Revue Internationale d'Ethnologie
et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

•• Rivista Internazionale ••
d'Etnologia e di Linguistica

•• Revista Internacional ••
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für
Völker- und Sprachenkunde.

Band / Tom. XVI–XVII ⚜ 1921–1922.

Mit 4 Tafeln
86 Textillustrationen
3 Karten

Avec 4 planches
86 gravures de texte
3 cartes

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

UNIVERSITY OF ARIZONA
LIBRARY

INDEX.

Index Auctorum.

Pag.

Bittremieux L. et J. Lestaeghe: Godsdienstbegrippen bij de Nkundu's van 't Leopoldsmeer (Kongo) . . . . . 628—632

Christian V., Dr.: Vor- und frühgeschichtliche Völkerwanderungen im vorderen Orient . . . . . 577—587

Correia P. J. Alv. O. S. Sp.: L'animisme Ibo et les divinités de la Nigeria . . 360—366

— Un totem Nigérien . . . . . 960—965

Czermak W., Dr.: Parallelerscheinungen im Nubischen und Türkischen . . . 230—239

Degeorge P., S. M. E.: Légendes des Tay, Annam . . . . . 109—146, 633—656

Drachenfels H. v.: Beiträge zur Kostümkunde des Kaukasus (ill.) . . . . . 829—837

Drexel A., Dr.: Gliederung der afrikanischen Sprachen (Karte) . . . . . 73—108

Gurij P. und Unkrig W. A.: Der Buddhismus des Mahâyâna . . . 343—359, 801—818

Gusinde's P. vierte Reise zum Feuerlandstamm der Yagan . . . . . 960—965

Kayser P. A., M. S. C.: Spiel und Sport auf *Náoero* (ill.) . . . . . 681—711

Kok P. P., S. M. M.: Ensayo de Grammática Dagseje o Tokano . . . . . 838—865

Koppers P. W., S. V. D.: Kulturkreislehre und Buddhismus . . . . . 442—458

Küsters P. M., O. S. B.: Das Grab der Afrikaner (Karte) . . . . . 183—229, 913—959

Lignitz H., Dr.: Die künstlichen Zahnverstümmlungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung (Karte) . . . . . 247—264, 866—889

Nimuendajú C.: Bruchstücke aus der Religion der Šipaia-Indianer (ill.) . . . 367—406

Oehl W., Dr., Univ.-Prof.: Elementare Wortschöpfung . . . . . 765—800

Parsons Clews Elsie, Dr.: A Narrative of the Ten'a of Anvik, Alaska . . 51—72

Pinard P. H., S. J.: L'Etude comparée des religions, de l'apparition du Christianisme au Moyen Age . . . . . 1—21

Preuß K. Th., Dr.: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw. . 459—480, 737—764

Rivet P. et le P. C. Tastevin: Les langues du Purús du Juruá et des régions limitrophes . . . . . 298—325, 819—827

Schebesta P. P., S. V. D.: La troisième Session de la „Semaine d'Ethnologie religieuse" a Tilbourg (Hollande), 6 à 14 Sept. 1922 . . . . . 481—486

Schmidt P. W., S. V. D.: Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik . . . . . 487—519

— Der Ursprung der Gottesidee . . . . . 1006—1051

— Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen . . . . . 978—1005

Schumacher P. P., PP. Bl.: La Phonétique du Kinyarwanda . . . . . 326—342

Schurhammer P. G., S. J.: Das Stadtbild Kyotos zur Zeit des heiligen Franz Xaver (1551) (ill.) . . . . . 147—182

Stegmiller P. F., S. D. S.: Aus dem religiösen Leben der Khasi (ill.) . . . . 407—441

Suas P. J.—Bt., S. M.: Tamate (Esprits), ou Tamatologie des Lolopuépué (Oba, Nouv. Hébrides) . . . . . 240—246

233961

Pag.

Soury-Lavergne PP. et de La Devèze, S. J.: Destinées et Astrologues en Imerina (Madagascar) . . . . . 890—912
Vanoverbergh M.: Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco 22—50, 712—736
Verbrugge P. des Miss. de Scheut: La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat (ill.) . . . . . 265—297, 588—627
Wiedemann A.: Die religiöse Bedeutung der ägyptischen Pyramiden . . . . 657—680

Index Rerum.

Generalia et Europa.

L'Etude comparée des religions, de l'apparition de Christianisme au Moyen Age (Pinard) . . . . . 1—21
Parallelerscheinungen im Nubischen und Türkischen (Czermak) . . . . . 230—239
Kulturkreislehre und Buddhismus (Koppers) . . . . . 442—458
La troisième Session de la „Semaine d'Ethnologie religieuse" a Tilbourg (Hollande), 6 à 14 sept. 1922 (Schebesta) . . . . . 481—486
Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik (Schmidt) . . . . . 487—519
Vor- und frühgeschichtliche Völkerwanderungen im vorderen Orient (Christian) 577—587
Elementare Wortschöpfung (Oehl) . . . . . 765—800
Der Ursprung der Gottesidee (Schmidt) . . . . . 1006—1051

Asia.

Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco (Vanoverbergh) . . 22—50, 712—736
Légendes des Tay, Annam (Degeorge) . . . . . 109—146, 633—656
Das Stadtbild Kyotos zur Zeit des heiligen Franz Xaver (1551) (ill.) (Schurhammer) 147—182
La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat (ill.) (Verbrugge) . . . . . 265—297, 588—627
Der Buddhismus des Mahâyâna (Gurij und Unkrig) . . . . . 343—359, 801—818
Aus dem religiösen Leben der Khasi (Stegmiller) (ill.) . . . . . 407—441
Beiträge zur Kostümkunde des Kaukasus (ill.) (Drachenfels) . . . . . 829—837
Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen . . . . . 978—1005

Africa.

Gliederung der afrikanischen Sprachen (Karte) (Drexel) . . . . . 73—108
Das Grab der Afrikaner (Karte) (Küsters) . . . . . 183—229, 913—959
Die künstlichen Zahnverstümmlungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung (Karte) (Lignitz) . . . . . 247—264, 866—889
La Phonétique du Kinyarwanda (Schumacher) . . . . . 326—342
L'animisme Ibo et les divinités de la Nigeria (Correia) . . . . . 360—366
Godsdienstbegrippen bij de Nkundu's van 't Leopoldsmeer (Kongo) (Bittremieux et J. Lestaeghe) . . . . . 628—632
Die religiöse Bedeutung der ägyptischen Pyramiden (Wiedemann) . . . . . 657—680
Destinées et Astrologues en Imerina (Madagascar) (Soury-Lavergne et de la Devèze) 890—912
Un totem Nigérien (Correia) . . . . . 960—965

America.

A Narrative of the Ten'a of Anvik, Alaska (Parsons) . . . . . 51—72
Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes (Rivet et Tastevin) 298—325, 819—827

Pag.

Bruchstücke aus der Religion und Überlieferung der Šipaia-Indianer. (Ill.) (Nimuendajú) . . . . . 367—406
Forschungsreise zu den Kágaba-Indianer usw. (Preuß) . . . . . 459-480, 737—764
Ensayo de Grammática Dagseje o Tokano (Kok) . . . . . 833—865
P. M. Gusinde's vierte Reise zum Feuerlandstamm der Yagan 960-965

Oceania (et Australia).

Tamate (Esprits), ou Tamatologie des Lolopuépué (Oba, Nouv.-Hébrid.) (Suas) . 240—246
Spiel und Sport auf *Nápeto* (Ill.) (Kayser) . . . . . 681—711

Analecta et Additamenta.

Die Feuerlandreise von Gusińde-Koppers zu Anfang 1922 (Koppers) . . . . . 520—524
Conceptions religieuses à Benguela (Fiqueiredo) . . . . . 524—525
uNkulunkulu (Schebesta) . . . . . 525—526
Die Verehrung des Ahnenstuhles in Togo (Breitkopf) . . . . . 526—529
Religiöse Vorstellungen in Kamerun (Lebzelter) 529-530
Der Schädel des von Dr. Wolf in Patagonien gefundenen „Tertiärmenschen“ ein Naturspiel (Vogt) 1052
Sprachen- und Kulturgruppierungen in Deutsch-Neuguinea (Kirschbaum) . . 1052—1053
Parak-Institution im Bogia-Distrikt unter den Sepa (Schebesta) . . . . . 1053—1055
Totemismus bei den Ariawiai in Neuguinea (Schebesta) . . . . . 1055—1056
Die Karawanenstraßen in Arabien nach R. Benjamin von Tudela (Borchardt) 1056—1057
Le serpent arc-en-ciel en Afrique (Schebesta) 1057-1058
Die Explosiva und der Nasal der Qualität und Quantität im Fulfulde (Lang) 1058—1061
Notizen aus Mexiko (Beyer) 1061

Index Miscellaneorum.

Europa.

Pag.

J. de Morgan: Observations sur les premiers temps de l'homme 531
A. Keith: Der neandertaloide Schädel von Brockenhill-Mine 531
R. Mair: Bregmagegend und Lage des Bregma 531
K. Clemen: Wesen und Ursprung der Magie 1062
Rivers: Die Einheit der ethnologischen Wissenschaft 1062
M. Durham: Von dem Glauben an eine Beziehung zu bestimmten Vögeln bei den Völkern des westl. Balkan 1063

Europe.

Pag.

J. de Morgan: Observations sur les premiers temps de l'homme 531
A. Keith: Le crâne neandertaloide de Brockenhill-mine 531
R. Mair: De la région du bregma et de la situation du bregma 532
K. Clemen: Des éclaircissements sur la nature et l'origine de la magie . . 1062
Rivers: Sur l'unité de la science ethnologique 1062
M. Durham: Sur la croyanca à une relation avec certains oiseaux chez les peuples Balcan occidental . . . 1063

Asien.

L. R. Sullivan: Vergleichende Analyse der Schädelserien der Semang, Negritos und Andamanesen 532
Abadie: Les Man du Haut-Tonkin . . 533
Hasluck F. W.: Heterodox Tribes of Asia Minor 533
E. Grosse: Die „Ostasiatische Plastik“ 1064

Asie.

L. R. Sullivan: Une analyse comparée des séries des crânes des Semangs, Negritos et Andamans 532
Abadie: Les Man du Haut-Tonkin . . 533
Hasluck F. W.: Heterodox Tribes of Asia Minor 533
E. Grosse: «Plastique de l'Asie mineure» 1064

Africa.

Pag.
Juju-Köpfe 884
Maske vom unteren Kongo 884
Totenmaske 884
Frauenfigur mit Säugling aus Angola 884

America.

Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipaia-Indianer: Nr. 1. Wurfholzhaken. Nr. 2. Steinfigur 395

Band / Tom. XVI–XVII. Jänner-Juni 1921-1922 Janvier-Juin Heft / Fasc. 1, 2, 3.

Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

INDEX:

	Pag.
P. Henry Pinard, S. J.: L'Etude comparée des religions, de l'apparition du Christianisme au Moyen Age	1
M. Vanoverbergh: Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco	22
Dr. Elsie Clews Parsons: A Narrative of the Ten'a of Anvik, Alaska	51
Dr. A. Drexel: Gliederung der afrikanischen Sprachen (Karte)	73
P. Degeorge, S. M. E.: Légendes des *Tay*, Annam	109
P. G. Schurhammer, S. I.: Das Stadtbild Kyotos zur Zeit des heiligen Franz Xaver (1551) (ill.)	147
Dr. P. M. Küsters, O. S. B.: Das Grab der Afrikaner (Karte)	183
Dr. W. Czermak: Parallelerscheinungen im Nubischen und Türkischen	230
P. J.-Bt. Suas, S. M.: *Tamate* (Esprits), ou Tamatologie des Lolopuépué (Oba, Nouv.-Hébrides)	240
Dr. H. Lignitz: Die künstl. Zahnverstümmlungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung (Karte)	247
P. Verbrugge des Miss. de Scheut.: La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat (ill.)	265
P. Rivet et le P. C. Tastevin: Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes	298
P. P. Schumacher, PP. Bl.: La Phonétique du Kinyarwanda	326
P. Gurij und W. A. Unkrig: Der Buddhismus des Mahâyâna	343
Dr. P. I. A. Correia, C. S. Sp.: L'animisme Ibo et les divinités de la Nigeria	360
C. Nimuendajú: Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer (ill.)	367
P. F. Stegmiller, S. D. S.: Aus dem religiösen Leben der Khasi (ill.)	407
P. W. Koppers, S. V. D.: Kulturkreislehre und Buddhismus	442
Dr. K. Th. Preuss: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw.	459
P. P. Schebesta, S. V. D.: La troisième Session de la «Semaine d'Ethnologie religieuse» a Tilbourg (Hollande), 6 à 14 septembre 1922	481
P. W. Schmidt, S. V. D.: Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik	487

Analecta et Additamenta (520), **Miscellanea** (531), **Bibliographie** (539), **Avis** (564), **Zeitschriftenschau — Revue des Revues** (568).

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck und Verlag der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. **Müller Wilhelm, Dr. (Wismar):** Jap (P. Paulinus).
2. **Carnoy A.:** Les Indo-Européens (Dr. A. Gahs).
3. **Danzel Theodor Wilhelm (Hamburg):** Prinzipien und Methoden der Entwicklungspsychologie (Alfred Vierkandt).
4. **Knabenhans A., Dr. (Zuoz):** Zur Psychologie des primitiven Menschen (Alfred Vierkandt).
5. **Smith Edwin and Murray Dale:** The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia (P. Schebesta).
6. **Erkes Eduard:** China (P. Th. Bröring).
7. **Wing, R. P. van:** Etudes Bakongo (P. Schebesta).
8. **Rei Bahadur Sarat Chandra Roy. M. A.:** Principles and methods of physical Anthropology (Dr. Viktor Lebzelter).
9. **Cooper John M.:** Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory (F. W. Koppers).
10. **Hoernes Moritz, Prof. Dr.:** Kultur der Urzeit (P. D. Kreichgauer).
11. **Weule K.:** Chemische Technologie der Naturvölker (P. D. Kreichgauer).
12. **Winkler H., Prof. Dr.:** Die altaische Völker- und Sprachenwelt (Dr. A. Gahs).
13. **Lehmann-Nitsche Robert, Dr.:** Constelaciones del Orión y de las Hiadas y su pretendida identidad de interpretación en las esferas eurasiaticas y sudamericanas (P. Leon Strube).
14. **Roscoe John M. A.:** Twenty-five years in East Africa (P. Schebesta).
15. **Cruveilhier P.:** Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse (Dr. A. Gahs).

Dieses Heft ist ausgegeben Dezember 1922. — Ce fascicule paraît décembre 1922.

Von dem in den Jahrgängen **VII—XIII (1912—1918)** erschienenen Werk

P. W. Schmidt, S. V. D.:

Die Gliederung der australischen Sprachen

ist eine Separatausgabe veranstaltet worden mit einem alphabetischen Index der Stämme und Völker und einem alphabetischen Index der Personen und Sachen.

Preis 25.000 Kronen = 1 Pfund Sterling = 30 Francs = 30 Lire = 2500 Mark = 6 Dollar.

Bestellungen sind zu richten an

Administration des „Anthropos"
St. Gabriel-Mödling.

Im Erscheinen begriffen der erste Halbband von:

Völker und Kulturen.

Eine Darstellung ihres Werdens und Wandels.

Von **P. W. Schmidt** und **P. W. Koppers**, Herausgeber der Intern. Zeitschrift „Anthropos". Mit vielen Tafeln und Textabbildungen. (Dritter Band von „Der Mensch aller Zeiten".)
Verlag **Josef Habbel** in Regensburg, Bayern. (Früher: Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H., Berlin, München und Wien.)

„Anthropos", Bd. III (1908), Neuauflage erschienen.

Vient de paraître la nouvelle édition de l'«Anthropos», vol. III (1908).

L'Etude comparée des religions, de l'apparition du Christianisme au Moyen Age.

Par le P. HENRY PINARD, S. J., professeur de théologie au Scolasticat français d'Enghien (Belgique).

(Suite et fin.)

DEUXIÈME PERIODE:

Controverses manichéennes et néo-platoniciennes.

C. — Manichéens et païens. — § 21. Hostilité générale contre le Christianisme. § 22. *Le Manichéisme*; son syncrétisme. § 23. *Le Néo-platonisme.* PLOTIN: sa méthode (l'allégorisme); son principe (la tolérance); sa doctrine (le panthéisme) rend une vie nouvelle au polythéisme (par la théorie des émanations) et favorise les pratiques de la théurgie (par la théorie de l'extase et de la «sympathie»). § 24. Les néo-platoniciens: PORPHYRE, JAMBLIQUE, l'empereur JULIEN... syncrétisme, fidélité aux rites traditionnels et tolérance. § 25. Comparaisons qu'ils établissent entre le paganisme et le Christianisme, au désavantage de ce dernier: les saints successeurs des dieux. § 26. Vogue de la théologie solaire et du syncrétisme qu'elle autorise.

21° Après deux siècles et plus de vie côte à côte, des modifications notables s'étaient produites dans les religions du monde gréco-romain.

Le Christianisme avait multiplié ses adeptes. En même temps qu'il cherchait à organiser de manière scientifique les données de l'Ancien et du Nouveau Testament, il avait développé sa hiérarchie et sa liturgie, au point de rivaliser déjà avec les cultes officiels.

Le paganisme, soit influence des cultes orientaux, soit émulation du bien, comme il arrive nécessairement, dès qu'un contradicteur puissant oblige à prendre conscience de déficits trop réels, soit concurrence réfléchie, s'était notablement rapproché de certaines doctrines chrétiennes. Il avait épuré sa morale et accentué son adhésion à un certain monothéisme, ou du moins à une sorte de polythéisme hiérarchique.

Toutefois, ni l'élite pensante, ni le peuple, adonné à ses basses superstitions, n'avaient désarmé à l'égard du Christianisme. Les persécutions commandées par DECE, par AURELIEN, par DIOCLETIEN sont des plus sanglantes et des plus raffinées. Encore cet appel à la force ne suffit-il pas aux empereurs. Oublieux jusque-là de leur pontificat suprême, ils prennent de plus en plus le patronage du paganisme transformé. L'influence des SEVERES nous est apparue manifeste dans la diffusion du syncrétisme. Leurs successeurs, notamment AURELIEN, favorisent les cultes solaires. Le Mithriacisme leur doit une immense popularité. JULIEN l'Apostat apportera bientôt à cette tâche le zèle le plus ardent.

Dans cet état de choses, vers le milieu du III[e] siècle, deux religions nouvelles, issues des pôles extrêmes de la pensée, font leur apparition, celle-ci traduisant l'effort le plus vigoureux de l'esprit antique, pour constituer en dehors du Christ une religion rationnelle, poussant le souci de l'unité, jusqu'au monisme: c'est le *Néo-platonisme* — celle-là faite des rêveries les plus étranges, dualiste, sans consistance philosophique: c'est le *Manichéisme*, dont nous parlerons en premier lieu.

22° *Manichéisme.* — Mani ou Manes, son fondateur, avait emprunté à la fois à la vieille religion babylonienne, à la réforme de Zoroastre, aux sectes gnostiques, spécialement aux ophites, et à l'Evangile. Ses spéculations sur la lumière et sur les ténèbres, les concessions de sa morale, malgré les rigueurs de l'ascèse qu'il imposait aux «parfaits», la tolérance qu'il affichait, ou du moins qu'on lui prêta [1], lui assurèrent un succès considérable [2]. Il reconnaissait comme envoyés de Dieu Noe, Abraham, Zoroastre, Bouddha et Jesus [3]. En pénétrant en Occident, sa doctrine se mêla d'éléments chrétiens plus nombreux et s'efforça notamment d'adapter à ses principes les paraboles et les récits évangéliques. Proscrite tout d'abord par les empereurs, la secte fut réduite à se dissimuler; elle «prit les allures d'une société secrète», puis, quand le Christianisme eût prévalu, elle affecta de se confondre avec lui et réussit de telle sorte, qu'elle a pu paraître à quelques auteurs une hérésie chrétienne.

En dehors de quelques attaques contre la liturgie de l'Eglise, que nous signalerons plus loin [4], un livre inspiré par elle présenterait un intérêt spécial: c'est la «*Théosophie*» d'un certain Aristocrite. Ce que nous venons de dire permet d'en entrevoir l'esprit; malheureusement, hors le nom de l'auteur et le titre de l'ouvrage, rien n'a survécu [5].

---

[1] «Je ne suis pas sans miséricorde, comme le Christ, aurait dit Manes. Je ne renierai point celui qui m'aura renié devant les hommes. Celui qui pour son salut personnel aura menti et qui par crainte aura renié sa propre foi, je le recevrai avec joie.» Dans la formule d'abjuration que l'Eglise imposait aux manichéens convertis; cf. Cotelier, *SS. Patrum qui temporibus apostol. floruerunt opera*, in fol., Anvers, 1698, t. I, p. 539b; reproduit *PG*, t. I, col. 1469.

[2] Etude succincte par Mgr. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise* [3], t. I (1907), p. 555 sq.; bibliogr., p. 556, note 1. — Depuis cette date M. Fr. Cumont a publié *Notes de mythologie manichéenne*, *RHLR*, 1907, t. XII, p. 134—149; *La propagation du Manichéisme dans l'empire romain*, *ibid.*, 1910, t. I, p. 31—44; *Recherches sur le Manichéisme* (I. Cosmogonie manich. d'après Theodore Bar Khôni; II. *Extrait de la CXXIII homélie de* Severe *d'Antioche*, etc.). — Les missions de Grünwedel, de Le Coq, Stein et Pelliot dans l'Asie centrale ont fourni nombre de documents nouveaux: exposé sommaire par W. Bousset, *TLZ*, 1912, t. XXXVII, p. 445 sq., no. 13; p. 732, n. 34; 1913, t. XXXVIII, p. 540, no. 28; indications plus abondantes chez P. Alfaric, *RHLR*, 1913, t. IV, p. 369—376; du même *Les Ecritures manichéennes* (textes relig. de la secte, d'après les documents anciens et les découvertes récentes), *RHR*, 1918, t. LXXVII, p. 51—126, 225—285, 345—365; t. LXXVIII, p. 63—97, 213—242.

[3] Non pas Jésus de Nazareth, mais un éon supérieur, le «Jésus impassible». La confusion toutefois était facile entre les deux; elle devait favoriser la réception de sa doctrine par les chrétiens ignorants. Voir la formule d'abjuration, citée plus haut: Cotelier, *op. cit.*, p. 538, et les déclarations de Faustus dans saint Augustin, *Contra Faustum*, l. XX, c. II, *PL*, t. XLII, col. 369.

[4] Voir § 25.

[5] «J'anathématise, dit la formule d'abjuration citée plus haut, les dogmes et les écrits de Manes... et le livre d'Aristocrite, qu'il a intitulé *Théosophie*, dans lequel il s'applique à montrer que le Judaïsme, l'Hellénisme, le Christianisme et le Manichéisme sont une seule et même doctrine, *ἓν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ δόγμα*», Cotelier, *op. cit.*, t. I, p. 538b; *PG*, t. I, col. 1468. — Brinkmann, *Die Theosophie des Aristokritos*, *Rhein. Museum*, 1906, t. LI, p. 273—280 a cru reconnaître dans cet Aristocrite l'auteur des *χρησμοὶ τῶν χιλιγικῶν Θεῶν*, dont il sera question plus loin, § 25. Cette identification, admise par Fr. Cumont, *RECAW* [2], supplément 1903, t. I, p. 134, négligée par Mgr. Batiffol, *RB*, 1916, t. XXV, p. 177—199, est rejetée par E. Schuerer, *Gesch. des jüd. Volkes* [4], 1909, t. III, p. 568, no. 150.

23° Le Néo-platonisme se recruta dans des milieux plus intellectuels. Il eut une toute autre fortune.

Son fondateur fut PLOTIN (204—270), disciple d'AMMONIUS SACCAS et lecteur assidu de NUMENIUS, l'admirateur de MOISE[1]. Son succès ne s'affirma toutefois que vers la fin du III^e^ siècle, lorsque des disciples d'un talent presque égal à celui du maître entreprirent de le vulgariser et de l'opposer à la doctrine chrétienne en des controverses passionnées.

Au sommet des choses, Dieu ou, comme dit PLOTIN, l'*Un*, «principe de toute beauté, au-dessus de toute beauté», et, si l'on veut d'un mot exprimer au mieux son essence, la *Bonté*, élevé par la transcendance de sa nature au-dessus de toute limite, donc de toute détermination: voilà la conception de l'être divin. — Les êtres s'échelonnant en série décroissante de perfection, par émanation de la substance divine qui les produit sans cesser de leur rester immanente: voilà l'origine des êtres finis et du monde. — L'homme attiré vers Dieu par une nécessité physique, parce qu'il participe à sa nature ineffable: voilà le principe du sentiment religieux. — Toute la religion conçue comme un retour à Dieu par la vertu, qui dégage l'âme de tout ce qui est sensible: voilà le culte.

Jamais, fût-ce chez PLATON, la spéculation païenne ne s'était élevée si haut, ou, si elle l'avait fait, si même elle avait réalisé une cohérence plus rigoureuse, comme l'estiment les admirateurs d'ARISTOTE, jamais elle n'avait uni à la profondeur des aperçus une émotion religieuse aussi pénétrante et aussi soutenue.

Toutefois, loin de chercher à ruiner le polythéisme, comme y prétendait le Christianisme, PLOTIN avait tenté plutôt d'en justifier les principes, quitte à épurer ses conceptions et ses pratiques[2]. En fait, comme les réformateurs antérieurs et mieux qu'eux, il lui assurait une méthode, un principe, une doctrine, bref les dernières formules grâce auxquelles il prolongerait sa résistance.

La méthode n'est autre que l'exégèse allégorique[3]: elle permettait d'attribuer à tous les cultes, qu'ils vinssent de la Grèce comme ceux de DEMETER, ou de la Phrygie, comme ceux d'ATYS, ou de la Perse, comme ceux de MITHRA, les dogmes éclos la veille à Alexandrie.

Le principe, c'est celui de l'universelle tolérance. Il s'impose en quelque sorte logiquement, dès qu'on admet l'allégorisme.

La doctrine enfin, par ses dogmes les plus caractéristiques, favorisait le polythéisme. En affirmant que les êtres procèdent de Dieu en dégradation continue, depuis l'*Un* jusqu'à la matière, elle expliquait l'origine et la dignité de tous les dieux et demi-dieux, de manière plus acceptable que le Platonisme, puisque ces êtres n'étaient pas, comme chez PLATON, faits ou créés, mais émanés de la substance divine, et de façon plus acceptable que le Stoïcisme, puisque chacun d'eux, constituant une hypostase distincte, avait une person-

[1] Voir plus haut, § 7.

[2] ZELLER, *Philos. der Griech.*[4], III^e^ part., II^e^ sect., p. 686 sq.; cf. p. 675 sq. — Même attitude chez PORPHYRE, *ibid.*, p. 734 sq.

[3] ZELLER, *op. cit.*, p. 678 sq. — Sur l'origine des mythes la pensée de PLOTIN reste flottante, *ibid.*, p. 679, no. 1. — Sur l'allégorisme, voir plus haut, § 17.

nalité plus assurée[1]. JAMBLIQUE[2] et JULIEN n'auront qu'à développer ces principes, divinisant tous les degrés d'abstraction que l'esprit peut concevoir, pour multiplier les dieux, au nom de la philosophie, à peu près comme la superstition populaire les avait multipliés pour chaque fonction imaginable dans la conduite de l'univers.

Voici plus grave encore. Au-delà de la connaissance discursive ou de l'ascension dialectique qui permet de remonter à Dieu, en s'élevant par la pensée des degrés inférieurs de perfection jusqu'aux étages supérieurs, PLOTIN avait affirmé une connaissance par contact intime avec la divinité, ἐπαφή, sans aucune notion distincte, puisque, à ses yeux, il ne peut être question de limitation, dès qu'il s'agit de Dieu. C'est proprement *une expérience*, dans laquelle l'âme retrouve pour un instant son union intime ou plutôt son identité avec l'*Un*: on ne peut la décrire, mais seulement en définir les conditions[3]. PLOTIN ajoutait, il est vrai, qu'on ne peut non plus se la procurer à discrétion, mais en fait, on va le voir, il en favorisait une recherche méthodique. L'illuminisme mystique devait trouver là un point d'appui et, par la séduction qu'il exerce, supplanter progressivement la spéculation.

Soucieux en effet d'expliquer l'efficacité de la prière, la divination et la prophétie, sans que l'impassibilité des dieux immortels parût troublée par les supplications de l'homme, PLOTIN reprenait une thèse stoïcienne, celle de la «*sympathie*», mais il en faisait une application plus systématique: le semblable est lié au semblable, les dieux à leur image; la prière, le culte, les pratiques divinatoires ont une vertu intrinsèque, indépendamment de l'intervention libre des dieux; bref, les divers actes du culte deviennent une sorte de magie sympathique[4]. Malgré les maximes admirables qu'il émettait sur la purification du cœur, le philosophe fournissait par là au paganisme une incitation nouvelle à maintenir ses sacrifices et les rites multiples de sa mantique. En un sens même,

---

[1] ZELLER, *Philos. der Griech.*[4], III[e] part, II[e] sect., p. 675 sq. — En opposition manifeste avec le dogme chrétien, PLOTIN estime que la multiplicité des dieux est ce qu'il y a de plus glorieux à la divinité: «*Οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον ὅσον ἔδειξεν αὐτός [ὁ μέγας τῶν ἐκεῖ βασιλεύς], τοῦτ' ἐστι δύναμιν Θεοῦ εἰδότων*»; *Ennéade* II, l. IX, c. IX, 207 e; édit. CREUZER, 3 in-4°, Oxford, 1835, t. I, p. 375 sq. — Même conception, à l'âge précédent, come le note ZELLER, chez les néo-pythagoriciens ONATAS (dans STOBEE, *Eglog.* I, 94), CELSE (dans ORIGENE, *Contre Celse*, l. V, c. VI; l. VII, c. LXVIII; l. VIII, c. II, XXIV, XXXIII, XXXV, LV...), APOLLONIUS de Tyane (dans EUSEBE, *Prépar. évang.*, l. IV, c. XIII; *Démonstrat. Evang.*, l. III, c. III).

[2] ZELLER, *op. cit.*, p. 752 sq.

[3] *Enn.* VI, l. IX, c. IV, 761 c; édit. CREUZER, t. II, p. 1393. — *Enn.* I, l. VI, c. VIII, 57 b, *ibid.*, t. I, p. 113. — *Enn.* VI, l. VII, c. XXXVI, 728, *ibid.*, t. II, p. 1330 sq.; cf. l. VIII, c. XXI, 756 b, *ibid.*, 1383 sq.; l. IX, c. IV, 765 sq., *ibid.*, p. 1401; «*ἡ συναφὴ γίγνεται... ὁμοιότητι καὶ ταυτότητι*», l. IX, c. VIII, 767 a, *ibid.*, p. 1403 sq.; l. IX, c. XI, 770, *ibid.*, p. 1409 sq.

Sur l'extase de PLOTIN, ZELLER, *op. cit.*, p. 664 sq. — Cette théorie est le développement de celle de PLATON sur la *κάθαρσις*; voir plus haut, § 5.

[4] Pour la théorie de PLOTIN à ce sujet, voir ZELLER, *Philos. der Griech.*[4], t. V, p. 681 sq.; sur celle de PORPHYRE, *ibid.*, p. 732 sq.; sur celle du Pseudo-JAMBLIQUE, *De mysteriis*, *ibid.*, p. 777 sq.; sur celle de SALLUSTE, voir son *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου*, c. XV, XVI, dans MULLACH, *FPG*, t. III, p. 44 sq. et les passages parallèles relevés par l'auteur, à la suite de TH. GALE, *Opusc. mythol.*, in-8°, Amsterdam, 1688, p. 271 sq. — Aperçu sommaire dans BOUCHE-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, in-8°, Paris, 1879, t. I, p. 82 sq.

plus vif était l'attrait qu'il suscitait pour l'idée religieuse, par ses conceptions élevées, plus vigoureux devait être l'élan qu'il donnait aux pratiques superstitieuses, vers lesquelles, pour son propre compte, il se sentait cependant médiocrement porté.

Ainsi, tandis qu'en nombre de points, par sa théologie comme par son éthique, le Néo-platonisme, se rapprochait du Christianisme plus qu'aucune des religions antérieures, il maintenait d'autre part des principes qui rendaient toute conciliation impossible. On ne devait pas tarder à s'en apercevoir.

24° Le maître s'était tenu presque en dehors de la polémique religieuse [1]. PORPHYRE [2] (c. 233—c. 305), son disciple préféré, édite ses ouvrages et commence, avec une âpreté et une habileté jusque-là inconnues, la lutte contre le Christianisme. Ses écrits sont exploités avec une égale vigueur par HIEROCLES [3].

Le «divin» JAMBLIQUE (c. 280—c. 335?) développe surtout la théorie de l'extase, du sacrifice et de la divination. La «théurgie» et ses pratiques remplace la philosophie. Elle aboutit aux thèses vulgarisées par le *De mysteriis* [4]: les expériences religieuses réalisées dans les moments d'union avec la divinité trouvent en elles-mêmes leur justification. Le subjectivisme le plus effréné s'installe dans la religion. Tout néo-platonicien peut opposer à ses contradicteurs païens ou chrétiens l'ineffabilité de ses impressions: sa foi religieuse échappe à la discussion [5].

A l'école de JAMBLIQUE se rattachent JULIEN l'Apostat (331—363), SALLUSTE (310/20—c. 391), LIBANIUS (314—c. 395), THEMISTIUS (c. 315—c. 390). Celle d'Athènes trouve dans PROCLUS (410—485) son plus brillant représentant [6].

---

[1] Voir cependant SCHMIDT, *Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum*, in-8°, Leipzig, 1901 (*Texte und Unt.*, t. XX, fasc. 4).

[2] ZELLER, *op. cit.*[4], t. V, p. 693 sq. — On jugera de son activité extraordinaire par la liste et l'analyse de ses ouvrages, dans FABRICIUS (HARLESS), *Biblioth. Graeca*[3], t. V, p. 729 sq.; cf. HOLSTEIN, *De vita et script. Porph.*, c. IX sq.; *ibid.*, édit. de 1711, t. IV, p. II, p. 256 sq.; W. v. CHRIST, *Gesch. der griech. Liter.*[5] (J. v. MÜLLER, *Handbuch*, t. VII), II. Teil, II. Hälfte, § 745, p. 681 sq.

[3] Probablement l'HIEROCLES qui fut préfet de la Basse-Egypte entre FLACCINUS et PRISCILLIANUS. — Son livre, *Φιλαληθεῖς λόγοι*, aurait paru après 292; cf. L. DUCHESNE, *De Macario Magnete et scriptis eius*, in-4°, Paris, 1877. — EUSEBE a pris à tâche de réfuter le parallèle qu'il instituait entre APOLLONIUS de Tyane et JESUS-CHRIST, seule partie de son ouvrage qu'il estimât assez neuve, après la réponse D'ORIGENE à CELSE, *Adv. Hieroclem*, *PG*, t. XXII, col. 795 sq.; cf. LACTANCE, *Divin. inst.*, l. V, c. II sq., *PL*, t. VI, col. 555 sq.; édit. BRANDT, *CSEL*, t. XIX, p. 405 sq. — MACAIRE MAGNES, du moins dans les fragments qui nous restent de son *Ἀποκριτικός*, a surtout visé ses objections contre l'Ecriture; cf. C. BLONDEL, *Macarii Magnetis quae supersunt*, in-4°, Paris, 1876.

[4] E. ZELLER, *Philos. der Griech*[4], III[e] partie, II[e] sect. (1903), p. 774 sq., estime que le livre n'est point de JAMBLIQUE, mais certainement de son école; C. RASCHE, *De Iambliqui libro, qui inscribitur de mysteriis auctore*, Munster, 1911, après étude du style, le revendique pour JAMBLIQUE lui-même (d'après W. v. CHRIST, *op. cit.*, § 813, p. 860).

[5] «*... die philosophischen Gründe bei ihm nur eine nachträgliche Stütze für Überzeugen sind, die ihm vor allen Gründen feststehen. Er beginnt, wie unsere spekulativen Orthodoxen, nur deshalb mit rationalen Vordersätzen, um desto irrationalere Folgerungen daran zu knüpfen und, in der letzten Beziehung, ist es doch immer nur ein subjektives Bedürfnis, was diese widersprechenden Elemente verbindet*», ZELLER, *op. cit.*, p. 779.

[6] Pour la bibliographie de ces divers auteurs, qu'il nous soit permis de renvoyer aux ouvrages cités de E. ZELLER et de W. v. CHRIST, ainsi qu'aux articles qui leur sont (ou leur seront) consacrés dans *RECAW*.

Le détail des objections articulées par ces auteurs, en particulier par PORPHYRE, HIEROCLÈS et JULIEN, contre la Bible et contre les dogmes chrétiens intéresse l'histoire de l'apologétique. Nous n'avons pas à le signaler ici. Au contraire, au point de vue de l'étude comparée des religions, les thèses suivantes doivent retenir notre attention.

Ces écrivains, trop peu originaux pour mériter chacun une étude à part, s'accordent à accepter comme procédé d'exégèse mythologique l'allégorisme [1]. Chacun d'ailleurs en use au gré de ses goûts particuliers [2].

Ils se rallient de même au syncrétisme, identifiant soit les divinités de cultes différents caractérisées par des attributions analogues, soit les divinités d'attributions distinctes, qu'ils considèrent comme les émanations ou les aspects du dieu unique.

En conséquence, ils réclament la tolérance de tous les cultes.

«Le fruit le plus précieux de la piété, dit PORPHYRE, c'est d'honorer la divinité selon les traditions des aïeux [3].» — Comme il enseigne dans le même passage que le pire des torts qu'on puisse avoir envers les dieux, c'est de concevoir d'eux des idées indignes, l'assertion est curieuse. Elle s'explique par la hardiesse avec laquelle le Néo-platonisme, distinguant entre croyances et rites, prétendait respecter ceux-ci et substituer à celles «des aïeux» ses propres conceptions: elle échappe pour autant au reproche d'incohérence. Si l'on observe toutefois le lien nécessaire qui existe entre les rites et les idées qu'ils supposent ou qu'ils suggèrent, on jugera sans doute difficile de n'y point reconnaître au moins la trace d'une singulière illusion.

---

[1] Voir plus haut, § 7.

[2] PORPHYRE abordait spécialement ce sujet dans son *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ Νυμφῶν ἄντρου*, dans ses ouvrages perdus, dont les écrivains ecclésiastiques ont reproduit quelques passages, *Περὶ θείων ὀνομάτων*, *Περὶ ἀγαλμάτων*, et sans doute dans nombre d'autres, comme on peut le conjecturer par leur titre; voir plus haut, p. 5, note 2. — Par un illogisme dont CELSE lui avait donné l'exemple, il condamnait cependant avec acrimonie l'exégèse allégorisante D'ORIGENE; cf. EUSEBE, *Hist. ecclés.*, l. VI, c. XIX, *PG*, t. XX, col. 564; édit. SCHWARTZ *(GCS)*, p. 558.

Julien fait allusion au *Περὶ θείων ὀνομάτων* (*Orat.* V, édit. de SPANHEIM, *Juliani opera*, in fol., Leipzig, 1696, p. I, p. 161). Il déclare ignorer si son exégèse se rencontre avec la sienne. En fait elle en diffère, comme le note PETAU, *in h. l.*, *ibid.*, p. II, p. 88. — EUSEBE nous en a conservé des extraits (*Prépar. évang.*, l. III, c. VII sq., *PG*, t. XXI, col. 180 sq.), ainsi que plusieurs passages de même (nature, c. IV sq., col. 169 sq.) tirés de sa lettre *Πρὸς Ἀνεβὼ τὸν Αἰγύπτιον* et du *Περὶ ἀποκῆς τῶν ἐμψύχων*. — Sur la lettre à ANEBON et sur le problème qu'elle pose, voir ZELLER, *op. cit.* [4], p. 723 sq.

Très caractéristiques aussi les deux discours de JULIEN, *Sur le Roi Soleil* (adressé à SALLUSTE) et *Sur la Mère des dieux*, *Orat.* IV et V, édit. de SPANHEIM, p. I, p. 130 sq.; édit. HERTLEIN, Leipzig, Teubner, 1875, p. 168 sq.

Voir les explications du même SALLUSTE sur la raison d'être des mythes et leurs cinq espèces, *Περὶ θεῶν*, c. III, IV, dans MULLACH, *FPG*, t. III, p. 31 sq.

[3] *«Οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ Θεῖον κατὰ τὰ πάτρια,» Epître à Marcella*, c. XVII, XVIII, édit. NAUCK, *Porphyrii opusc. sel.*, Leipzig, Deubner, 1886, p. 285 sq. — Il ajoutait, dans son *Περὶ ἀνόδου ψυχῆς*, l. I, circa finem, *nondum receptam (esse) unam quandam sectam quae universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua, vel ab Indorum moribus ac disciplina aut inductione Chaldaeorum, aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eandem viam historiali cognitione perlatam*; d'après saint AUGUSTIN, *De civ. Dei*, l. X, c. XXXII, *PL*, t. XLI, col. 312.

JULIEN légitime la diversité des cultes d'autre manière: le but est commun, explique-t-il, mais les voies sont différentes[1].

THEMISTIUS, réclamant de l'empereur JOVIEN la liberté des cultes (364), reprend l'image. Violenter les consciences, ajoute-t-il, serait leur enlever la liberté que Dieu leur a donnée et supprimer une diversité d'opinions et de rites dans laquelle il se complaît[2].

25° Les néo-platoniciens enfin, à l'encontre des prétentions de leurs adversaires, s'appliquent à montrer la supériorité des doctrines du paganisme, de ses miracles, de ses révélations[3], de ses apôtres, comme APOLLONIUS, JAMBLIQUE et PROCLUS. Dans le même esprit, tantôt ils rapprochent le Christianisme du polythéisme, et prétendent ne voir entre le culte des anges et celui des dieux secondaires qu'une pure différence de noms[4]; tantôt ils le déprécient, en opposant au culte des immortels celui des fanatiques obscurs que l'Eglise honore dans ses martyrs[5]; tantôt ils reprochent à la religion du Christ des pratiques en tout semblables aux rites ethniques qu'elle censure.

---

[1] «*Ἡ φιλοσοφία μία τέ ἐστι καὶ πάντες, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἑνός τινος ἐφιέμενοι ὁδοῖς ἐπὶ τοῦτο διαφόροις ἦλθον,*» *Orat.* VI, édit. HERTLEIN, p. 240.

[2] «*Ὁ δὲ προσάγων ἀνάγκην ἀφαίρεται τὴν ἐξουσίαν ἣν ὁ Θεὸς συνεχώρησε... Ταυτῇ νόμιζε γάνυσθαι τῇ ποικιλίᾳ καὶ τὸν τοῦ παντὸς ἀρχηγέτην*», édit. PETAU, *Themistii orat.*, in-8°, Paris, 1618, *Orat.* XII, p. 278 sq.

Le préfet SYMMAQUE, quelques années plus tard (384), lors du procès célèbre de l'autel la Victoire, parle de même: *Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*; édit. O. SEECK, dans *Monum. Germaniae hist.*, t. VI, p. I, p. 280 sq.; dans saint AMBROISE, *Epist.* l. X, ep. LXI, *PL*, t. XVIII, col. 390 sq. — MAXIME de Madaure (vers 390), pour couper court aux discussions, se réclame du mot de Virgile: *Trahit sua quemque voluptas*; dans saint AUGUSTIN, *Epist.* XVI, no. 4, *PL*, t. XXXIII, col. 82.

[3] Ainsi PORPHYRE, qui dotait le paganisme d'une *Philosophie tirée des oracles* (cf. WOLFF, *Porphyrii de phil. ex oraculis haurienda*, Berlin, 1856) attaquait-il avec insistance les prophéties bibliques dans un grand ouvrage, en 15 livres, *Κατὰ χριστιανῶν*; cf. HOLSTEIN, *l. c.*, c. XI, p. 273 sq.; NEUMANN, *Juliani Imp. Libror. Contra Christ. quae supersunt*, in-8°, Leipzig, 1880.

A ce courant des «oracles» qui viennent appuyer la doctrine néo-platonicienne (celle d'un dieu souverain, unique sous la diversité des noms qu'on lui donne, et celle des dieux subalternes) se rattache l'oracle (ou la série d'oracles) de l'Apollon de Claros, commenté par CORNELIUS LABEO dans son traité perdu *De oraculo Apollonii Clarii* et les *Χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν Θεῶν* compilés, vers la fin du V^e^ siècle, par un anonyme chrétien. Dans un livre intitulé *Θεοσοφία*, cet auteur s'appliquait à montrer l'accord des philosophes grecs et égyptiens, des sybilles et des oracles avec la doctrine de l'Ecriture sur le Dieu un et trine. Il en reste un abrégé, édité par BURESCH, en appendice de son Klaros, *Untersuch. zum Orakelwesen des späteren Altertums*, Gr.-8°, Leipzig, 1889; cf. BATIFFOL, *Oracula Hellenica*, dans *RB*, 1916, t. XXV, p. 177 sq., et plus haut, § 22.

Pour la comparaison des doctrines païenne et chrétienne, voir encore l'empereur JULIEN, dans saint CYRILLE, *Contre Jul.*, l. II, *PG*, t. LXXVI, col. 576; l. III, col. 648, 652, 661; l. V, col. 733, 769; l. VII, col. 837, 841; l. IX, col. 957.

[4] HIEROCLES, dans MACARIUS MAGNES, *Ἀποκριτικός*, l. IV, c. XXI; édit. BLONDEL, p. 200. — PORPHYRE (ou plutôt le même HIEROCLES) dans saint AUGUSTIN, *Epist.* CII, q. III, no. 16, *PL*, t. XXXIII, col. 376 (*CSEL*, t. XXXIII, p. 558); cf. *De civ. Dei*, l. VIII, c. XXVII, *PL*, t. XLI, col. 256 (*CSEL*, t. XL^a^, p. 405 sq.); LONGINIANUS, dans saint AUGUSTIN, *Epist.* CCXXXIV, no. 2, *l. c.*, col. 1031. JULIEN le dit du Dieu des chrétiens, «*ὃν εὖ οἶδα ὅτι καὶ ἡμεῖς ἄλλοις θεραπεύομεν ὀνόμασιν*», *Epître* LXIII, édit. HERTLEIN, p. 588.

[5] JULIEN, dans saint CYRILLE, *Contre Jul.*, l. VI, *PG*, t. LXXVI, col. 808; cf. l. IX, col. 945. — MAXIME de Madaure, dans saint AUGUSTIN, *Epist.* XVI, no. 2, *PL*, t. XXXIII, col. 82. — EUNAPE

A cet égard, un revirement curieux s'opère dans la polémique. Longtemps on avait fait grief à l'Eglise de n'avoir ni temples, ni autels. Lorsque sa victoire s'affirma, lorsque sa liturgie put se développer au grand jour et qu'elle hérita en quelque sorte de la splendeur des religions déchues, néo-platoniciens[1], manichéens[2] et hérétiques[3] dénoncèrent ces abus ou protestèrent contre cette infiltration du paganisme.

26° Ainsi, vers le milieu du IV^e^ siècle, la crise religieuse atteint sa période la plus aiguë. La comparaison des religions et la concurrence entre la foi antique et la foi nouvelle préoccupent les païens les plus cultivés. Les préceptes pratiques de PYTHAGORE, de SOCRATE et de ZENON se sont constitués en une éthique élevée, à tel point que la *Lettre à Marcella*[4] de PORPHYRE pourrait paraître à première vue une «lettre de direction» chrétienne. L'empereur JULIEN tente même cette innovation tardive d'organiser dans les temples un enseignement moral[5]. Les spéculations néo-platoniciennes, grâce à une exégèse complaisante, supplantent les vieilles mythologies. Elles transforment notamment le culte du Soleil, qui de plus en plus «tend à absorber en lui ou à se subordonner toutes les autres divinités de l'ancien Olympe[6]». JULIEN s'en fait le théologien et le protecteur[7]. Toutefois, comme un héritage intan-

Vitae, édit. BOISSONNADE (Didot), in-4°, Paris, 1849, p. 472. — Cf. LUCIUS, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche*, in-8°, Leipzig, 1904, p. 326.

[1] HIEROCLES, d'après PORPHYRE, dans MACARIUS MAG., *Ἀποκριτικός*, l. IV, c. XXI, «*μιμούμενοι τὰς κατασευὰς τῶν ναῶν μεγίστους οἴκους οἰκοδομοῦσιν . . .*» édit. BLONDEL, p. 201. — Comparer saint AUGUSTIN, *Epist.* CII, qu. III, no. 16, *PL*, t. XXXIII, col. 376. — JULIEN va plus loin encore: les chrétiens d'après lui n'ont fait que prendre aux juifs et aux païens ce que les uns et les autres avaient de répréhensible, aux juifs leur athéisme, aux grecs leur lâcheté de vie: «*τὴν ἀθεότητα μὲν ἐκ τῆς Ἰουδαϊκῆς ραδιουργίας, φαῦλον δὲ καὶ ἐπισεσυρμένον βίον ἐκ τῆς παρ' ἡμῖν ραθυμίας καὶ τρυφαιότητος*», dans saint CYRILLE, *Contra Jul.*, l. III, *PG*, t. LXXVI, col. 565. — Cf. l. V, col. 733.

[2] *Sacrificia (Gentium)*, dit FAUSTUS, *vertitis in agapes, idola in martyres, quos votis similibus colitis: defunctorum umbras vino placatis et dapibus; solemnes Gentium dies cum ipsis celebratis, ut calendas et solstitia. De vita certe mutastis nihil. Estis sane schisma a matrice sua diversum nihil habens nisi conventum . . .* dans saint AUGUSTIN, *Contra Faust.*, l. XX, c. IV, *PL*, t. XLII, col. 370.

[3] *Prope ritum gentilium videmus*, disait l'hérétique VIGILANTIUS, *sub praetextu religionis introductum in ecclesiis, sole adhuc fulgente, moles cereorum accendi et ubicumque pulvisculum nescio quod in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant . . .* dans saint JEROME, *Contra Vigil.*, no. 4, *PL*, t. XXXIII, col. 342. — *Idololatras appellas huiusmodi homines . . ., ibid.*, no. 7, col. 345. — *Epist.* CIX, no. 1, *PL*, t. XXII, col. 907. — Cf. LUCIUS, *op. cit.*, p. 329.

[4] NAUCK, *Porphyrii opuscula sel.*, p. 273 sq.; sur ses sources, *ibid.*, p. XVII.

[5] Sur la concurrence de JULIEN, à l'égard de l'Eglise, FR. CUMONT, *Les relig. orient.*, p. XII; G. BOISSIER, *La fin du paganisme*[5], in-12°, Paris, 1907, t. I, p. 117 sq.; P. ALLARD, *Julien l'Ap.*, t. II, p. 177 sq. — Voir en particulier la lettre de JULIEN à ARSACE, dans SOZOMENE, *Hist. ecclés.*, l. V, c. XVI, *PG*, t. LXVII, col. 1261 sq.; HERTLEIN, *Juliani op.*, t. I, p. 552; sa lettre à un pontife, dégagée par PETAU du discours à THEMISTIUS, *ibid.*, p. 71 sq., et sa lettre à THEODORE, p. 585 sq.

[6] FR. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain*, in-4°, Paris, 1909, p. I (extrait de *Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XII, p. 11); cf. GRUPPE, *Griech. Mythologie*, p. 1466 sq.

[7] Voir surtout son *Discours sur le Roi Soleil*, HERTLEIN, *op. cit.*, *Orat.* V, cf. MACROBE, *Saturnales*, l. I, c. XVII—XXIII. — «Tout le paganisme, dit M. P. ALLARD, vient ainsi aboutir

gible, elles maintiennent la pluralité des dieux secondaires, le syncrétisme et son universelle tolérance.

Contre ces doctrines se concentre, surtout à partir du IVe siècle, l'effort de la controverse chrétienne.

D. — Ecrivains ecclésiastiques. — § 27. Auteurs principaux: EUSEBE, saint CYRILLE, THEODORET, saint GREGOIRE de Nazianze, ARNOBE, LACTANCE, saint AUGUSTIN. § 28. Leur critique de l'allégorisme. § 29. Critique de la tolérance. § 30. Réponse à l'objection tirée des analogies religieuses: diversité du fait des intentions. § 31. Causes diverses de ces ressemblances: la «condescendance divine», l'unité de la nature humaine et son «affinité» avec Dieu. § 32. La «vraie religion» aussi vieille que le monde. § 33. Transcendance du Mosaïsme et du Christianisme. § 34. Vues sur l'évolution religieuse de l'humanité.

27° Ses champions principaux sont, parmi les Alexandrins, saint ATHANASE (c. 295—373) et saint CYRILLE († 444), parmi les Syriens, EUSEBE de Césarée (c. 260—265 à c. 340) et les écrivains de l'école d'Antioche, notamment saint JEAN CHRYSOSTOME (c. 344—407) et THEODORET (c. 386—393 à c. 457—458); chez les Cappadociens, saint BASILE (c. 329—379), saint GREGOIRE de Nysse, son frère († 394) et saint GREGOIRE de Nazianze (c. 329 à 369—390); dans l'antique Salamine, saint EPIPHANE (c. 367—403); enfin l'énigmatique MACARIUS MAGNES, sur l'âge et sur la patrie duquel les avis sont partagés. En Occident, il faut citer surtout le rhéteur ARNOBE († c. 327), son disciple LACTANCE († c. 340) et FIRMICUS MATERNUS, dont l'activité se place vers 347, tous trois originaires d'Afrique et rappelant par leur manière celle de TERTULLIEN; un peu plus tard enfin saint AMBROISE (c. 340—397), saint JEROME (c. 340—342 à 420) et saint AUGUSTIN (354—430).

La valeur de ces écrivains est évidemment fort inégale, mais les plus médiocres d'entre eux, comme ARNOBE et FIRMICUS MATERNUS, présentent cependant, par l'abondance des renseignements qu'ils nous ont gardés, un réel intérêt. Les plus importants, par la richesse de l'érudition et par l'effort de synthèse dont témoignent leurs écrits, sont EUSEBE, LACTANCE et saint AUGUSTIN.

28° Attentifs à profiter de toutes les concessions de leurs adversaires, ils sont d'accord avec eux, pour attribuer à l'instigation des mauvais anges les pratiques dégradantes du paganisme, mais ils vont plus loin, et dénoncent comme leur œuvre l'introduction du polythéisme lui-même. Toutefois la thèse des anges fornicateurs, à peu d'exceptions près, disparaît du monde oriental. En Occident, saint PHILASTRIUS, vers 383, la considère comme hérétique[1].

Ils condamnent l'allégorisme, dont l'arbitraire apparaît à leurs yeux si manifeste, en présence des interprétations discordantes d'un CORNUTUS, d'un PLUTARQUE, d'un PORPHYRE, d'un JULIEN[2]. Avec prédilection, au contraire, ils

---

et se concentrer dans une immense équivoque, où chacun, selon ses goûts et ses tendances, voit ce qu'il veut, l'esprit ou la matière, et qui se concilie à la fois avec les aspirations élevées d'une élite parmi les païens et avec les grossiers instincts de la foule», *Julien*, t. I, p. 17 sq.

[1] *De Haeresibus*, c. CVIII, *PL*, t. XII, col. 1224 sq.; édit. MARX, *CSEL*, t. XXXVIII, p. 69 sq.

[2] Voir, par exemple, EUSEBE, *Prépar. évang.*, l. I—IV *passim*, spécialement, l. II, c. VI, *PG*, t. XXI, col. 140 sq.: «*Τῶν νέων ἐστι ταῦτα σοφίσματα, μηδ' ὄναρ τῶν παλαιῶν εἰς ἐνθύμησιν ἐλθόντα...*»; l. III, c. VII, col. 181; cf. col. 153. — Saint GREGOIRE de Naz., *Orat.* XXXI, c. XVI, *PG*, t. XXXVI, col. 152. — ARNOBE, *Adv. Gent.*, l. V, c. XXXII sq., *PL*, t. V, col. 1147 sq. —

acceptent les assertions des exégètes evhémérisants[1]. L'opposition des légendes locales, la multiplicité des dieux de même nom, les détails très réalistes de l'histoire des dieux et les témoignages qu'on en exhibe dans les temples s'expliquent bien mieux, leur semble-t-il, par la divinisation indépendante d'hommes distincts, que par les subtilités exégétiques du Stoïcisme et du Néo-platonisme. Avec complaisance, ils reproduisent ces listes vulgarisées par Varron, Ciceron, Ampelius et bien d'autres: trois Jupiter, trois groupes de Dioscures, cinq Minerve, trois Cupidon...[2]. Malheureusement, pas plus que les érudits dont ils s'inspirent, ils ne tentent un effort vraiment critique pour démêler l'écheveau de ces légendes et pour dégager les éléments historiques qu'elles peuvent recéler[2].

29° Sur le terrain pratique, à l'égard de l'universelle tolérance que prônait le paganisme, ils s'inspirent de l'exclusivisme juif et évangélique, et stigmatisent comme une lâcheté la conduite des philosophes qui se conforment aux pratiques superstitieuses de la foule, bien que leur conscience leur en ait révélé l'inanité[3].

Sous ces divers rapports, l'opposition catholique à la mentalité syncrétiste qui prédomine au IV^e^ et V^e^ siècle est aussi rigoureuse qu'elle peut l'être.

30° Les écrivains ecclésiastiques n'en étaient que plus obligés de répondre aux objections pressantes que le Néo-platonisme tirait des analogies religieuses.

Lactance, *Div. inst.*, l. I, c. XII, XVII, *PL*, t. VI, col. 185, 186, 204; édit. Brandt, *CSEL*, t. XIX, p. 48 sq., 63 sq. — Saint Augustin, *De cons. evang.*, l. I, c. XXIII sq., *PL*, t. XXXIV, col. 1056 sq. (Weihrich, *CSEL*, t. XLIII, p. 29 sq.); *Epist.* CII, qu., III, no. 20, *PL*, t. XXXIII, col. 378 (A. Goldbacher, *CSEL*, t. XXXIV, p. 561 sq.); *De civ. Dei*, l. VII, c. XXVII, *PL*, t. XLI, col. 217 (E. Hoffmann, *CSEL*, t. XL^a^, p. 341 sq); *Contra Faust.*, l. XII, c. XL, *PL*, t. XLII, col. 274...

[1] Lactance seul paraît avoir lu Evhemere (dans la traduction d'Ennius), *Div. inst.*, l. I, c. XIV, *PL*, t. VI, col. 190; Brandt, p. 53. Les autres utilisent surtout Ciceron, Varron et Diodore.

[2] Arnobe, *Adv. Gent.*, l. IV, c. XIV sq., *PL*, t. V, col. 1028 sq.; Lactance, *Div. inst.*, l. I, c. XI, *PL*, t. VI, col. 179; Firmicus Maternus, *De errore profan. relig.*, c. XVII, *PL*, t. X, col. 1018; édit. Halm, c. XVI, *CSEL*, t. II, p. 99; saint Augustin, *De civ. Dei*, l. XVIII, c. XII, *PL*, t. XLI, col. 569; *CSEL*, t. XL^b^, p. 282.

[3] Saint Athanase, *Or. contra Gent.*, 10, *PG*, t. XXV, col. 24; Eusebe, *Prép. évang.*, l. II, c. VI, *PG*, t. XXI, col. 141. — *Nimirum Socratis carcerem times*, dit Lactance s'adressant à Ciceron, *ideoque patrocinium veritatis suscipere non audes*; *Div. inst.*, l. II, c. III, *PL*, t. VI, col. 264; édit. S. Brandt, *CSEL*, t. XIX, p. 104; l. II, c. VII, col. 285 sq. (Brandt, p. 122 sq.). — A l'encontre de ceux qui prétendent qu'il faut s'en remettre à la tradition, il proclame la nécessité d'une critique personnelle, l. II, c. VIII, col. 287 (Brandt, p. 124 sq.); l. II, c. XX, col. 346 (Brandt, p. 176); et le devoir de professer la vérité jusqu'au martyre, l. V, c. XX, col. 615 sq. (Brandt, p. 465 sq.). — Voir la réponse de saint Ambroise au plaidoyer de Symmaque (supra, § 24, fin.) pour l'autel de la Victoire, *Epist.* XVIII, *PL*, t. XVI, col. 971 sq.; cf. *Epist.* XVII, col. 961 sq.; sur le même sujet, Prudence, *Contra Symm.*, l. II, p. 809 sq., *PL*, t. LX, col. 245 sq. — *Quid sibi vult*, écrit saint Augustin, *ista non poetica, sed plane mimica varietas, deos secundum philosophos in libris quaerere, secundum poetas in templis adorare? De cons. evang.*, l. I, c. XXIII, no. 31, *PL*, t. XXXIV, col. 1056; édit. Weihrich, *CSEL*, t. XLIII, p. 30. — *Quod si hoc unum tantum vitium christiana disciplina sanatum videremus, ineffabili laude praedicandam esse neminem negare oporteret*; saint Augustin, *De vera relig.*, c. V, no. 8, *ibid.*, p. 126; cf. c. I, no. 1, col. 123...

Ces analogies, ils les réduisent; ils les expliquent; ils s'appliquent enfin à montrer comment elles laissent intacte la transcendance de la religion chrétienne.

Et d'abord, ils s'accordent à rejeter, parce qu'injustifiables au regard de l'orthodoxie, certains usages païens que des néophytes ignorants prétendaient maintenir[1] et protestent dès lors qu'on ne peut en justice reprocher à l'Eglise des superstitions qu'officiellement elle réprouve[2].

Par contre, lorsque PORPHYRE, JULIEN ou HIEROCLES s'obstinent, par exemple, à prétendre que le culte des anges et des saints correspond à celui des dieux secondaires du paganisme, ils leur font observer qu'anges et saints ne cessent d'être considérés par le Catholicisme comme des *créatures*, infiniment distantes du dieu unique, et qu'à nul égard par conséquent on ne peut les mettre en parallèle avec des dieux *émanés* de la substance divine. Le culte qu'on rend à ces protecteurs, suivant une distinction qui deviendra classique, est un hommage de *dulie*, comme celui que tout inférieur rend à un supérieur, ce n'est nullement un culte de *latrie*, réservé qu'il est à la divinité. La parité que l'on prétend établir est donc fantaisiste[3].

De manière générale, ils font valoir le principe qu'ORIGENE[4] avait dégagé avec tant de netteté et dont la solution précédente n'est après tout qu'une application: c'est l'intention, affirment-ils, qui donne aux actes humains leur sens véritable; la similitude extérieure est donc sans importance, lorsque les dogmes qui inspirent la conduite sont différents[5]. En conséquence, ils prennent soin de rassurer les fidèles que pourraient troubler ces accusations de

---

[1] Saint AUGUSTIN, *In Joan. tr.* CXXII, no. 7, *PL*, t. XXXV, col. 1962.

[2] *Nolite mihi colligere professores nominis christiani nec professionis suae vim aut scientes, aut exhibentes... Aliquando Ecclesiae catholicae maledicere desinatis, vituperando mores hominum quos et condemnat et quos cotidie tanquam malos filios corrigere studet...*; saint AUGUSTIN, *De moribus Eccles.*, c. XXXIV, no. 75, 76, *PL*, t. XXXII, col. 1342; *Contra Faust.*, l. XX, c. XXIII, t. XLII, col. 388...

[3] *Δουλεία debetur Deo tanquam domino, λατρεία vero nonnisi Deo tanquam Deo*; saint AUGUSTIN, *Quaest. in Heptat.*, l. II, q. XCIV, *PL*, t. XXXIV, col. 631; cf. l. I, q. LXI, col. 564. — En application de cette distinction, *De civ. Dei*, l. X, c. I, no. 2, t. XLI, col. 278; l. XXII, c. X, col. 772; *Epist.* CII, q. III, no. 20, t. XXXIII, col. 378 et spécialement *Contra Faust.*, l. XX, c. XXI, t. XLII, col. 384 sq.

[4] Voir plus haut, § 19.

[5] *Sicut non ideo contemnenda vel detestanda est virginitas sanctimonialium, quia et vestales virgines fuerunt, sic non ideo reprehendenda sacrificia patrum [scl. patriarcharum], quia sunt et sacrificia gentium, quia sicut inter illas virginitates multum distat, quamvis nihil aliud distet, nisi quae cui voveatur ac reddatur, sic inter sacrificia paganorum et Hebraeorum multum distat, eo ipso quod hoc solum distat, quae cui sint immolata et oblata...*; saint AUGUSTIN, *Contra Faust*, l. XX, c. XXI, *PL*, t. XLII, col. 386. — *Etsi usus quarundam rerum similis videtur nobis esse cum gentibus... longe tamen aliter his rebus utitur qui ad alium finem usum earum refert*; *ibid.*, c. XXXIII, col. 387. *Quapropter qui christianas Litteras utriusque Testamenti sciunt, non hoc culpant in sacrilegis ritibus paganorum, quod construant templa et instituant sacerdotia et faciant sacrificia, sed quod haec idolis et daemoniis exhibeant*; *Epist.*, CII, q. III, no. 18 sq., *PL*, t. XXXIII, col. 377; édit. GOLDBACHER, *CSEL*, t. XXXIV, p. 559 sq.

Saint JEROME écrit de même: *Illud fiebat idolis et idcirco detestandum est; hoc fit martyribus et idcirco recipiendum est*; *Contra Vigil.*, no. 7, *PL*, t. XXIII, col. 346; cf. saint LEON, *De jejunio Pent. Serm.* II, c. II, *PL*, t. LIV, col. 419.

paganisme. «Si vous ne croyez pas ce que croient les gentils, leur dit saint AUGUSTIN, si vous n'espérez pas ce qu'ils espèrent, si vous n'aimez pas ce qu'ils aiment... vous êtes séparés de la gentilité. Ne vous inquiétez pas de leur être mêlés par le corps, quand les esprits sont si séparés[1].»

31° Ils ne se refusent pas d'ailleurs, le cas échéant, à reconnaître, sinon des emprunts proprement dits de l'Eglise ou de la Synagogue au paganisme, du moins une certaine influence des liturgies ethniques sur celle de la «vraie religion». On les voit, en effet, tandis qu'ils délaissent presque complètement la thèse du plagiat[2], faire une place parfois très large à celle de la «condescendance». L'école d'Antioche en particulier, que recommandent en général une exégèse plus sobre et un souci plus marqué de l'histoire, se distingue à cet égard, notamment avec saint JEAN CHRYSOSTOME, par la netteté de ses affirmations. Parmi les Pères Cappadociens, saint GREGOIRE de Nazianze la développe en des pages remarquables, que nous aurons bientôt l'occasion de résumer. On la relève aussi, parmi les Pères Latins, chez saint AUGUSTIN et chez saint JEROME[3].

A côté de cette économie prudente de la Providence, ces auteurs indiquent, comme leurs devanciers, une raison plus intime, propre à expliquer au moins des analogies plus générales de dogmes et de rites: c'est l'unité de la nature humaine, capable d'atteindre par elle-même aux «notions communes» et portée à exprimer ses convictions par des actes symboliques forcément assez semblables[4].

Leur analyse se fait plus profonde encore. D'accord avec les spéculations de PYTHAGORE, de PLATON et de ZENON, mais sans admettre le panthéisme plus ou moins explicite qui d'après eux les vicie, ils s'en vont chercher dans l'affinité de nature, *συγγένεια*, qui existe forcément entre le Créateur et la créature, entre le prototype infini et ses images imparfaites, la raison du mouvement spontané qui porte l'âme vers les choses divines[5]. «Vous nous

---

Certains écrivains, en citant ces réponses, s'en raillent, comme si elle revenaient à dire: «C'est criticable chez les autres, mais louable chez nous». — Il est aisé de voir que leur portée est tout autre, mais il est juste d'observer qu'elles présupposent la licéité du culte extérieur et ne peuvent par conséquent satisfaire des philosophes au jugement desquels toute pratique rituelle est condamnable.

[1] *Si non credis quod credunt gentes, non speras quod sperant gentes, non amas quod amant gentes... separaris de gentibus. Non te terreat commixtio corporalis in tanta separatione mentis*; saint AUGUSTIN, *Sermo de kalend.*, c. II, no. 2, *PL*, t. XXXVIII, col. 1025.

[2] ARNOBE et FIRMICUS MATERNUS mis à part, de qui l'autorité dans l'Eglise est fort restreinte, on ne la signale guère, que chez EUSEBE de Césarée, saint CYRILLE d'Alexandrie et saint AMBROISE. Ce dernier s'est laissé entraîner, semble-t-il, par PHILON, CYRILLE par CLEMENT d'Alexandrie, EUSEBE par les érudits juifs et les apologistes du II[e] siècle, qu'il a compilés sans les critiquer suffisamment.

[3] Sur les antécédents de cette théorie, voir plus haut, § 10 et 13; pour saint GREGOIRE de Naz., voir § 34 et, pour une étude d'ensemble, Recherches de science relig., 1920, t. X, p. 197—221.

[4] Voir plus haut, §. 17.

[5] *Ex ipsa ratione ac prudentia intelligitur esse quaedam in homine ac Deo similitudo.. Cum [religio] in hominem solum cadit, profecto testatur id affectare nos, id desiderare, id colere quod nobis familiare, quod proximum sit futurum... Cum autem sapientia [i. e. ratio perfecta,* cf. l. III, c. X*]... soli homini data est... apparet animam non interire... sed manere in sempiternum, quia Deum, qui sempiternus est, et quaerit et diligit, ipsa cogente natura,*

avez fait pour vous [,Seigneur], dit saint AUGUSTIN dans un texte souvent cité, et notre âme est dans le malaise, jusqu'à ce qu'elle se repose en vous[1].»

Signaler cette racine du sentiment religieux, ce n'était nullement, comme tels héritiers de PLOTIN, réduire les convictions religieuses à n'être qu'une expérience irraisonnée; c'était indiquer seulement l'expérience fondamentale qui leur semblait porter les consciences à agréer l'idée religieuse et, sous quelque forme qu'on l'exprime, pure ou mêlée d'erreur, assurer pour autant le succès de toutes les religions.

32° Ces principes admis, il était logique de reconnaître que la «vraie religion», du moins quant à certains éléments primordiaux, avait préexisté à la révélation évangélique: le *nom* de Christianisme est récent, la *chose* aussi ancienne que le monde. «La réalité que l'on nomme aujourd'hui religion chrétienne, dit encore l'évêque d'Hippone, se trouvait chez les anciens; elle n'a pas cessé d'être, depuis l'origine du genre humain, jusqu'à ce que le Christ vînt en chair, époque où la vraie religion, déjà existante, a commencé à s'appeler chrétienne[2].»

33° Quant aux preuves qui, malgré des analogies multiples, soit spontanées, soit tolérées par «condescendance», soit recherchées dans un dessein de concurrence, manifestent à leur avis la supériorité ou plutôt la vérité exclusive de la foi mosaïque et de la foi chrétienne, les écrivains catholiques les demandent, comme leurs devanciers, aux miracles et aux prophéties consignées

---

sentiens vel unde orta sit vel quo reversura; LACTANCE, *Div. inst.*, l. VII, c. IX, *PL*, t. VI, col. 765 sq; édit. BRANDT, *CSEL*, t. XIX, p. 612 sq. — Dans la dernière partie du texte, l'auteur s'appuie sur les doctrines néo-platoniciennes du *Poimandres*, dans la première sur le Stoïcisme, par l'intermédiaire de CICERON. Il est curieux de le voir retrouver (s'il ne s'en inspire) les paroles presque textuelles de SENEQUE: *Non aliena via* (al.: *aliena vi*) *ad summa nititur. Magnus erat labor in caelum ire: redit! In hoc iter [animus] natus est. Ad Lucil., ep.* XCII, no. 28, 29; édit. LEMAIRE, t. XCV, p. 64. Mais le panthéisme est explicite chez SENEQUE: *[Mens] Dei pars est*; *ibid.*; cf. *ep.* CXX, no. 14, 15, p. 321.

[1] *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*; *Confess.*, l. I, c. I, no. 1, *PL*, t. XXXII, col. 661, P. KNOELL, *CSEL*, t. XXXIII[a], p. 1). — Comparer PLOTIN, *Enn.* VI, l. IX, c. VIII, 767 sq., édit. CREUZER, t. II, p. 1403 sq. — *Satis ostendis quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem, quidquid te minus est ac per hoc nec ipsa sibi*; *Confess.*, l. XIII, c. VIII, no. 9, *ibid.*, col. 848 (P. KNOELL, *l. c.*, p. 350).

[2] *Retract.*, l. I, c. XIII, no. 3, *PL*, t. XXXII, col. 603 (édit. P. KNOELL, *CSEL*, t. XXXVI, p. 58); voir le passage visé par cette correction, *De vera relig.*, c. X, no. 9, *PL*, t. XXXIV, col. 131. — Indifférentistes et syncrétistes pouvaient s'autoriser de pareilles déclarations. Ainsi TYNDALL a-t-il choisi ce texte comme épigraphe de son livre, *Christianity as old as the creation*, in-4°, Londres, 1730, et M. MUELLER l'a cité dans le même esprit, *Essais sur l'hist. des relig.*[3], préf., p. VII. — Prévoyant cet abus, saint AUGUSTIN a pris soin de noter ailleurs, que nul ne pouvait avoir part au salut sans la médiation du Christ, donc sans avoir de lui une certaine connaissance. Cf. *Epist.* CII, quaest. II, no. 12, *PL*, t. XXXIII, col. 374 (GOLDBACHER, *CSEL*, t. XXXIV, p. 554); *De civ. Dei*, l. X, c. XXXII, *PL*, t. XLI, col. 312 sq. (HOFFMANN, *CSEL*, t. XL[a], p. 503 sq.). Il s'est reproché, dans ses *Rétract.*, une expression ambigüe, pouvant donner à penser, qu'il existe une autre voie que Jésus-Christ, pour aller à Dieu: *Vitanda erat haec offensio aurium religiosarum*; l. I, c. IV, no. 3, *PL*, t. XXXII, col. 590 (P. KNOELL, *CSEL*, t. XXXVI, p. 24). — EUSEBE, *Hist. eccles.*, l. I, c. I, *PG*, t. XX, col. 77 (édit. SCHWARTZ, t. I, p. 40), en affirmant aussi l'existence du Christianisme, depuis l'origine de l'humanité, a parlé avec moins de circonspection, lorsqu'il n'attribue aux justes des premiers âges, que des «notions communes».

dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Leurs adversaires admettent pleinement la valeur de pareils critères. Par là s'explique la lutte aiguë qui s'engage au IV^e^ siècle sur le terrain des Ecritures : Porphyre, Julien et Hierocles s'archarnent à les convaincre d'invraisemblance et de contradiction; Eusebe, Cyrille, Macarius Magnes, Jerome et Augustin s'évertuent à établir leur autorité. Comme cette première réponse ne semble pas encore suffisante, car ils n'osent pas dénier toute réalité aux événements merveilleux qu'invoque de son côté le paganisme, les apologistes chrétiens cherchent de plus à montrer les différences qui distinguent de part et d'autre ces prodiges, notamment la doctrine si opposée qu'ils appuient et l'efficacité pratique si inégale qu'ils ont eue, pour la réforme des mœurs[1].

Voici plus neuf à quelques égards. Au lieu de comparer les religions parties par parties, ils signalent des caractéristiques d'ensemble.

«Il est facile de montrer, écrit Lactance, que la vérité presque tout entière est répartie parmi les philosophes et les sectes. Pour nous, en effet, nous ne combattons pas la philosophie, comme le font d'ordinaire les Académiciens. Leur but à eux est de trouver des objections à toute proposition. C'est là plutôt plaisanter et se jouer. Nous enseignons, au contraire, qu'il n'a point existé de secte si dévoyée, ni de philosophe si vain, qu'il n'ait vu quelque parcelle de la vérité ... S'il s'était rencontré un homme capable de rassembler et de réduire en un corps [de doctrine] la vérité disséminée chez les individus et diffuse à travers les sectes, à coup sûr celui-là ne diffèrerait point de nous. Mais cela, nul ne le peut faire, à moins d'avoir l'expérience et la science du Vrai; or connaître la Vérité, cela n'appartient qu'à celui qui est enseigné de Dieu[2]». Ainsi, aux yeux de Lactance, le propre du Christianisme n'est point de n'avoir *nulle vérité en commun* avec la philosophie ou les religions profanes, mais de posséder *toutes les vérités, sans mélange d'erreur.*

Saint Augustin parle de même. Avant d'entrer dans l'Eglise, il avait été quelque temps séduit par le Néo-platonisme. Revenant plus tard sur cette période de sa vie, il lui semble reconnaître en cela une disposition miséricordieuse de la Providence. Dieu, pense-t-il, a voulu lui faire sentir, à l'usage, la différence qui existe entre concevoir un idéal de sainteté, comme Plotin, et savoir y conduire, comme Jesus-Christ. S'il n'avait connu le Néo-platonicisme qu'après sa conversion, il l'avoue, ces spéculations l'eûssent peut-être détourné de la vraie foi; tout au moins aurait-il cru qu'elles suffisaient à régler la vie[3]. Son expérience l'a détrompé. En conséquence, il n'a jamais hésité à reconnaître les mérites de ses adversaires et à louer le bien partout où il le rencontrait; par contre, au lieu de comparer fragment par fragment, il a opposé synthèse à synthèse, estimant que la valeur d'une pédagogie ne doit pas s'apprécier d'après l'une ou l'autre de ses règles et que la pensée d'un législateur, qui

---

[1] Sur ce sujet, qui demanderait une étude à part, voir les histoires de l'apologétique.

[2] *Divin. inst.*, l. VII, c. VII, *PL*, t. VI, col. 758 sq.; édit. Brandt, p. 606 sq. Les derniers mots du texte n'indiquent nullement que toute vérité soit venue par révélation, mais que la possession intégrale du vrai requiert une assistance spéciale de Dieu ... Sur le rôle que Lactance assigne à la raison, voir l. II, c. VIII, *ibid.*, col. 287 sq.; édit. Brandt, p. 124 sq.

[3] *Confess.*, l. VII, c. XX, *PL*, t. XXXII, col. 746 sq. (Knoell, *CSEL*, t. XXXIII, p. 165 sq.).

a tout ordonné en vue d'un but, se révèle seulement dans l'ensemble de ses dispositions. Il a conclu que le Néo-platonisme aboutissait à l'orgueil et il a montré que le Christianisme était tout entier fondé sur l'humilité[1].

A ces caractères, qui leur paraissent propres à manifester la supériorité du Christianisme, ces écrivains en ajoutent un autre que leurs contemporains pouvaient constater sans peine, si peu disposés qu'ils fûssent à en admettre la valeur: son intransigeance. Ils signalent dans cet exclusivisme, en même temps qu'une nécessité logique, indéniable dès qu'on admet l'existence de la Vérité, l'indice d'une force morale exceptionnelle, puisqu'aucune des autres religions n'a osé prendre parti pour Elle, seule contre tous[2].

34° Pareille intransigeance toutefois, chez le dernier venu de tous les cultes, donnait prise à des objections extrêmement graves et la perspicacité de ses adversaires ne pouvait manquer de les faire valoir. Pourquoi cette religion, présentée comme la voie unique du salut, était-elle apparue si tard? Pourquoi avait-elle été révélée à si peu de gens? Comment concilier le particularisme de la révélation mosaïque et le délai prolongé de l'Incarnation avec la bonté souveraine et la providence universelle de Dieu[3]?

Cette difficulté, à coup sûr, n'était pas exclusivement propre à la religion chrétienne. AUGUSTIN avait raison d'observer que toutes les religions nationales et toutes les réformes religieuses devaient la résoudre pour leur compte[4]. Mais à une époque où l'horizon de l'homme était limité à *son pays*, où ses dieux lui apparaissaient par conséquent comme les dieux de l'*Univers*, le problème ne se posait guère. Quand le syncrétisme eût assimilé les unes aux autres les divinités de chaque peuple et prononcé que la diversité des dogmes et des rites était chose indifférente, une solution fut trouvée. Le

---

[1] *Ibid.*; cf. *De civ. Dei*, l. X, c. XXIX, no. 2; l. XIV, c. XIII, no. 1, *PL*, t. XLI, col. 308 sq., 421 (édit. HOFFMANN, *CSEL*, t. XL[a], p. 497; t. XL[b], p. 32); cf. *Sermo* CCCLI, no. 4: *Humilitas, quae paene una disciplina christiana est*; *PL*, t. XXXIX, col. 1358. — Il est en effet aisé de concevoir quelle différence introduisent dans la mentalité religieuse, d'une part le panthéisme, qui fait de l'homme une partie de Dieu ou son émanation, d'autre part le dogme de la création, qui l'affirme librement produit *ex nihilo*.

Le lecteur verra sans peine l'intérêt que présente le cas d'AUGUSTIN pour éclairer certains cas de psychologie religieuse.

[2] *Unam esse ac simplicem sapientiam necesse est, quia quidquid est verum ac bonum, id perfectum esse non potest, nisi fuerit singulare*; LACTANCE, *Divin. inst.*, l. III, c. XV; l. IV, c. III sq.; *PL*, t. VI, col. 391, 453 sq.; édit. BRANDT, p. 221, 278 sq.

Saint ATHANASE, *De incarn. Verbi*, no. 53, *PG*, t. XXV, col. 189 sq. — *Nihil ergo restat*, écrit saint AUGUSTIN, *ut dicant cur huius Dei sacra recipere noluerint, nisi quia solum se coli voluerit...*; *De cons. evang.*, l. I, c. XVIII, *PL*, t. XXXIV, col. 1053 (édit. WEIHRICH, *CSEL*, t. XLIII, p. 24). — *Quis non sapiat, quis non sentiat illum [Deum] esse potius eligendum, qui istos coli tam publice prohibet, qui eorum simulacra everti iussit, praedixit, evertit, quam istos, quos ut ille non colatur iussisse nescimus, praedixisse non legimus, valuisse aliquid non videmus?... Ibid.*, c. XXI, col. 1055 (*CSEL*, t. XLIII, p. 28).

[3] Voir, à la suite de PORPHYRE, JULIEN l'Ap., dans saint CYRILLE, *Adv. Julian.*, l. III, *PG*, t. LXXVI, col. 652 sq., 661 sq.; HIEROCLES, sans doute, dans saint AUGUSTIN, *Epist.* CII, q. II, *PL*, t. XXXIII, col. 373 sq.; *CSEL*, t. XXXIV, p. 551 sq.; et les anonymes visés par l'AMBROSIASTER, *Quaest. Vet. Test.*, quaest. LXXXIII, *PL*, t. XXXV, col. 2276 sq.; et par THEODORET, *De Providentia orat.* X, *PG*, t. LXXXIII, col. 764.

[4] *Epist.* CII, q. II, no. 9, 13, *PL*, t. XXXIII, col. 373, 375; *CSEL*, t. XXXIV, p. 552, 555.

Christianisme toutefois, dans l'impossibilité de l'admettre, restait seul à la gêne. Pour présenter une réponse acceptable, il lui fallait tout d'abord préciser l'origine et la succession des diverses religions (faute de quoi toute affirmation de sa part eût été apriorisme pur) et assigner ensuite quelques raisons plausibles aux décrets divins qui avaient réglé ou permis cet ordre de choses. Bref, les objections des néo-platoniciens, comme l'avaient fait à l'âge précédent celles des gnostiques[1], l'obligeaient à aborder la difficile question de l'évolution religieuse, sous son double aspect historique et théologique.

Examinons, aussi brièvement qu'il se pourra, comment les écrivains ecclésiastiques l'ont résolue.

Du point de vue historique, leur originalité consiste uniquement à insérer dans le cadre de la Bible les données de la science profane, c'est-à-dire les assertions, souvent fort criticables, de Manethon, de Berose, d'Alexandre Polyhistor, de Diodore de Sicile, de Varron et de leurs émules.

Après les synchronismes tentés à l'âge précédent par Clement d'Alexandrie[2] et Jules l'Africain[3], cette tâche est abordée spécialement, dans la période présente, par Eusebe de Césarée, dans sa *Chronique*[4], par saint Augustin, dans sa *Cité de Dieu*[5] et par Paul Orose[6] dans ses *Histoires*.

Dans l'ensemble, ils sont d'accord avec les auteurs païens pour admettre une dégénérescence croissante des religions ethniques[7]. Cette thèse était logique chez philosophes platoniciens, pythagoriciens, stoïciens et néo-platoniciens, qui prétendaient réformer les cultes populaires. Par ailleurs, elle s'accordait pleinement avec l'enseignement de la *Genèse*, qui présentait le premier homme en relation directe avec Dieu, et avec celui de la *Sagesse*, qui précisait les causes du polythéisme[8].

Quant à l'explication philosophique de l'histoire, la pensée des Pères est flottante et l'on ne saurait s'en étonner: pour oser présenter une réponse comme péremptoire, il leur eût fallu se tenir assurés d'avoir déchiffré pleinement les plans de Dieu. Saint Augustin, le plus pénétrant de tous, est à quelques égards le plus réservé. A ses adversaires, qui admettent tous le

[1] Voir plus haut, § 13.

[2] *Strom.*, l. I, c. XXI, *PG*, t. VIII, col. 820 sq.

[3] Dans sa *Chronographie*. — Fragments recueillis dans *PG*, t. X, col. 63 sq.; Routh, *Reliquiae sacrae* [2], t. II, p. 238 sq.

[4] *PG*, t. XIX, col. 99 sq.; J. Karst, *Die Chronik des Euseb. aus dem Armenischen übersetzt (GCS)*, in-8°, Leipzig, 1911; cf. A. Schoene, *Die Weltchronik des Euseb. in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus*, in-8°, Berlin, 1900.

[5] *PL*, t. XLI; *CSEL*, t. XL; sur le livre et ses sources voir *DTC*, t. I, col. 2291.

[6] *PL*, t. XXXI, col. 663 sq.

[7] Aucune tradition ferme n'existe parmi les écrivains ecclésiastiques sur l'époque précise à laquelle commence le polythéisme et sur l'ordre dans lequel se sont succédé les diverses formes de l'idolâtrie. On trouvera un dépouillement de textes assez riche, dans F.-X. Kortleitner, *De polytheismi origine quae sit doctrina SS. Litter. Patrumque Ecclesiae*, in-8°, Insbruck, 1911.

[8] *Sap.* XIII sq.; cf. *Ad Rom.*, I, 18 sq.

dogme de la Providence, il fait observer que le soin de déterminer la législation appropriée à chaque époque dépasse la sagesse humaine[1].

Sous bénéfice de cette réserve, AUGUSTIN lui-même et quelques écrivains de cette période, ont exposé cependant leurs conceptions personnelles.

Et d'abord, pourquoi la révélation chrétienne (et toute proportion gardée, pourquoi la révélation mosaïque) a-t-elle été si tardive? Dieu n'eût-il pas pu, soit à l'origine, soit au moins plus tôt, manifester à l'humanité les dogmes et les rites qu'il a de fait réservés pour les temps de MOÏSE et de JESUS-CHRIST?

Au jugement d'EUSEBE, on ne pouvait proposer à l'humanité la loi du CHRIST, avant que ses mœurs bestiales n'aient été insensiblement corrigées par MOÏSE et par les Prophètes[2].

Saint GREGOIRE de Nazianze, en des pages d'une psychologie d'autant plus remarquable que les exemples en sont plus rares dans l'antiquité, reprend la même idée, dont il poursuit l'application jusqu'aux développements du dogme chrétien lui-même. Dieu, pense-t-il, s'est accommodé à la faiblesse de l'homme; il n'a pas voulu le conduire de vive force, en lui imposant des changements trop brusques et des dogmes sans amorce dans le passé, car ce qui est obtenu par violence n'est pas durable, «*τὸ γὰρ ἀκούσιον οὐδὲ μόνιμον*». Au lieu d'agir comme un tyran, il a préféré procéder comme un pédagogue et un médecin, «*παιδαγωγικῶς τε καὶ ἰατρικῶς*». En conséquence, à chaque stade de sa révélation, il a supprimé quelque partie des usages antiques et concédé quelque chose de ce qui charmait un peuple grossier, «*τὸ μὲν ὑφαιρεῖ τῶν πατρίων, τὸ δὲ συγχωρεῖ, μικρόν τι τῶν πρὸς ἡδονὴν ἐνδιδούς*», afin que ce peuple, insensiblement transformé, en vînt quelque jour à agréer des réformes plus radicales, bref à

---

[1] *Quid cuique tempori aptum et opportunum sit humanum consilium praetergreditur*; *Epist.* CII, quaest. II, no. 13. *PL*, t. XXXIII, col. 575 (*CSEL*, t. XXXIII, p. 555); *Epist.* CXXXVIII, c. I, no. 8, *ibid.*, col. 528 (*CSEL*, t. XLIV, p. 133). — *Cuius [verae religionis] notitia ad quoscumque iam venit et ad quoscumque ventura est, nec debuit, nec debebit [divinae miserationi] dici: Quare modo? et Quare sero?, quoniam mittentis consilium non est humano ingenio penetrabile*; *De civ. Dei*, l. X, c. XXXII, no. 2, *PL*, t. XLI, col. 313 (*CSEL*, t. XL², p. 505). — Cf. CYRILLE D'ALEX. (citant *Is.* LX, 12, 13), *Adv. Julian.*, l. III, *PG*, t. LXXVI, col. 665 sq....; saint JEROME, *Epist.* CXXXIII, no. 9, *PL*, t. XXII, col. 1158; THEODORET, *Graec. aff. cur., serm.* VI, *PG*, t. LXXXIII, col. 988...

[2] *Démonstr. évang.*, l. VIII, prooem., *PG*, t. XXII, col. 569 sq. (édit. HEIKEL, *GCS, Eusebius*, t. VI, p. 349 sq.). Il importe toutefois d'observer qu'à ses yeux cette bestialité n'est nullement un héritage de l'humanité primitive, mais la suite d'une dégénérescence, *κατάπτωσις*, qu'il estime confirmée par les témoignages de PLATON, de DIODORE, et de PORPHYRE, *Prépar. évang.*, l. I, c. IX, *PG*, t. XXI, col. 64 sq.; l. II, c. VI, col. 140 sq.; *Dém. évang.*, l. IV, c. IX, *l. c.*, col. 273 (HEIKEL, *op. cit.*, p. 163). — Les patriarches au contraire et même, hors du peuple juif, tous les «amis de Dieu», comme Melchisédech et Job, ont vécu «selon l'Evangile», *Dém. évang.*, l. I, c. VI, *l. c.*, col. 49 sq. (HEIKEL, p. 23 sq.), si bien que le Nouveau Testament à certains égards est moins une nouveauté qu'une rénovation, «*ὥστε ὁμοῦ καὶ παλαιὰν αὐτὴν εἶναι καὶ νέαν*», *ibid.*, col. 56 (HEIKEL, p. 27).

Les explications D'EUSEBE sont d'ailleurs peu cohérentes: dans *Dém. évang.*, l. IV, c. X, le Christ vient en personne, parce que les remèdes antérieurs ont été insuffisants «*οὐδὲν ἔσθενεν*»; l. VIII, prooem., il vient parce que l'effet de ces rèmedes commence à se faire sentir, «*ἠμερῶτο τῶν πολλῶν τὰ φρονήματα...*»

condescendre à la suppression de ce qu'on lui avait concédé par condescendance, «*τὸ συγχωρηθὲν συνεχώρησαν*»[1].

Ces lignes rappellent les réflexions de saint Irenee, citées plus haut[2], mais l'expression plus nuancée, les exemples plus détaillés que propose saint Gregoire, témoignent d'une pensée plus mûre. Le premier toutefois avait le mérite d'envisager expressément l'humanité primitive; le second prend pour point de départ l'état d'Israël à l'époque mosaïque. On peut conjecturer que, pour des âges antérieurs, il eût estimé aussi intempestive et partant peu durable une économie aussi accomplie que celle du Nouveau Testament; du moins ne le dit-il pas explicitement.

Theodoret explique de manière plus précise, que Dieu a donné à Adam et Eve les préceptes rudimentaires qui convenaient à leur état d'enfance[3], qu'il a perfectionné ses lois, à mesure que notre race se multipliait et pris soin d'instruire les gentils par l'intermédiaire d'Israël.

Saint Augustin est plus sobre. Il se contente d'affirmer que l'évolution religieuse du peuple choisi a été dans l'ensemble analogue à celle qui amène l'individu de l'enfance à la pleine maturité[4].

Par contre le côté théologique de la question a provoqué de la part du même auteur des explications plus approfondies.

Comment concevoir, objecte-t-on, que Dieu, père de tous les hommes, se soit intéressé aux seuls juifs et aux seuls chrétiens, leurs héritiers? — Augustin ne va pas jusqu'à dire, comme saint Justin, que tels philosophes ont été chrétiens avant le Christ et sont sauvés: les cas individuels lui semblent sans doute constituer un mystère impénétrable. Il ne se contente pas non plus d'affirmer, comme ses devanciers, que Dieu a ménagé à tous la connaissance facile, innée en quelque sorte, de son existence et des préceptes moraux les plus importants. Cette réponse en effet est inefficace, si l'on estime que la *connaissance naturelle* de ces vérités est insuffisante et qu'on n'est point sauvé sans *la foi*. Appuyé sur la Bible, il explique que l'élection des juifs comme *nation* privilégiée, dépositaire des promesses divines, est compatible avec celle d'*individus* au sein des gentils: bien qu'il n'y ait eu qu'*un peuple élu*, il s'est rencontré, dit-il, *des élus* au sein de tous les peuples. Sans nuire aux prérogatives d'Israël, Dieu à suscité des prophètes même parmi les infidèles et à leur défaut, les mauvais anges, en transmettant à leurs adorateurs certains dogmes révélés, ont pu contribuer à répandre parmi les païens les vérités

---

[1] *Orat.* XXXI, c. XXV sq., *PG*, t. XXXVI, col. 160 sq.

[2] Voir § 13.

[3] «*Διὰ τοῦτο μόνον λαμβάνει [ὁ Ἀδὰμ] τὸν περὶ τοῦ φυτοῦ νόμον, νηπίωδη τινὰ καὶ βρέφεσιν ἀρτιτόκοις ἁρμόττοντα*», *De providentia, Orat.* X, *PG*, t. LXXXIII, col. 764 sq.; cf. *Haeretic. fabular. compend.*, l. V, c. XVII, *ibid.*, col. 509.

[4] *Sicut autem unius hominis, ita humani generis quod ad Dei populum pertinet recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam aetatum profecit accessibus*; *De civ. Dei*, X, c. XIV, *PL*, t. XLI, col. 292 (*CSEL*, t. XL[a], p. 470). — C'est toute une pédagogie, dit saint Basile, «*κατὰ τὸ εἰσαγωγικὸν τῆς διδασκαλίας τρόπον*», *De Spir. Sancto*, c. XIV, no. 33, *PG*, t. XXXII, col. 125; saint Ambroise, *Epist.* XVIII, no. 23, *PL*, t. XVI, col. 979 sq.

nécessaires au salut et devenir ainsi, en dépit du but qu'ils poursuivaient, des auxiliaires de la Providence[1].

Enfin le même docteur conclut par une assertion qui le dispense de plus longues recherches, parce qu'à ses yeux elle concilie, au moins en principe, la bonté de Dieu avec la liberté de l'homme, l'universalisme de la providence avec la responsabilité de chaque individu: «le salut procuré par cette religion qui seule vraie promet avec véracité le salut véritable, n'a jamais manqué à celui qui s'en est montré digne et celui à qui il a manqué n'en était pas digne[2]». C'est admettre en somme, malgré la distinction *matérielle* et extérieure qui sépare le peuple juif et le peuple chrétien de la foule des infidèles, l'existence d'un peuple saint qui comprend toutes les âmes droites, à quelque nation qu'elles appartiennent, ou, comme il le dit expressément, «une Jérusalem spirituelle[3]». C'est déclarer, non pas que la bonne foi suffit au salut, mais que Dieu ne refuse jamais l'accès à la foi à qui vit selon sa conscience; c'est professer non pas que toutes les religions sont bonnes, ni seulement qu'il y a du bon dans toutes les religions, mais que, même dans les religions fausses, grâce à des dispositions providentielles dont le détail nous échappe, il peut se trouver des individus qui appartiennent par l'âme à la vraie religion. «Ainsi, dès l'origine du genre humain, tous ceux qui ont cru au Fils de Dieu, qui, à leur manière, ont eu de lui quelque connaissance, et dans la piété et la justice ont vécu selon ses lois, en quelque temps et quelque lieu que ce soit, sans aucun doute ont été sauvés par lui[4]».

Les solutions que nous venons de rapporter, proposées par saint AUGUSTIN dans diverses lettres, ont été reprises et développées par lui dans son grand ouvrage *De la cité de Dieu*[5]. En 410 en effet, Rome avait succombé sous les coups des barbares. Les païens attribuant à l'abandon des cultes traditionnels tous les malheurs de l'Etat, l'évêque d'Hippone se vit dans la nécessité d'écarter ces accusations, que des catastrophes si douloureuses rendaient plus plausibles. Etendant son regard au delà de l'empire romain, il entreprit une apologie de la Providence, depuis l'origine de «la vraie religion», au premier âge du monde, jusqu'à son temps. L'érudition profane, dont il dépend, a introduit forcément dans son œuvre nombre d'assertions que ne peut ratifier une science

---

[1] *Epist.* CII, quaest. II, no. 15, *PL*, t. XXXIII, col. 376 (*CSEL*, t. XXXI I, p. 557); *De civ. Dei*, l. XVIII, c. XLVII; cf. l. X, c. XXXII, no. 2, *PL*, t. XLI, col. 609 sq., 314 (*CSEL*, t. XL[b], p. 345 sq.; XL[a], p. 507 sq.); cf. EUSEBE, *Dém. évang.*, l. I, c. VI, *PG*, t. XXII, col. 49 sq. (édit. HEIKEL, *GCS*, *Eusebius*, t. VI, p. 23 sq.); l. VIII, prooem., col. 572 (HEIKEL. p. 350 sq.).

[2] *Ita salus religionis huius, per quam solam veram salus vera veraciterque promittitur, nulli unquam defuit qui dignus fuit et cui defuit dignus non fuit*; *Epist.* CII, *l. c.* — Pour l'exposé et la discussion des théories de saint AUGUSTIN sur la grâce et la prédestination, voir PORTALIE, *DTC*, t. I, col. 2375—2408.

[3] *De civ. Dei*, l. XVIII, c. XLVI, *PL*, t. XLI, col. 610 (*CSEL*, t. XL[b], p. 346).

[4] *Epist.* CII, quaest. II, no. 12, *PL*, t. XXXIII, col. 374 (*CSEL*, t. XXXIV, p. 554). — Les mêmes principes sont exposés, en dépendance de l'evêque d'Hippone, par le *De vocatione gentium*, ouvrage attribué à tort à PROSPER d'Aquitaine, mais qui a toujours joui dans l'Eglise d'une grande autorité; voir spécialement l. II, c. X, XIII, XIX, XXIX,, XXXI, *PL*, t. LI, col. 695 sq.

[5] Voir MIGNE, *PL*, t. XLI; E. HOFFMANN, *CSEL*, t. XL; brève analyse et bibliographie dans VACANT, *DTC*, t. I, col. 2290, 2291.

mieux informée; jamais du moins l'on n'avait envisagé d'une vue plus large et d'un œil plus pénétrant les grands problèmes qui intéressent l'évolution religieuse de l'humanité. L'antiquité chrétienne s'achève avec cette synthèse, comme l'ère païenne s'est close avec celle de M. T. VARRON. Les opinions historiques y sont souvent identiques; l'esprit et les vues théologiques sont par contre opposées. Il convenait de marquer la place et de signaler l'importance de ces deux ouvrages. Apprécier leur valeur philosophique n'appartient pas à notre sujet.

* * *

Ainsi, durant les quatre siècles écoulés entre la naissance du Christ et le sac de Rome, la comparaison des religions, loin de perdre en importance, a préoccupé de manière de plus en plus vive le paganisme agonisant. D'une part en effet, les cultes païens se sont de plus en plus coudoyés dans l'Empire; de l'autre, la prédication évangélique a provoqué le pullulement de sectes multiples; l'intransigeance des docteurs chrétiens, de saint PAUL à saint AUGUSTIN, appuyée par ce fait tout nouveau que MARC-AURELE appelle «l'obstination[1]» des martyrs, a stimulé l'inquiétude religieuse et réagi contre les compromis que la conscience païenne autorisait sans scrupule, soit entre les religions d'origine et d'esprit si divers, soit entre les spéculations philosophiques et les pratiques populaires. Les conceptions les plus épurées du monde antique se sont lentement condensées en une doctrine que formule au milieu du IIIe siècle le génie de PLOTIN et qui assura les derniers succès du polythéisme, au sein des cultes solaires. Durant la même période, les enseignements du Christ se codifient et s'organisent dans les diverses écoles théologiques, de manière à forcer enfin l'attention des penseurs. Au IVe siècle, lorsque la lutte se concentre entre néo-platoniciens et catholiques, l'un et l'autre parti trouve pour le défendre des hommes de grand talent.

Au point de vue historique, certain accord a régné entre érudits païens et chrétiens. Les uns et les autres ont admis une dégénérescence, par rapport à la religion de la haute antiquité. Les uns et les autres ont fait une large place aux thèses evhémérisantes. Au demeurant, la critique des sources est demeurée chez tous rudimentaire ou nulle.

Au point de vue philosophique, les religions ethniques et nombre de sectes hérétiques, ont résolu le problème de la diversité des cultes par le syncrétisme: elles se sont évertuées, grâce surtout à l'allégorisme, à montrer leur identité foncière, affirmant leur équivalence en droit, réclamant en pratique pour chacune d'elles une égale tolérance. Le Christianisme au contraire a protesté au nom de l'histoire, comme au nom de la logique. Il a raillé les fantaisies de l'allégorisme et maintenu la nécessité d'un exclusivisme dogmatique, aussi fondé en raison, jugeait-il, que la Vérité est unique, quitte à reconnaître que Dieu sait se ménager des fidèles en tous temps et en tous lieux. D'accord avec la philosophie profane, il a expliqué par la nature de l'âme l'origine profonde de la religion et l'innéisme apparent des premières conceptions religieuses et morales, mais, par le dogme de la création, il a maintenu, à

[1] *Comment.*, l. XI, no. 3, édit. FR. DÜBNER (Didot), p. 64.

l'encontre du panthéisme stoïcien et néo-platonicien, la distinction infinie des deux termes, l'humain et le divin.

Nous nous sommes efforcés de préciser avec impartialité les objections et les solutions des divers camps.

Certaines thèses, comme celles de l'allégorisme[1] et du plagiat[2], apparaîtront sans doute bien fragiles. Il en est d'autres que recommande une analyse psychologique plus profonde (telle l'explication du sentiment religieux par l'affinité de l'âme avec Dieu, *συγγένεια*[3]), ou leur simplicité même, car le bon sens ne saurait vieillir (tels les principes invoqués par plusieurs écrivains ecclésiastiques pour rendre compte de certaines analogies[4]), ou bien une conception fort nuancée de la conduite de Dieu dans le gouvernement de l'univers (comme celle de la condescendance[5]). En tous cas, on ne peut manquer de reconnaître le vif intérêt que présente cette période. On a pu, de nos jours, aborder les questions historiques avec plus de méthode: par contre, on n'a guère formulé avec plus de netteté et de vigueur les questions philosophiques et théologiques qu'imposent la diversité et la multiplicité des cultes: les religions antiques, aux abois, épuisaient alors leurs dernières ressources et faisaient valoir leurs derniers arguments.

[1] Voir plus haut, § 7, 23, 28.
[2] Voir plus haut, § 9, 18, 31.
[3] Voir plus haut, § 31.
[4] Voir plus haut, § 19, 30.
[5] Voir plus haut, § 10, 13, 31.

Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco.

By MORICE VANOVERBERGH, a Belgian Missionary, C. I. C.

(Continuation.)

Dain 15.

L.: *Sammán ed dagdág*[1].
B: *Inkabóda si bankág.*

M.: Italian millet at Dagdag.
W.: They sowed it in the field.

L.: *Kinodáig di sábag.*
B.: *Énka et menbeknág*
si kidkidán di sábag,
ta ay-ayyéw man kanák
san sammán si bankág.

M.: The wild cock has scratched it.
W.: Arrange [cock,
a *kidkidan*-scarecrow for the wild
as I think it is a pity
for the italian millet in the field.

L.: *Adíam ibabbáag.*
B.: *Ad-adú san anan-ák.*

M.: Do not mention it.
W.: There are many children.

L.: *Bakén tan wáda san mapésak.*
B.: *Siát namóna san upát.*

M.: Nothing doing, there is the white
W.: Four should be enough. [one[2].

L.: *Bakén ay inán anák,*
tan sulít din mapésak,
bayáw si manibáag,
kaonósan di len-ág.
B.: *Namóna san upát*
bayáw si men-ib-ib-ák.

M.: Nothing doing, mother of the child,
it is difficult to resist the white one,
who, talking to me,
takes away my breath.
W.: Four are enough
as companions of mine.

L.: *Bakén ta kumiának*
ináyan si mapésak.
B.: *Kaásiak asáwak,*
bayáw si katainának.

M.: No, I go away
to the white one.
W.: How unfortunate I am, my hus- [band,
to be abandoned.

L.: *Túanka ay asáwak,*
namóna san upát
bayáw si ib-ib-ám asáwak.
B.: *Anéy ay kaásiak,*
angéy adí asáwak,
ay uméyka si mapésak,
masikén san anan-ák,
et énak makigay-át
sinán baéy di dumáwak.

M.: What is the matter with you, my [wife,
four is enough
as companions of yours, my wife.
W.: How unfortunate I am,
that is enough, my husband,
go to the white one,
the children are growing,
and I shall go to dance
at the house of the one that
offers a *bayas*-sacrifice[3].

[1] [Rhymes ending in *ak, ag, át.*]
[2] A white, a handsome woman whom I love.
[3] If you go away, I shall go also.

L.: *Masikén din anan-ák,*
ta síka makilambák
san baéy di dumáwak.

M.: When the children are growing up,
then participate in the feast
at the house of the one that offers
a *bayas*-sacrifice.

B.: *Bakén adí asáwak,*
tan wáda si katugának,
ay manay-ayák san anák.

W.: Nothing doing, my husband,
as there is my mother-in-law,
who will be playing with the
children.

L.: *Piew tet éwa asáwak,*
taulíek din dakúgak.

M.: Alas, indeed, my wife,
I'll come back again to the place
where I bask my back[1].

B.: *Kákonka man sumakiát*
ináyan si mapésak.

W.: I thought you would ascend
to the white one.

L.: *Bakén adí asáwak,*
tapiánta san anan-ák,
ta daitá san magának.

M.: Nothing doing, my wife,
let us add more children,
as we are the prolific ones.

B.: *Angéy adí tet éwa*[2],
bayáw ay mentaúlika,
ta adíka pumása.

W.: That is enough, indeed,
come back,
and do not make a mistake.

Dain 16.

L.: *Sangápmo san sinálun*[3],
énka intikgotikgón
ay ináyan san daykón.

M.: Your *sangáp*-hoe is a *sinálun*-
with it you were striking [knife,
the dale-shaped field[4].

B.: *Énak intikgotikgón,*
ta dagdágak si báton.

W.: I was striking with it,
because I sow cow pease.

L.: *Dinagdágam si báton.*
aw sin num-ám ed kok-ón.

M.: You sowed cow pease
in your field at Kok-oñg.

B.: *Kinaboák si báton,*
et dey ay kinmábon.

W.: I sowed cow pease in it,
and they grew luxuriant.

L.: *Iné ay pinanábun,*
pesdém ay mengotlón
béasna ay tallúbun.

M.: Hollo, wife,
break carefully
its weeds, *tallúbun*-reed.

B.: *Dey pay ek mengotlón*
béasna ay tallúbun.

W.: There I break
its weeds, *tallúbun*-reed.

L.: *Egáyka et nengotlón,*
et dey ay sinmakóon
sin esékmo ay báton.

M.: You did not break them,
and they are withering
the cow pease you sowed.

---

[1] I shall not abandon you.
[2] [Rhymes ending in *a*.]
[3] [Rhymes ending in *un, on*.]
[4] Poetical for: you worked the field with your hoe.

B.: *Nineknekák panábun,*
nensuypó sin tallúbun;
et dey naboddoboddón
sin lamés di báton,
et dey napnón kúlun.

W.: I was diligent, husband,
in grubbing up the *tallúbun*-reed;
and they are loaded with fruits
the cow pease,
and the pig-sty is full.

L.: *Nasadútka panábun,*
egáyka nensuypó s' tallúbun.

M.: You are lazy, wife,
you did not grub up the *tallúbun*-reed.

B.: *Kaisón ay panábun,*
inágagkon sagúgun
nen-úbo si báton.

W.: How is it possible, husband,
I called the neighbors
to carry the cow pease.

L.: *Anéy nan tayoktók panábun,*
maíd nan tinónok panábun,
bayáw si éyak sinabokdón.

M.: Ah! the lie, wife,
I do not know, wife,
of what I should have grasped much,

B.: *Adúna ay panábun,*
tay dendenék din báton,
sik-án nanabokdón.

W.: That is enough, husband,
I shall cook the cow pease,
you was the one that grasped much.

L.: *Aytáka s' pinanábun,*
ta men-etának panábun,
ta uméyak si malmalóton.

M.: What is the matter with you, wife,
I shall move, wife,
and go to a whiter one.

B.: *Adíka pay mendeguáen*[1],
dalúsak un-unudén.

W.: Do not go,
I shall follow you anyway.

L.: *Úlay énam unudén,*
dan pay nay adíak laydén,

M.: Even if you follow me,
I do not like you.

B.: *Angéy úlay énam panáwen,*
yan dey mendeguáen
laláki s' salsalíten.

W.: All right, even if you leave,
there goes
a handsome man.

L.: *Dak-é tet éwa kabién,*
adíak panáwen.

M.: Stop, indeed, friend,
I shall not leave.

Dain 17.

L.: *Ítab ed gagáwa*[2],
iné ay inasáwa.

M.: Hyacinth beans at the Middle,
hollo, wife.

B.: *Eslém kud ay menpetá*
sin umák ed gagáwa.

W.: Please gather them carefully
at my field at the Middle.

L.: *Intó et bakén siá,*
umaák sin attéba;
men-esétka lonaybá,
ináyan ay menmúla.

M.: Why not, [*teba*-shrub grows;
I shall make a field where the *at*-
mend, girl,
your planting.

[1] [Rhymes ending in *en*.]
[2] [Rhymes ending in *a*.]

B.: *Intó et bakén siá,*
ta dagdágak tet éwa.

W.: Why not,
I shall sow indeed.

L.: *Imanmánko asáwa,*
ináyan ay menkáwa,
aw sin káwan di bakká.

M.: With care, wife,
do I arrange the fence,
the fence for the hyacinth beans.

B.: *Intó et bakén siá,*
ta ay-ayyéw san inumá,
ta adí kabála.

W.: Why not,
it is a pity for the field,
act so that nothing enter it.

L.: *Men-esétka lonaybá,*
ay mensuypó san attéba,
ta sána ay sinmakóbo.

M.: With care, girl,
grub up the *attéba*-shrubs,
as they are sprouting.

B.: *Intó et bakén siá,*
láman síak ibála
ináyan sin sangápko.

W.: Why not,
I shall take out
my *sangap*-hoe.

L.: *Dey et ilák lonaybá,*
ginudadáyan tet éwa
sin ásugko ed gagáwa.

M.: I see, girl,
it is full of weeds indeed
the plot that I made arable at the

B.: *Kaisón di ikastá,*
nilugámak din benétna,
egáy baláen di báka.

W.: What can I do, [Middle.
I weeded its border,
no cow has entered.

L.: *Ayláka s' inasáwa,*
ken baw nasadútka,
mo pay énka bumála,
et énka dumenadená.

M.: What is the matter with you, wife,
why! you are lazy,
when you come out,
you are bragging.

B.: *Iné ay inasáwa,*
mo kanák et tet éwa.

W.: Hollo, husband,
when I say so it is true.

L.: *Mo uméyka san num-á,*
et gangansáem san lóa.

M.: When you go to the field,
you use your *loa*-basket as a

B.: *Adú san tayoktókna,*
matambatambalá,
sin ítab ed gagáwa,
ay éyak isáa.

W.: You are lying much, [*gansa.*
they are laden with fruits,
the hyacinth beans at the Middle,
and I bring them in.

L.: *Tayoktókmo lonaybá,*
maíwed em isáa,
bayáw si dendenénta,
sin ítab ed gagáwa.

M.: That is one of your lies, girl,
you bring in nothing,
to let us cook it, [dle.
no hyacinth beans from the Mid-

B.: *Kaásiak ken sik-á,*
aw ay wáda san em iníla
bayáw si malmalepiá.

W.: How unfortunate I am on your
you have seen [account,
someone more handsome.

L.: *Intó et bakén siá,*
ta mentainák sik-á.
B.: *Kaásiak panába,*
kanák mo taganoánta
ináyan san anákta.

M.: Why not,
I shall abandon you.
W.: How unfortunate I am, husband,
I thought we would feed
our children.

L.: *Anéy uáyka,*
iné ay lonaybá,
bayáw ta menduáta
bayáw si anákta,
et ukák sin malepiá,
ukám pay san lonaybá,
nagumpákan si óna.
B.: *Adíak pay damdamá*
kaelákan di anenná,
ta upónek daidá.

M.: Ah! attend to it,
hollo, girl,
we shall divide
our children,
the white one is mine,
yours is the girl,
whose head is wounded.
W.: I won't after all
divide the children,
I shall gather them together.

L.: *Siak uáy ken daidá,*
siak uáy san ay-ayákda.
B.: *Et naúdak damdamá*
san ítab ed gagáwa.

M.: I shall take care of them,
I shall look for their amusements.
W.: And I shall content myself after all
with the hyacinth beans at the
Middle.

L.: *Túanka ay lonaybá,*
bayáw si adí kumpá,
ay énka nabalaniá.
B.: *Angéy adí uméyka,*
mo wáda san éyam iníla,
tay nay ay mengadítka.

M.: I don't know you, girl,
you do not touch them,
as you are lazy.
W.: Go anyway,
if you have seen someone,
as you are looking for a sub-
terfuge.

L.: *Angéy adí uáyna.*
B.: *Kaásiak ken sik-á,*
egáyak ibáwen sik-á,
apéd mensaysayépat.

M.: It may be so.
W.: How unfortunate I am on your [account,
I have not quarrelled with you,
I am only chattering.

L.: *Angéy adí lonaybá,*
dagústa mensína,
ta gásat san wáda ed dáya
ináyan san maníla
san énta mensiánan.

M.: That is enough, girl,
let us separate though,
the one in the sky may
see
us separate.

Dain 18.

L.: *Kídis ed payusápis*[1],
kostó si mabagbágis.
B.: *Maíwed námagbágis.*

M.: Pigeon pease at Payusapis,
just ready for being eaten raw.
W.: Nobody ate them raw.

[1] [Rhymes ending in *is*.]

L.: *Petég ay mennisánis.*
B.: *Si aydóm san binmágis.*
M.: Very sweet.
W.: Your sister-in-law ate them raw.

L.: *Maíwed namagbágis,*
iné adí kinabágis.
B.: *Tek bulásen sin kídis,*
sin inlápismo ed payusápis.
M.: Nobody ate them raw,
hollo, sister.
W.: I shall gather the pigeon pease,
which you sowed at Payusapis.

L.: *Napusían san kídis,*
iné adí kinabágis.
B.: *Napnó san biníik*
sin insamám ay kídis.
M.: The pigeon pease have been
taken out of their pods,
hollo, sister.
W.: Everything is full
of pigeon pease which you sowed.

L.: *Ta sáka menlíwid,*
ta ilubuátko san kídis,
ta yéyko ed isíis.
B.: *Alá wen kabágis,*
ta éymo ed isíis,
ta biliwém san kídis.
M.: Then you will guard the house,
as I shall prepare the pigeon pease,
and carry them to Isiis.
W.: All right, brother,
carry them to Isiis,
and sell the pigeon pease.

L.: *Mamádanka kabágis,*
ta maíd umal-áli.
B.: *Tet éwa kabágis,*
ay sak menlíwid.
M.: Help me, sister,
so that nobody come.
W.: Certainly, brother,
I shall guard the house.

L.: *Pigáka et din kabágis,*
ay nakpúg et san kídis.
B.: *Estém ay kinabágis,*
ay makilisális,
ta ay-ayyéw sin kídis.
M.: Good heavens, sister,
the pigeon pease did not sell for
W.: Carefully, brother, [their worth.
fight your part[1],
as it is a pity for the pigeon pease.

L.: *Kaisón pay kinabágis,*
ay ek makilisális,
egáyka et menlíwid.
B.: *Kaásiak kabágis,*
ay dak pay menlilíwid,
et maíd nanubsublí.
M.: How can I, sister,
fight my part,
you have not guarded the house.
W.: How unfortunate I am, brother,
I guard the house well,
and nobody replaced you.

L.: *Dalúsday minaíd,*
et úlay mo séis dan pay maíd.
M.: They have lessened the price
though,
and there is not even ten centavos,

[1] Forcing the buyers to pay the whole price.

B.: *Kaásiak kabágis,*
ay siát di nanbék sin mímis,
sa pay mailápis.

W.: How unfortunate I am, brother,
the young leaves of the cogon-grass must pierce one,
before they can be sowed[1].

L.: *Iné ay kinabágis,*
sinúyupko ud et ek nasublí.

M.: Hollo, sister,
I dreamed that somebody repla-[ced me.

B.: *Tayoktókmo kabágis,*
ay innáda si sinpó ay séis.

W.: That is a lie of yours, brother,
they bought them for sixty centavos[2].

L.: *Iné ay kinabágis,*
úlay mo séis,
ay ginóadda pay si kídis.

M.: Hollo, sister,
not even ten centavos,
they stole the pigeon pease.

B.: *Kaásiak kabágis,*
ta mo ay séis,
ya isukátta si utík.

W.: How unfortunate I am, brother,
because, if there were ten centavos,
we should change them for a hog.

L.: *Am-amédak kabágis,*
nabbáyak sin dad-án ed isíis.

M.: It is worse for me, sister,
I am tired having walked to Isiis.

B.: *Inbankínmo kabágis,*
sin lákon di kídis.

W.: You gambled and lost, brother,
the price of the pigeon pease.

L.: *Iné ay kinabágis,*
wáda san kababágis,
si naníla si lákon di kídis.

M.: Hollo, sister,
the brothers are there, [pease.
who saw the price of the pigeon

Dain 19.

L.: *Ta éyak menpabsá*[3]
si sangápko s' balíta,
ta éyak manumá
kay man sin nadatdatá.

M.: I shall go to have forged
my *sangap*-hoe into a crowbar,
as I shall prepare a field
in a more level place.

B.: *Angéy adí ay siá,*
ta sak eskán si lumbayá,
iné amán enná.

W.: Let it be so,
then I shall sow green gram in it,
hollo, father of the child.

L.: *Estém ay manalid-á*
sin béasna ay tetá.

M.: Grub up carefully
its weeds, *tetá*-herbs.

B.: *Alá wen ay siá.*

W.: All right, be it so.

L.: *Nabgasán san lumbayá,*
iné inán enná,
énka ta énka men-á.

M.: There are pods on the green gram
hollo, mother of the child,
go and fetch them.

[1] Difficulties in cultivating the land: sharp cogon leaves pierce one's hands and legs then pease are sowed &c., most work in the field is done by women.

[2] She answers the last sentence but one.

[3] [Rhymes ending in *a*.]

B.: *Malibútan san lóa,*
aw sin begás di lumbayá.

W.: The *lóa*-basket is surrounded with
dry banana leaves,
as it is full of green gram fruits.

L.: *Aw et tinmambatambalá.*

M.: They are entirely laden with fruits.

B.: *Petég ay adaadá*
insamák ay lumbayá.

W.: Very much
green gram have I sowed.

L.: *Iné inán enná,*
bayáw ta mamádanka,
ta yéyko nan lumbayá
ináyan ed ablá.

M.: Hollo, mother of the child,
help me,
I shall convey the green gram
to Abra.

B.: *Angéy adí ay siá,*
iné amán enná,
mo pay kasíana
men-ebát san tála,
aw et mentaúlika.

W.: Let it be so,
hollo, father of the child,
if per chance
the *tála*-bird be ill-boding,
come back.

L.: *Angéy adí ay siá,*
iné inán binúna.

M.: Be it so,
hollo, mother of the child.

B.: *Bayáw ta men-esétka,*
tay nay ay adaadá
egénmo ay lumbayá.

W.: Be careful,
as much
green gram you are carrying.

L.: *Pigáka pigáka,*
ay innáda s' magá
insamám ay lumbayá.

M.: Good heavens! good heavens!
they bought for nothing
the green gram you sowed.

B.: *Iné adí men-esétka,*
ta wáday bumála
sin lákon di lumbayá.

W.: Hollo, be careful,
so that we get
the price of the green gram.

L.: *Iné inán enná,*
egáyka et men-íla,
et wáday et binmála.

M.: Hollo, mother of the child,
you have not looked out,
and somebody came out of the

B.: *Iné ay inasáwa,*
ináyan et nendeguá
bayáw si énam iná,
et intotokdóna
san énta batáwa.

W.: Hollo, husband, [house[1].
came
your mother,
and she sat down
in our yard.

L.: *Sa pay innáda s' magá*
insamám ay lumbayá.

M.: And they bought for nothing
the green gram you sowed.

B.: *Tayoktókmo asáwa,*
bayáw et innáda
bayáw si sinpó ya limá.

W.: That is a lie of yours, husband,
they bought them
for fifteen.

[1] He suspects some other man.

L.: *Et náy angéy san limá*
si inyák si bullá,
bullá ay gaddagaddá.
B.: *Angéy nomóna,*
egáyka makisuntá
kay man sin goaldá.

M.: There now, only five
with which I bought a boar,
a sound boar.
W.: That is enough, [over
you have not talked the matter
with the officials of the government[1].

L.: *Petég ay men-áyagka*
laláki ya lonaybá,
bayáw ta menbáyoda.
B.: *Ay nabáyo nan tokpá,*
ta énka et men-ayká,
aw ta énta bumansá.

M.: Call now
men and girls,
so that they pound rice.
W.: The *tokpa*-palay is pounded,
go and invite the people,
because we offer a *bayas*-sacrifice.

L.: *Ináyan et maayká*
énta kapiduakapiduá.
B.: *Ya idín di sumíka,*
ya sinán págey ay tokpá,
aw sin bey di nensidá.

M.: Are called
all our second cousins.
W.: And everything increases,
also the *tokpa*-palay,
at the house of the one that offered a *sida*-sacrifice.

Dain 20.

L.: *Mo maíd din kollídaw*[2],
ay ek inbúgaw si ipugáw.
B.: *Namuspúsak bayáw,*
din samám ay kollídaw,

ay ek inbúgaw si ipugáw,
tan maíwed sinayáw.

M.: What if there be no velvet beans,
to let me call people[3].
W.: I have found a means,
with reference to the velvet beans
you sowed,
to call people for them,
as there is no rice porridge.

L.: *Panékna man bayáw*
samám ay kollídaw
si énam inbugbúgaw.
B.: *Intó et bakén bayáw,*
tay kégka nanudiásaw
san kulupalúpaw.

M.: It is preferable
that the velvet beans you sowed
be the reason for your calling.
W.: Why not,
it seems you have emptied
plenty of *lúpaw*-baskets.

L.: *Kaásiak man bayáw,*
yan ek kabanúgaw
sin tagpéw dí múgaw,
duán pay maíd bumésaw.
B.: *Tayoktókmo bayáw,*
duának en yapáyaw
an-andó ay lúpaw.

M.: How unfortunate I am,
I do nothing but call
on the summit of the Mugaw,
and nobody arrives.
W.: That is a lie of yours,
I brought you
a tall *lúpaw*-basket.

[1] So as to get the money.
[2] [Rhymes ending in *aw* = *au*.]
[3] To call people to gather them.

L.: *Iné bayáw katíbaw,*
duának linmipalípaw,
et maíd binmésaw.

M.: Hollo, wife,
I was walking continually,
and nobody arrived.

B.: *Tan dey énak inlipalípaw*
an-andó ay lúpaw,
et énka ilaylayáw.

W.: I was bringing you
a tall *lúpaw*-basket,
and you run away with it.

L.: *Tan énak naikadisáw*
sin tagpéw di múgaw,
et inmayáw man bayáw
din tinapigúak ay sinkalúpaw.

M.: I glided down
on the summit of the Mugaw,
and it scampered away
the *lúpaw*-basket full of rice which
I had put in my *tapigu*-net.

B.: *Anáw anáwka katíbaw,*
ay em inpaayáw.

W.: Ho! ho! husband,
you made it scamper away.

L.: *Tan egáyam inyunudán*[1]
si atík si tinupígan,
et énak nasidínan.

M.: And you did not bring me
even a little *tinupigan*-rice,
and I was starving.

B.: *Iné bayáw katíbaw,*
duának tinaóan
ináyan din tinupígan,
et pínnók sin makán
ya em maipanán.

W.: Hollo, husband,
I put in it
tinupigan-rice,
and I filled it with rice
and viand for you.

L.: *Túanka et kababaían,*
wa ay énka nadeypán
ináyan si kamalígan,
et egáyam inyunudán.

M.: What is the matter with you sister,
perhaps you slept
on the *kamalígan,*
and did not bring it.

B.: *Túanka et duglían,*
ay énka yegiatán
din lúpawko ay andoáyan.

W.: What is the matter with you,
you are afraid [young man,
of my very tall *lúpaw*-basket[2].

L.: *Adíak man yegiatán,*
mo énam indasán.

M.: I am not afraid of it,
if you overreach me with it.

B.: *Adí si énam itabtabónan,*
et egáyam il-ilán
tapígum ay dinapán.

W.: You are hiding yourself,
and you have not looked at
your shallow *tapigu*-net.

Dain 21.

L.: *Ananuán di dipolió*[3]
aw sin ukáyo ed bató.

M.: Cabbage leaves
in your field at Bato.

B.: *Iné ay inalonsó,*
buyágem din bakóko,
ta adí lagtóken di banó,

W.: Hollo, husband,
offer a sacrifice at the fence,
so that the wild boar do not leap
over it,

ta ayyéw san dipolió.

as it is a pity for the cabbage.

[1] [Rhymes ending in *an.*]
[2] Which you have to fill to feed me.
[3] [Rhymes ending in *o.*]

L.: *Estém et ay mensuypó*
aw sin béasna ay tubó.
B.: *Dey pay ek mensuypó,*
et dey ay menlalantó
aw din dipolió.

M.: Grub up carefully
its weeds, *tubó*-grass.
W.: There I weed it,
and it is luxuriant
the cabbage.

L.: *Ayyéwka s' lonaybó,*
liwáyam man bal-ó
din num-ám ed baló,
et nataéb din tubó.
B.: *Kaisón di yátko,*
yan bumálaak sin tan-ó
ináyan ay mensuypó
béasna ay tubó.

M.: Alas for you, girl,
you rather neglect
your field at Bato,
and the *tubó*-grass has formed a
W.: What can I do, [dense cluster.
I set out at cock-crow
to grub up
its weeds, *tubó*-grass.

L.: *Ayyéw et galonaybó,*
din ásugko 'd baló,
maíwed gangansó
nanis-ék sin dipolió.
B.: *Kaisón di yátko,*
dan pay pag-énko
aw din anákko
ináyan ken aydó,
et éyak mensuypó,
et dey ay kasanlóbo
aw din dipolió.

M.: Alas, girl,
for the field I worked at Bato,
there is no recompense
for the cabbage I sowed.
W.: What can I do,
I make carry
my child
by my sister-in-law,
and I go weeding,
and see, it increases quickly
the cabbage.

L.: *Énka ud itoktokdó*
aw sin alimpáyus di baló,
duánka mengoggog-ó
aw sin énka kóto.
B.: *Mengadítka ud kanó,*
iné ay inalonsó.

M.: Why! you are sitting
upon a stone,
and biting
at your lice. [a subterfuge,
W.: Why! they say you are looking for
hollo, husband.

L.: *Men-apátta alonsó,*
mendewáta binub-ó,
ta ukák sin nasolpó,
dan pay ukám si akóo.
B.: *Adíak pay alonsó,*
dewán di binub-ó,
ta bokúdak din binub-ó,
ta sak-én di managanó
aw sin énta binub-ó.

M.: Let us talk it over, wife,
let us divide the children,
the strong one is mine,
and yours the stinking one.
W.: I won't, husband,
divide the children,
I shall take them all,
I myself shall feed
our children.

L.: *Nay pay ek masaynó,*
et ilayáwko aw din binub-ó,
ta sak-én di managanó
aw sin anákta ay nasolpó.

M.: Now I go,
and leap away with the children,
and I myself shall feed
our strong children.

B.: *Kaásiak sinán yátmo,*
namédak ay lonaybó,
ta way menbedénko
makaéy si lagbó.

W.: How unfortunate I am on account of your acts,
being a girl I need them more than you,
to have somebody to help me find a living.

L.: *Namóna si akóo*
bayáw si menbedénmo,
ta et éyak italkó
bayáw si napóanko,
ta siá di managanó
aw sin énta binub-ó.

M.: The stinking one is enough to help you,
I shall show them
to my parents,
and they will feed
our children.

B.: *Kaásiak sinán yátmo,*
ay ináyan si nanonpó
bayáw si lonaybó.

W.: How unfortunate I am on account [of your acts,
with which you favor
a girl.

L.: *Ta pay énak mensaynó*
binúnada 'd natondó,
ta siáy mendalímanko
baéymi ay sagok-ó.

M.: I shall go
to the people dwelling higher up,
so that they face me
in my hut[1].

B.: *Angéy mo énka mensaynó,*
aw et palúbusko,
tay dadáma san lúbinko.

W.: All right, go,
I allow it,
as I am thoroughly shamed.

Dain 22.

L.: *Pandán pandán ed lagán*[2],
binígaw di lonaybán.

M.: Pine apple, pine apple at Lagan,
for which girls are longing.

B.: *Úney san lubbán ed otúkan,*
siá mo énka alán.

W.: The orange at Otukan is good,
it would be well for you to fetch it.

L.: *Éna kanó alán:*
ibánonmo lonbían,
tay ek inukisán.

M.: He fetches it, they say:
rise, girl,
I peeled it.

B.: *Adíak tan lagdén si tammáyan,*
gundáyan ay gundáyan,
labáan ed apáwan,
siá mo énka alán.

W.: I won't as it is too unsavory,
gundayan, gundayan,
the buzzard at Apawan,
it would be well for you to fetch it.

L.: *Sína et kanó en alán:*
ibánonmo lonbían,
tan naóto san labáan.

M.: Then he fetches it, they say:
rise, girl,
the buzzard is cooked.

B.: *Adíak sí kakán,*
ta lagdén si tammáyan,
gundáyan ay gundáyan,
gappoan ed tablán,

W.: I won't eat,
as it is too unsavory,
gundayan, gundayan,
the *gappoan*-sugar cane at Tab-

[1] I shall go there for a wife.
[2] [Rhymes ending in *an.*]

siá mo énka alán,
et dagúsak manamanán.

it would be well for you to fetch it,
and I should eat though.

L.: *Éna pay kanó alán:*
yan ibánonmo lonbían,
tay ek sinaknítan.

M.: He fetches it, they say:
rise, girl,
I peeled it with my teeth.

B.: *Adí mam-ís tan lagdén si tammáyan,*
gundáyan kad gundáyan,
udán ed soagáyan,
siá mo énka alán,
et dagúsak manamanán.

W.: It is not sweet as it is too unsavory,
gundayan, gundayan,
the shrimp at Soagayan,
it would be well for you to fetch it,
and I should eat though.

L.: *Sána et kanó en alán:*
ibánonmo lonbían,
tan naóto san udán.

M.: Then he fetches it, they say:
rise, girl,
the shrimp is cooked.

B.: *Adíak tan lagdén si tammáyan,*
siá mo énka alán
gadíwan si kalayán.

W.: I won't as it is too unsavory,
it would be well for you to fetch
the *wadin*-fish in the river.

L.: *Sína et kanó alán:*
ibánonmo lonaybán,
tan naóto nan gadíwan.

M.: Then he fetches it, they say:
rise, girl,
the *wadin*-fish is cooked.

B.: *Adíak tan lagdén si lan-esán,*
siá mo énka alán
sin mangá ed káyan,
et dagúsak manamanán.

W.: I won't as it smells too much of [fish,
it would be well for you to fetch
the mango at Kayan,
and I should eat though.

L.: *Sína pay kanó en alán:*
ibánonmo lonaybán,
tan énak inagápan.

M.: Then he fetches it, they say:
rise, girl,
I peeled it.

B.: *Adíak man duglían,*
ta lagdén si tammáyan,
siá mo em alán
din pandán ed pakáwan,
et dagúsak manamanán.

W.: I won't, young man,
as it is too unsavory,
it would be well for you to fetch
the pine apple at Pakawan,
and I should eat though.

L.: *Si et kanó umév et éna alán:*
ibánonmo lonaybán,
tay énak dinapdápan.

M.: Then he goes and fetches it, they [say:
rise, girl,
I cleaned it.

B.: *Adíak adí duglían,*
tan lagdén si tammáyan,
siá mo énam alán
ikán ed kabaybáyan,
et dagúsak manamanán.

W.: I won't, young man,
as it is too unsavory,
it would be well for you to fetch
the fish in the sea,
and I should eat though.

L.: *Sína et en alán:*
ibánonmo lonaybán,
tan inótok din ikán.

M.: Then he fetches it:
rise, girl,
I cooked the fish.

B.: *Adíak pay si kakán,*
tan lagdén si tammáyan,
siá mo énam alán
tayyáwan namaltínan,
et dagúsak manamanán.

W.: I won't eat,
as it is too unsavory,
it would be well for you to fetch
the *namaltinan*-locust,
and I should eat though.

L.: *Kaásiak dansían,*
mo wáday énam kankanán,
yan innák am-ín san em kanán.

M.: How unfortunate I am,
if you talk about something,
I fetched all you talked about.

B.: *Siá dánka et en alán,*
tan siáy maililin-án
si kamakamakuygán.

W.: It would be well for you to fetch it,
so that it be born in mind
for all evenings to come.

L.: *Énak makilaáman,*
dúdun si namaltínan,
aw tay áteb san dánan,
lagúd ay makasáyan
kásay si lakin-ában,
petég ay menbangilát san gamán.

M.: It were better I did not exist,
by reason of the *namaltinan*-lo-
because the road is a trap, [custs,
what is especially needed is
a shield,
as the weapons are glittering.

B.: *Ayyéwka si duglían,*
mo adíam kasáyan.

W.: You are to be pitied. young man,
if you do not use a shield.

L.: *Adíak pay andián,*
aytáka si tinonpóan,
angéy ay ek nasiplátan,
angéy adí lonbían,
ta éyak kumáan,
angéy ay ek linmagumbásan.

M.: I won't at all,
what is the matter with you, wife,
I am entirely bent,
that is enough, girl,
I shall go away, [flayed.
the soles of my feet are entirely

B.: *Egiátmo et dedán*
si taganón di sayandán.

W.: You are afraid though
of feeding the children.

L.: *Siá et nay ek men-etán*
si tapín di lonaybán.

M.: All right, I shall go over
to other girls.

B.: *Angéy adí si angéy tan,*
ud ay énka men-edán
si tapín di lonaybán,
dának pay masusukdán
si taganón di sayandán.

W.: That is enough,
why! go
to the other girls,
I alone shall have to
feed the children.

Dain 23.

L.: *Ananuán di náwey*[1],
wakwákem es menlaw-éy.

M.: Leaves of the sugar cane[2],
tear them up and they will be
straight.

B.: *Ananuán di náwey,*
wakwákem et menlaw-éy.

W.: Leaves of the sugar cane,
tear them up and they will be
straight.

[1] [Rhymes ending in *ey* = *eí*.]

[2] Another reading: *náwey di indawáwey*, Indawawey's leaves of sugar cane.

L.: *Tinektékna 'd tag-éy.*
B.: *Sik-á ay nanabbág ay náey,*
duánka makilámey,
ay petég san pinúgey,
ay nabbáy ay nenlámey
ináyan si náwey;
linétnan dinminámey.

M.: They are very tall. [cane,
W.: You here that gathered sugar
cut more sugar cane down,
little child,
tired of cutting down
sugar cane[1];
his transpiration is trickling down.

L.: *Linétkon dinminámey,*
nabbáyak ay menlámey
aw si lamés di náwey.
B.: *Anúsak ay pinúgey,*
ay makaéy di dalúney,
ay makilagbó si págey
san baéy di dalúney,
si tegdán di pinúgey.

M.: My transpiration is trickling down,
I am tired of cutting down
the fruit of the sugar cane[2].
W.: I put up, child, [rich one's,
with working for wages at the
with working for palay
at the house of the rich,
for the dinner of the child.

L.: *Angéy adí ay angéy,*
aytáka s' inalókey,
tay énam ipapakléy
ímam ay napepekléy.
B.: *Aytáka s' inalókey,*
siát sewén di tápey.

M.: That is enough,
what is the matter with you, wife,
that you are resting
your all too weak arm. [band,
W.: What is the matter with you, hus-
that you do nothing but draw out
tapey.

L.: *Naúdak ay madagséy*
tapín di lonab-éy.
B.: *Angéy adí énka uméy*
sinán tapín di lonab-éy,
namóna san bennéy
si ib-ák ay manaméy
ukák ed daliwanéy.

M.: I shall content myself with going
towards other girls.
W.: All right, go
to other girls,
sufficient are fifty
companions for me to go
to my field at Daliwaney.

L.: *Angéy pay ta éyak uméy*
ináyan ed mageyméy.
B.: *Iwwákmo san ebán di pinúgey,*
ta way ib-ánko si pinúgey.

M.: All right, I shall go
to Mageymey.
W.: Let go the blanket of the child,
so that I have a blanket for the
child.

L.: *Di pay epdásko inpaéy*

inabém ay indámey,
balón di imageyméy,
et daidán manigaléy.
B.: *Kaásiak ay alókey,*
san yátmo ay náey,

M.: There, I have already gambled
away
the *indamey*-blanket you wove,
with the young men at Mageymey,
and they use it for a blanket.
W.: How unfortunate I am, husband,
because of such acts of yours,

[1] *náwey*: leaves of sugar cane, poetical for: sugar cane.
[2] The fruit, that is: the stalk from which sugar is obtained.

dalúsak mendekáey,
tay ebán di pinúgey.

I shall grieve indeed,
as it is the blanket of the child.

L.: *Angéy adí inán púgey,*
tay epdásak inpaéy
wanésko ay pinugpúgey.

M.: It is enough, mother of the child,
as I have already gambled away
my *pinugpugey*-g-string.

B.: *Iné ay amán púgey,*
énak ikasiwéy
sin abén di sináley,
duánka pay ipaéy
inabék ay indámey.

W.: Hollo, father of the child,
I weave at the same time
a *sinaley*-shirt,
and you gamble away
the *indamey*-blanket I wove.

L.: *Angéy adí ay angéy,*
tan nay ay énak uméy,
babásan di imageyméy.

M.: That is enough,
as I am going now,
to the Mageymey-girls.

B.: *Angéy adí énka uméy,*
masikén din pinúgey,
mo pay malakéy
bayáw din pinúgey,
et éyak makieyyáey
sin baéy di bumanséy.

W.: All right, go,
the children are growing,
when they grow old
the children,
I shall go dancing and singing
at the house of the one that offers
a *bayas*-sacrifice.

Dain 24.

L.: *Tabáko ay pampano*[1],
alányo ta kabkábenyo.

M.: Panpano-tobacco,
take it and shake out the dust.

B.: *Iné ay pinanbónko,*
ipíkam san immokó,
ta patpátem san tubó,
bayáw ta makobkobó.

W.: Hollo, my husband,
take the small cutlass with you,
and cut down the *tubo*-grass,
to fence in the field.

L.: *Angéy adí panbónko,*
estém pay ay manakdó,
kay man ta isibúgmo.

M.: It is done, my wife,
fetch water carefully,
to water the plants.

B.: *Angéy ay sinmakóbo*
ananuán di tabáko.

W.: They are sprouting
the tobacco leaves.

L.: *Angéy ay naanandó*
ananuán di tabáko.

M.: They have grown tall
the tobacco leaves.

B.: *Alányo 't lebnásenyo,*
teknényon anandó,
teknényo pay san gosó,
kay man ta pakpakdáwyo
si umáli ay agíyo.

W.: Gather them,
separate the long ones,
separate the bad ones,
to give them as a present
to your brothers that come.

[1] [Rhymes ending in *o*.]

L.: *Angéy adí panbónko,*
kay man ay kinabbétko
tabáko ay sinlíbu.
B.: *Alám ta idúlinmo,*
iné adí pinanbónko.

L.: *Iné ay pinanbónko,*
alák nan kawítantako,
ta manid-ídewtako,
ta mo et si tan-ó,
ta ilubuát san tabáko.
B.: *Angéy adí panbónko,*
ilám kad san inid-ídewtako,
ay kay man mo nasápo.

L.: *Angéy et panbónko,*
siá kad ya énka mensaynó
ináyan ken amáyo,
aw ud ta matóno.
B.: *Tay énak man nensaynó,*
maíwed ay alányo
ináyan si manókyo,
ta ényo panatló.

L.: *Náéy ay piníaktako,*
et nay ay nasápo,
ta et ilubuátko
ináyan san tabáko;
pádánem pay san baéytako.
B.: *Angéy adí panbónko,*
ta ek itotokdó
aw sin sakiátantako
ay menbáliw si dumáo.

L.: *Iné ay pinanbónko,*
wa áda di dinmáo,
tay énak nasaílo,
et dey ay nakomsó,
sin báyad di tabáko.
B.: *Kaásiak panbónko,*
yan dey ay nensaynó
bayáw si katúganko,
bayáw et éna itotokdó
kay man sin sikiadánko.

L.: *Kaisón san yátko,*
éyak makisassáo,
dan pay umilládo

M.: All right, my wife, [ves
I have wrapped up in banana lea-
one thousand tobacco leaves.
W.: Lay thêm by,
hollo, my husband.

M.: Hollo, my wife,
I shall take our cock,
to offer a sacrifice,
because at cock-crow,
I shall go away with the tobacco.
W.: All right, my husband,
look, please, at our sacrifice,
to see if it forebodes good.

M.: All right, my wife,
go now
to your father,
so that it be known.
W.: I went,
take
your chickens,
and fetch a third one.

M.: Now we have offered a chicken,
and it is foreboding good,
I shall go away with
the tobacco;
put a *padan* near our house.
W.: All right, my husband,
I shall sit down
on our stone steps [house.
to guard the place under the

M.: Hollo, my wife, [the house,
probably someone has come under
as I have been enticed,
and it has been diminished
the price of the tobacco.
W.: How unfortunate I am, my hus-
came [band,
my mother-in-law,
and sits down
at the foot my bed.

M.: How can I do it,
I talk with them,
and he errs

iráyan si alumnó,
si alumnó ed báso.
B.: *Inés amán binub-ó,*
wa áda di dad-ánmo,
duánka pay massomassó
ud ay masaynó.

Alumno,
Alumno from Baso.
W.: Hollo, father of the child,
perhaps there was a bad omen,
and you were ruthless
and went on.

L.: *Nasápo san labégko,*
iráyan ay tíko.
B.: *Et déey ay nakomsó,*
massóka panbónko,
yan siá adí sedsed-éntako
bayáw si mailáko,
si énta itaganó
bayáw sin énta binub-ó.

M.: My omen was good,
it was a *tiko*-bird.
W.: And there it has been diminished,
you are cruel, my husband,
but let us wait
for things to buy,
as food
for our children.

L.: *Intó pay san yátko.*
B.: *Dinámagko sin an di tabáko,*
et innáda si tulón po.

M.: How can I do it. [bacco,
W.: I heard about the price of the to-
and they bought it for thirty.

L.: *Inés inán binub-ó,*
déey si kassaúdko
ay ib-ák ay nensaynó,
et siá adí nanóno.
B.: *Adú nan tayoktókmo,*
iné adí panbónko,
bayáw tay inpaéymo
nadámag ay tulón po.

M.: Hollo, mother of the child,
there is my brother-in-law
who went with me,
and he knows it.
W.: You are lying much,
hollo, my husband,
as you have gambled away
the thirty I heard of.

L.: *Inés inán binub-ó,*
pay ud ken sinúyupko
et wáda san nensaynó
bayáw et manolsólo.
B.: *Iné ay pinanbónko,*
adú met nan gadítmo,
inés amán binub-ó,
dadáma san kawwánko,
aduadú san binub-ó.

M.: Hollo, mother of the child,
why! I dreamt
that somebody came
to take my place.
W.: Hollo, my husband,
you have many subterfuges,
hollo, father of the child,
I have too many cares,
there are so many children.

L.: *Magáy met pádunmo,*
ay ek masolsólo.
B.: *Anéy met nan gadítmo,*
paníew énka pumalkó.

M.: There is nobody like you,
as I have been replaced.
W.: Ah! your subterfuges,
ah! go away.

L.: *Alá wen panbónko,*
guduáenta san binub-ó.
B.: *Adík pay nan binub-ó,*
uáyak ay mentaganó
kay man san binub-ó.

M.: All right, my wife,
let us divide the children.
W.: I won't about the children,
I shall take upon me to feed
the children.

L.: *Ayyéw et nan daydaykó,*
kay man ay nailládo.
B.: *Petég pay ya iskádmo*
ay kay man san daydaykó.

M.: Alas for our singing,
it is wrong.
W.: You had better been careful
about the singing[1].

Dain 25.

L.: *Danná ed innába*[2],
sinumbó ya innáda,
ibayáyada s' benuágda,

siá adí initnégda,
nilumbóy di utíkda;
siá adí initnégda,
daidá san sinumiá,
et dagúsda men-eyyá.
B.: *Aw et naayká*
sin anákda 'd nuk-á,
anák di ipuá.

M.: The *danna*-plant at Innaba,
it sprouted and they took it;
they use it for ornament at their
benuag-sacrifice,
now they tried it,
their hogs multiplied;
now they tried it,
and they became numerous,
and they dance and sing.
W.: And they were invited
the inhabitants of N.,
the Pua-people.

L.: *Isinlabíta ay menliwá*
san unég di batáwa.
B.: *Isinlabíta ay menliwá*
uáy si mapat-á,
ta maíwed maablása;
mo pay way maablása,
et siá di mabíba.

M.: Let us pass a night singing
in the house yard.
W.: Let us pass a night singing
until it becomes clear,
as nobody loses;
and if somebody loses,
they will laugh at him[3].

L.: *Ta uáy di mabíba.*
B.: *Aw ay siá ay siá,*
ta uáyna s' mapat-á.

M.: If he be laughed at it is his own
W.: Let it be so, [business.
until morning.

L.: *Daké ta mapat-á,*
it-ánta san bansá,
ta énta kasín menliwá.
B.: *Tay nay ay dagús menyákin*[4]
bayáw sin nengádin
ináyan san sinákin.

M.: Let it become clear,
and we shall displace the *bansa*,
and we shall sing again.
W.: Now he jumps on one foot
the owner of the copper bracelet
that has no pendant.

Dain 26.

L.: *Mat-ébka din kawwáyan*[5],
etbém ed apitkáyan,
ta ek menbalutáyan.

M.: Fall down, bamboo,
throw it down toward Kayan,
so that I may use it as a passage.

---

[1] Literally: You had better accompanied it with the stamping of your foot, with dancing. For one reason or another, probably some mistake in the measure, this song was broken off and finished that way.

[2] [Rhymes ending in *a*.]

[3] Literally: Nobody is kissed; and if somebody were kissed, they would call "viva" at him.

[4] [Rhymes ending in *in*.]

[5] [Rhymes ending in *an*.]

B.: *Tay lablábew di ikán,*
kanég nagadgadínan.

W.: The fish is troublesome,
as if he wore copper bracelets.

L.: *Ta ek menbalutáyan,*
adongíek di ikán.

M.: So that I may use it as a passage,
to go and hear the voice of the fish.

B.: *Úney kad nagundáyan,*
ikán ed kabaybáyan.

W.: He is a lucky fellow,
the fish in the sea.

L.: *Adíam man kankanán,*
inés kombabaían.

M.: Do not say that,
hollo, sister.

B.: *Adíak pay manmanán,*
mo adíam alán
ikán ed kabaybáyan.

W.: I won't eat,
if you do not fetch
the fish from the sea.

L.: *Ináyan man ináyan,*
tay áteb san dánan.

M.: It is a terrible task,
as the road is a trap.

B.: *Ayyéwka s' aduglían,*
mo adím kasáyan.

W.: You are to be pitied, young man,
if you do not use a shield.

L.: *Angéy pay ek alán*
udán ed soagáyan,
et pádana man dedán.

M.: I shall take instead
the shrimp from Soagayan,
and it is just the same.

B.: *Adíak pay san udán,*
tay petég ay tammáyan.

W.: I do not like the shrimp,
as it is very unsavory.

L.: *Sinó pay san ek alán?*
angéy ta ek naúdan
gadíwan si kalayán.

M.: What have I to fetch?
now I shall content myself
with *wadin*-fish from the river.

B.: *Adíak kak-adí manmanán,*
tan lagúd si tammáyan;
uáy sin ikán ed kabaybáyan
si maipupunán.

W.: I won't eat though,
as it is entirely too unsavory;
the fish from the sea has to
be drawn near.

L.: *Iné ay galonbían,*
lanóak din obúan.

M.: Hollo, girl,
I shall scald a layer.

B.: *Énak pay addián*
ináyan san obúan,
adí mam-ís san makán.

W.: I don't want
a layer,
it does not make the rice sweet.

L.: *Kaisón pay di ikamán,*
paltíek din obúan,
duák yatéyan.

M.: How can I do it,
I shall kill a layer,
and give you the liver.

B.: *Anéy man yat-úan,*
adí mam-ís din makán,
mentaúli san makán.

W.: Ah! I won't,
it does not make the rice sweet,
the rice comes back.

L.: *Inés ek alúban,*
nemnemém kad sin kadawián,
mo eg-án di éna bumal-án.

M.: Hollo, my wife,
think, please, about your courses,
and tell me when it will be born.

B.: *Ikaduá pay sin búan*
si egáyna bumal-án.

W.: Two months more
before it be born.

L.: *Énak bayáw dansían,*
dalúsak yegiatán
ay ináyan san dánan,
tan menbangilatán san gamán.

M.: I am unfortunate,
as I am thoroughly afraid
of the road,
as the weapons are glittering.

B.: *Angéy adí ugísan,*
ta adíak manmanán
bendán di sinbuánan,
ta énak madimlánan,
et piludmon ináyan.

W.: All right, husband,
I won't eat
during one month,
and I shall become thin,
and you will be shamed.

L.: *Angéy adí s' angéyan,*
inés kombabaían,
dalúsak baónan;
dey pay ek mendán,
yan kalidék din ikán,
et tupégmo lonaybán.

M.: That is enough,
hollo, sister,
I shall take provisions;
and there I go,
and the fish has dived at once,
and it is of no avail for you, girl.

B.: *Siá dam et ebaéban*
ikán ed kabaybáyan,
aw ta énam itaknán
san am-amán di ikán.

W.: Watch anyway
the fish at the sea,
so that you bring up
an old fish.

L.: *Kaásiak dansían,*
iné adí kombabaían,
kanég et sulimbégan
bayáw si kapadúnan
ikán ed kabaybáyan.

M.: How unfortunate I am,
hollo, sister,
it seems the cause
of my death
is the fish at the sea.

B.: *Angéy adí s' angéyan,*
énak man manwanían,
tan tikéd di sayandán.

W.: That is enough,
that is only chatter of mine,
because of the longing of the child.

L.: *Angéy adí kombabaían,*
ta énak ebaéban
si kaát di búan,
dan pay nilagiatúan,
maíd din ikán.

M.: All right, sister,
I shall watch
for several months,
and, I do not know,
but there is no fish.

B.: *Énak bayáw dansían,*
umikís din ikán,
énak bayáw kankanán
en éyam alán
ikán ed kabaybáyan.

W.: I am unfortunate,
I am longing for fish,
I tell you
to fetch
the fish from the sea.

L.: *Kaisón pay di ikkán,*
maíwed kanán en egák alán;
innák am-ín din maipanán,
dánka pay dukdukugán;
kinaáka s' binistóan.

M.: How can I do it, [fetch it;
nobody says that I do not want to
I fetched all kinds of viand,
and you turned your back on it;
what are you then, wife.

B.: *Kaásiak dansían,*
kamán lumal-óan
ikán ed kabaybáyan
si ek makiidánan.

W.: How unfortunate I am,
it seems he will cause
the fish at the sea
my divorce.

L.: *Angéy adí kombabaían,*
ta ek kumián
tapín di lonbían.

M.: All right, sister,
I shall go away
towards the other girls.

B.: *Kaásiak dansían,*
sin em kumianán
si tapín di lonbían.

W.: How unfortunate I am,
if you go away
towards the other girls.

L.: *Tay nay petég ay yat-úan,*
tan kanég sulibégan
ikán ed kabaybáyan
si énak nadimlánan,
ígidna 'd kabaybáyan.

M.: I do not know at all,
it seems he causes
the fish at the sea
my becoming thin,
on the seashore.

B.: *Ay ken las-úy kay man*
si tikéd di sayangdán.

W.: Now it is terrible
that longing of the child.

L.: *Ta et ek kumáan,*
inés kombabaían.

M.: I shall go away,
hollo, sister.

B.: *Em pay yanayanádan,*
énam kumaánan,
dalúsak witwítan
san énam iniwítan,
inés kalalakían.

W.: The devil take you,
if you go away,
I shall pursue unremittingly
the hind part of your g-string,
hollo, brother.

L.: *Ta et ek mendán,*
inílak ay lonaybán.

M.: I shall go,
to the girl I saw.

B.: *Egáyak pay tutútan,*
sik-á si inugísan.

W.: I have not inveighed against you,
you, husband.

L.: *Énka ay alúban,*
sin énta sayandán
bayáw ay manayóan.

M.: Go, wife,
and of the children
take care.

B.: *Sinó pay di gawáyan*
si énak tumakdánan
sin énta sagumbáyan.

W.: Why should I
go away
from our house.

L.: *Énka adí yatúan,*
tan kanég sulimbégan
ikán ed kabaybáyan.

M.: What is the matter with you,
it seems the reason is
the fish at the sea.

B.: *Angéy adí ugísan,*
adíka umápal,
mo énak makidas-án
sin baéy di pumanán.

W.: That is enough, husband,
do not be jealous,
if I participate in the feast
at the house of the one that offers
a sacrifice.

L.: *Sinó pay di gawáyan*
si em manainanán
ináyan sin sayandán.
B.: *Énak makilat-ikan*
sin baéy di bumaskán.

M.: Why,
do you leave
the children.
W.: I go to dance [a sacrifice.
at the house of the one that offers

L.: *Piew inán múyan,*
éyak tet éwa gaulían
sin éyak dakúgan.
B.: *En pay di adiansán*
si em mentaulían;
adíka pay sumaysaydán
énta sagumbáyan,
ta énka masukatán
si tapín di aduglían,
ay is-isóm ay namídan.

M.: Alas, mother of the child,
I shall come back certainly
to the place where I basked in the
W.: Why [sun.
do you come back;
do not enter
our house,
as you are replaced
by another young man,
wearing a red g-string as yourself.

L.: *Siá duák pay mendán,*
aw ta énta tapián
sin anákta ay bebet-án.
B.: *Ulay mo em kankanán,*
yan énka masukatán
ináyan sin diun-án.

M.: I shall go anyway,
to add more
children to ours.
W.: Say what you like,
you are replaced
by a boy.

L.: *Siá dak pay en pokláyan*
ináyan san mengeydán,
aw ta adína itantán.
B.: *Siá dak pay andián,*
tay en yanayanádan
si em umisal-ánan.

M.: Now I shall impede
the one that comes,
so that he do not go on his way.
W.: Now I won't,
and the devil take you
for misleading him.

L.: *Siá dak et mendán.*
B.: *Angéy adí ay em tokdóan,*
yan wáda sin sayandán;
ek man kanán,
si bubúnetko ed lumán.

M.: Now I shall go.
W.: That is enough, sit down,
as there are children;
I talked that way,
because I was angry just then.

Dain 27.

L.: *Ikán ed kabaybáyan,*
menlayláyag san búan,
sipsipláten san ikán.
B.: *Ay lablábew san ikán,*
tebéknan duán dánan.

M.: The fish at the sea,
the moon is standing on the coast,
and the fish is touching her.
W.: The fish is troublesome, [long.
its pointed snout is two palms

L.: *Baw et maal-alínan*
san wadín ay pilínan.

M.: And it is getting acclimatized
the *pilinan*-fish.

B.: *Ay lablabéw san ikán,*
náiwna ya dadáan.

W.: The fish is troublesome,
its drivel is a hairdress.

L.: *Inés kababaían,*
sinó pay nagawián
si adím mananán.
B.: *Nay kanák kay man*
ay katanammáy nan kakán.

M.: Hollo, sister,
why
do you not eat.
W.: Because I think
the food all too unsavory.

L.: *Mo sinó pay san kanám,*
et ibagám tak alán.
B.: *Nay kay man ay yatúan,*
adíak kasduáyan.

M.: Wath do you want,
tell me and I shall fetch it.
W.: Now I do not know,
I won't.

L.: *Mo laydém pay nan pandán,*
ta éyak dasdásan.
B.: *Adíak tan tammáyan*
ináyan san pandán.

M.: If you like a pine apple,
I shall pare it.
W.: I won't as it is unsavory
the pine apple.

L.: *Mo baw labáan,*
láman éyak ióan.
B.: *Adíak san labáan,*
adíak tan angían.

M.: If it is a buzzard,
I shall ensnare it.
W.: I don't like buzzard,
I won't as it is stinking.

L.: *Mo laydém pay san damda-*
paníew éyak alán. *[máyan,*
B.: *Adíak tan tammáyan.*

M.: If you like mushrooms,
I shall fetch some.
W.: I won't as they are unsavory.

L.: *Kénka baw naten-án,*
ta uáy san éna kalen-ágan.
B.: *Ken pay kay man yatúan,*
tan nalabés din búan.

M.: Are you pregnant per chance,
as you are so bold.
W.: I do not know,
as the month is past.

L.: *Ibagám man ibagám*
di mam-ís si makán,
paníew éyak alán.
B.: *Siá pay mo em alán*
ikán ed kabaybáyan,
et dagúsak manamanán.

M.: Tell me, tell me
something sweet to eat,
and I shall fetch it.
W.: All right then if you fetch
a fish from the sea,
I shall eat directly.

L.: *Ken baw siá ugísan,*
dan pay adíam kanán;
lasiném san baanán,
ta mensápoka s' tupígan,
ta way báonko s' dánan.

M.: Now that 's it, wife,
and you did not tell it;
go to the other side of the garden,
and prepare *tupigan*-rice,
for my provisions on the road.

B.: *Alá wen bayáw man,*
ta éyak ipaldísan.

W.: All right,
I shall roll a cigar.

L.: *Tinman-ó san kabunián,*
ibánonmo ugísan,
ta mensímata s' kakán.

B.: *Manánka pay ugísan,*
tan nay kanák yatúan,
katanammáy san kakán.

M.: It is cock-crow[1],
get up, wife,
and let us take our meal together.

W.: You may eat, husband,
now I say no,
the food is all too unsavory.

L.: *Angéy kababaían,*
unúgek nan tupígan,
tan nay adím simáan,
dunoék pay nan makán,
yósonko s' kallebán.

B.: *Ay pay sa ay ugísan,*
alám et nan makán,
ta adí kadan-esán.

M.: All right, sister, [rice,
I shall put away the *tupigan*-
and, as you won't eat with me,
I shall prepare the food,
and put it on the *kalleban*-basket.

W.: What is that now, husband,
take the food,
lest it become sour.

L.: *Énak et madádan,*
sináy yatúan,
aw ay anennéyan
di síman di kakán.

B.: *Dalúsmo et liwídan*
ináyan di dánan,
mo énka mabasútan
yan ibáwim sin dánan.

M.: I shall go,
what is the matter with this one,
she is sighing
about eating with me.

W.: Be sure to be careful
on the way,
if you meet a snake
make a hut on the road.

L.: *Uáyak inugísan,*
et adíam kankanán
tan maegiát san dánan;
dalúsmo et padánan
san énta sumbáyan.

B.: *Alá wen ay sey-án,*
síak padipádan
pádan ay napagítan.

M.: That is my business, wife,
and do not say
that I am afraid on the road;
stick a *padan*
near our house.

W.: Be it so,
I shall use
a *padan* covered with soot.

L.: *Igáka ay kinombabaían,*
nenballád nan kalayán.

B.: *Siá dam et naúdan,*
nanatéyka s' nawadínan,
agdánem san kalayán.

M.: Woe to me, sister,
the river is swollen.

W.: Now put up with it,
you are weak and thin,
pass the river.

L.: *Kaásiak dansían,*
sinán éyam ikamán,
ay ek nasinbuánan
benétna ed kabaybáyan.

M.: How unfortunate I am,
through your acts,
I remained a month
on the seashore.

[1] Literally: Kabunian (God) crowed.

B.: *Kádsiak dansían,*
nay pay ay yatúan
ay éyak ipupunán
din ikán ed kabaybáyan.

W.: How unfortunate I am,
I do not know
if I shall approach
the fish from the sea.

L.: *Angéy ay nakudpúsan*
ináyan nan énak baónan.

M.: They are consumed
my provisions.

B.: *Adíak pay manmanán,*
mo adíam alán,
et éyak makis-ínan,
madámagka s' kugában.

W.: I won't eat,
if you do not fetch it,
I shall become thin,
and you shall be talked about
to-morrow evening.

L.: *Angéy adí ugísan,*
mo sinó san ek ikamán,
et magáy mabuúdan.

M.: All right, wife,
what am I to do,
so that nobody be shamed.

B.: *Am-amédak duglían,*
et menpaít nan makán.

W.: It is worse with me, young man,
the food is bitter.

L.: *Ken begéw ud imán*
nan ikán ed kabaybáyan,
náiwna ya labúyan,
ínana ya dadáan,
intó nen nan nanil-ám,
inés kombabaían,
yan egáy katanátan.

M.: All because of
the fish at the sea,
whose drivel is brass,
whose ear is a hairdress,
where may you have seen it,
hollo, sister,
as it is not to be seen any more.

B.: *Ken pay siáy labeg-án.*

W.: Why! that is a shame.

L.: *Nay ay éyak apeyán*
ináyan nan ikán,
nentamón si maslayán.

M.: Now I shall cook
the fish,
with the big cheeks.

B.: *Alá wen kay man,*
tan nay innám nan ikán,
et dagúsak manamanán.

W.: All right now,
you fetched the fish,
and I shall eat though.

L.: *Aw ay énka nakakán,*
et em ipudpudán,
ta énak et kumáan;
intó abé ya si lumán
ya kasínka maben-án
et begéw si kalitáwan.

M.: Now you have finished eating,
and go to bed now,
I shall go away;
as you might after a while
again be pregnant
and have lost something.

B.: *Éyak pay gagatínan*
nan éyam iniwítan.

W.: I shall tread upon
the hind part of your g-string.

L.: *Aytáka si tinonpóan,*
ta éyak pay men-etán
si tapín di lonaybán,
mo adína ikamkamán.

M.: What is the matter with you, wife,
I shall move
towards some other girl,
who does not act so.

B.: *Yanán bayáw man,*
mo éyam idnoán,
ta asíka kumáan;
angéy et nakăan.

W.: Please,
prepare my food,
and then go away;
it is finished.

Dain 28.

L.: *Bakbák si mabannáken,*
mendagsén si ipas-én.

M.: A frog like a *bannaken*-fruit,
heavy for one that has to sigh on

B.: *Dak-é ta éyak iláen.*

W.: Let me look at it. [its account[1].

L.: *Ta éyam pabal-én,*
ta ilák mo salíten.

M.: Bring it forth,
I shall look if it is handsome.

B.: *Ta síta menkay-odúnen,*
ta síta manapatósen,
adíka babbaáen.

W.: Then we shall give it a hat,
then we shall give it shoes,
do not use it as a servant.

L.: *Adíka dundundúnen,*
ta síta menkalbén.

M.: Do not send it on errands,
then we shall make it gamble.

B.: *Adíka menkalbén,*
gapés énka men-adálen.

W.: Do not make it gamble,
you better had it study.

L.: *Bakén ta menbankínen,*
tay adí kasiksikén.

M.: We better had it gamble,
so that it grow.

B.: *Adíka et pinsálen,*
binúan ya tinaw-én.

W.: Do not think about it,
monthly, yearly.

L.: *Ta síta daydayáwen*
anákta ay salíten.

M.: Then we shall honor
our handsome child.

Dain 29.

L.: *Kasíney di sikina,*
tuyáyok san topkáyna,
tinenbéw san bagánna,
bongáok sin bagáñna,
petég ay kasesegá
aw san kadéw ay sána;
menseg-án si báona,
sinmáno si kastíla;
angáy adí lonaybá,
et mo laydém et uméyka.

M.: His feet are yellow,
his bill is long,
his neck is thinned,
his neck is long,
he is very pitiable
that *kadew*-frog; [provisions,
he is troubled on account of his
he stood before the Spaniard;
all right now, girl,
if you like, go.

B.: *Kaásiak tet éwa,*
et sik-á pay san mengená,
tay sik-á san pilítena.

W.: I am unfortunate indeed,
you go yourself,
as he forces you.

L.: *Egáyak pay inamtá*
ináyan san labá.

M.: I do not know
how to wash.

[1] This alludes to difficulties in childbirth.

B.: *Éyak pay ag-aag-áya;*
ud ay egák inamtá
ináyan san labá.

W.: I shall take airs myself;
why! I do not know
how to wash.

L.: *Sik-á pa adí yan sik-á*
san didiwdíwena
aw si mengená,
iné adí asáwa.

M.: You and always you
he hopes
to go,
hollo, wife.

B.: *Kaásiak tet éwa,*
mo éyak mengená
et piludmon dadáma.

W.: I am unfortunate indeed,
if I go
you will be very much ashamed.

L.: *Angéy tet éwa,*
iwwákmo et lonaybá,
si ebán di enná,
ta énka mengená.

M.: All right, forsooth,
let go, girl,
the blanket of the child,
and go.

B.: *Kaásiak ken sik-á,*
ay ináyan ay inasáwa,
et wadwadá san lonaybá
tay siá san manallá
ináyan sin énta binúna.

W.: How unfortunate I am on account of you,
husband,
a girl is more fit
to take care
of our child.

L.: *Intó pay nán ikastá,*
iné ay inasáwa,
ay umátak si lonaybá,
dan pay sik-á san ayágana,
iné adí ek pinanába.

M.: How can I do it,
hollo, wife,
to become a girl,
and it is for you he is calling,
hollo, my wife.

B.: *Kaásiak ken sik-á,*
ay kénka baw idadadá
ud ay umidawátka
ináyan sin kastíla,
et mo ek mengená
si kastíla ed miliká,
yan bainmon dadáma,
et adíka bumála
ay ináyan sin batáwa.

W.: How unfortunate I am on account of you
you are constantly
giving
to the Spaniard,
and if I go
to the Spaniard in America,
you will be very much ashamed,
and you won't go out
of the house yard.

L.: *Sak dagemdéman tet éwa;*
intó pay san ikastá,
iné adí ek inasáwa.

M.: I shall forbid it indeed[1];
how can I do it,
hollo, my wife.

Dain 30.

L.: *Alín kadéw ed bag-éw,*
siléwna san gepáew,
men-íla si mapedéw,

M.: The *kadew*-frog at *Bag-ew*,
his light is soft pine wood,
he looks for a white one [2],

[1] I shall not allow you to go.
[2] A white girl.

manókna san palikewkéw, his chickens are small ones,
inábusna si id-ídew, he offered them all in sacrifice,
dan et nasanéw. and he was delayed.

B.: *Ayyéwka si mapedéw,* W.: It is a pity for you that, on account of the white one,
ay énka nasanesanéw, you were very much delayed,
ayyéw et din palikewkéw, alas! the small chickens,
ud si menbegéw and all that because
di bigawmo si mapedéw; of your longing for a white one;
ta sak-én di mensilew let me light your way
silewmo ay gepáew, with your light of soft pine wood,
ta éyak men-íla si mapedéw, I shall look for a white one,
ta sik-á di ay-ayyéw. as you are to be pitied.

L.: *Paggátak nasanesanéw,* M.: I was very much delayed on
dak-é ta éyak men-énew. let me go astray. [purpose,
B.: *Paggátka men-en-énew,* W.: You are going astray on purpose,
yan náey di mapedéw. and here is the white one.

(To be continued.)

A Narrative of the Ten'a of Anvik, Alaska.

By Dr. Elsie Clews Parsons, New York City.

The following data were secured in February, 1920, at Hampton Institute, Virginia, from an Indian student from Anvik, Alaska. Anvik is a village [1] on the Anvik River, a tributary of the Yukon River, about four hundred miles from its mouth and about one hundred and twenty-five miles from the coast. The village is populated by the most northern of one of the Athabascan peoples, called Ingalik or Ingilik by the Russians, meaning Lousy, according to Jetté, an Eskimo name [2], or Tinneh or Ten'a, a native name. The native name for Anvik is Gudrinethchax [3], meaning Middle People, a place name as are the other native names for the river villages.

The only published accounts of the Ten'a are those of the French missionary Jetté, stationed at Konkrines and the American missionary Chapman, stationed at Anvik [4]. My informant was educated at the American mission and his opportunities to observe his own people have been in certain particulars limited. In spite of his knowledge of English and of American culture he is, however, unusually unsophisticated and he has been an acute and sympathetic observer of the live at Anvik, White and Indian. He is therefore what we frequently look for among school-taught Indians but rarely find — a qualified interpreter of native culture. As our time for working together was quite limited, I asked him to present his information as if he were telling the story of an Anvik villager from birth to death. The resulting narrative was so vivid and so illuminated by the psychological insight that we commonly fail to get in more systematic enquiry that it has seemed well to me to keep the data in approximately the original form rather than to reclassify.

Data obtained in this way from absentee informants should be supplemented, of course, by field enquiry, but as no systematic ethnographical research in Alaska is in sight, the publication of this narrative is, I think, desirable as a contribution, as far as it goes, to our knowledge of Anthabascan tribes and of their cultural relations to their Eskimo neighbors, their Indian neighbors on the coast, and to Russian and American intruders.

* * *

When Cries-for-Salmon was to be born they called in Havĕtsekĕdtsa, Their-Little-Grandmother, an old woman of experience, to help. For three days after the birth Their-Little-Grandmother staid by the side of the bed of skins, nor might the mother leave her bed without the permission of Their-Little-Grandmother. I don't know much about these days because boys and men do not stay in the house at this time — they go to the *kadjim'*. All I know is that the afterbirth is wrapped in a cloth and placed in the fork of a tree — the afterbirth is a part of the body and you would not want to destroy it, just as when you cut yourself, you wipe off the blood with shaw-

[1] Dall wrote in 1869 that Anvik was a large village of some ten or twelve houses, each of which may contain twenty inhabitants (*Alaska and its Resources*, 217, Boston 1870).

[2] From the word for louse egg. E. W. Nelson, "The Eskimo about Behring Strait", 307, XVIII (1900). *Annual Report, Bureau of American Ethnology.*

[3] *x* as *ch* in German.

[4] J. Jetté, "On the Medicine-Men of the Ten'a". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXXVII (1907), 157—188; "On Ten'a Folklore", *Ib.*, XXXVIII (1908), 298—367. "On the Superstitions of the Ten'a Indians", *Anthropos*, VI (1911), 95—108, 241—259, 602—615, 699—723; "Riddles of the Ten'a Indians." *Ib.*, VIII (1913), 181—201, 630—651; John W. Chapman, "Notes on the Tinneh Tribe of Anvik, Alaska". *Congrès International des Américanistes*, XV[e] Session, II, 7—38. Quebec, 1907; "Athabascan Traditions from the Lower Yukon". *Journal of American Folk-Lore*, XVI (1903), 180—185; "Ten'a Texts and Tales". *Pub. American Ethnological Society*, VI. Leyden, 1914.

ings and place the shavings in the fork of a tree. Even what is left of an old garment you would not destroy, you would not throw it into the fire as the White people do, but put it into a bag which in course of time you will place in a spruce tree. — Whatever is put away in the woods is thought of as being still a part of the village, so that when a ceremonial circuit has to be made of the village a half mile or so of woods is covered so that these things in the trees may be included[1].

The baby's cord is tied around the wrist or the neck of the baby with sinew and left on for two or three years[2]. An ax head is placed on the body of a boy baby for a certain number of days — I don't know how many, nor what they put on top of a girl. Should a White person come into the house at this time, the object is removed. If the child dies under three or four years of age, the object, the ax or other thing, is put with the corpse. I don't know why, and when I have asked the old men they would answer, "Who of us knows?" as they often answer when they *do* know, but have not enough confidence in you to tell. Besides, young fellows are not expected to ask questions; you must learn by overhearing and coming that way to understand.

For twenty days after Cries-for-Salmon was born, her father had to stay at home, indoors, "under his smoke hole", as people used to say when they lived in igloos or underground houses. — Nowadays all or almost all live in frame houses. — During these twenty days a man is not to touch any object made by White people, more particularly things of steel or iron, knife or ax or ice pick[3]. Copper got in trade from the coast which has been melted down and hand-beaten a man may use; and he would eat out of dishes of wood or bone. Work tools of any kind he would not handle, unless in a household emergency he had to go to the forest for wood or game when he would first go to the *dyiin,* the shaman, to get a song to sing in the circumstances. For this song, as for other songs, the shaman would be paid in skins, meat, oil.

Even if a man goes out during the twenty days, he should be careful not to pass over the water of a stream or lake — it would be *hŭłang*, and the fish would cause a skin eruption in the child. Our skin is usually very smooth and clear and whenever any one has an eruption or rash we know it is from *hŭłang*.

Had Cries-for-Salmon been born in the spring, then the following fall her father would not go eeling, that too would be *hŭłang* and it would cause a dearth of eels. Nor would a man go eeling for a year after a death in his family. If you knew how much we depended on eels for food, you would understand why we have to be so careful. — The first sign of the eel coming is the finding of an eel in the stomach of a *lush*, the fish which is our main food in winter. Some one may find an eel in a *lush* miles away from the village, and then at once he sends word, and the men go out to the places

[1] Cp. "On the Superstitions of the Ten'a Indians", 259, 705.
[2] Cp. *Ib.*, 257.
[3] Cp. *Ib.*, 705—706.

on the river where the channel is narrow and there are good feeding grounds for the eel. Here the eel come so thick that they cause the water to rise, and you have but to throw them out on the bank with a stick. As people eel together in this way every one would know if a man went eeling after a death or birth in his family.

As with work after a birth in his family so with amusements — a man should not take part. He should sit quiet, with his head down, for at this time he is supposed to be in connection with his spirits. His spirits are not any stronger than the strongest songs he has, and at this time a man must be watchful lest his songs lose their virtue or power, or lest from violation of the rules the baby die. In case of violation a man must go, as usual, to the shaman to make things right.

When Cries-for-Salmon was restless as a little child and cried, no doubt her mother called out to her, "*Lia!* the Evil One! keep quiet!" to scare her. (To abuse any one people will say, *Li dena'!* Blood[1] of the Evil One!) And when Cries-for-Salmon was able to walk she was watched all the time by her father or mother, for she had to be taught from the very beginning not to step on anything pertaining to the welfare of the family that might be lying on the floor. Should a stick be lying there, for example, that was being worked for an arrow or a fish trap the little girl would have to walk around it, not over it. The spirit of the boy is stronger than the spirit of the girl, so a boy may step as he pleases.

And the girl as she grows a little older has to be taught to be extremely careful about whatever she finds on the floor, of bits of food, of bone or feather or hair or skin. It is a rule that all such waste bits be put separately into baskets by the women and carried to the haunts in forest or on river of the creatures to which the bits belonged. Cries-for-Salmon would go along with her mother to see how she dumped into the river from her canoe the feathers of duck or goose or swan that they might change back into birds such as they had come from — as the feathers drifted down the current, although invisible to her, Cries-for-Salmon was told, they became birds again to return to feed in their old haunts of mud and goosegrass. Similarly, she saw her mother empty out fish bones to become fish and she saw her take to the forest the bones of game animals. Were such bones left on the floor and stepped on, it would be *hŭtang*[2].

Sometimes as men sit on the floor with their heels drawn back to the buttocks or as they sit cross legged, left leg over right, with a bowl of food propped on their legs, a bone may snap out on the floor instead of back from their fingers into the bowl. It is a spirit of the family, a hungry spirit, who is after the food. The spirit of the food goes to feed the family spirit. The piece of food is put back into the bowl, but not eaten. In eating meat, more particularly bear meat, a cloth is spread under the bowl so that no meat may touch the ground. Bones that are allowed to fall upon a path where people pass lose their virtue, they will not become animal again.

[1] *Sidena'*, of my blood, a woman calls her son or daughter.

[2] Cp. "On the Superstitions of the Ten'a Indians", 607 ff.

When we men kill willow or ruffed grouse (ptarmigan), we take out some of the tail feathers and throw them on the ground, giving them back to the forest to become birds again. I remember that the first time I shot a grouse I took out some feathers above the tail. The fellow with me laughed. "That is not right," said he, "it is the tail feathers you must take". In selling grouse to the Mission, people will first skin them, just as they will first pluck the geese or ducks they sell, and remove the entrails. Similarly, they skin and clean the rabbits they sell. (Before a ceremonial the men engage in a rabbit drive. They pick out an island or a point of land, and spread out, each man in sight of another. Each yells and beats on the trees to scare out the rabbits, and then they form the arc of a circle and close down to the water. They keep the rabbits for the feast, but a few they may sell.) Bear meat and lynx meat they would not sell at all to White people.

We do not eat rabbit meat in summer and no doubt Cries-for-Salmon was told, as are other children, that it was wormy. She was told, too, never to eat in the dark, lest she swallow the eye of the evil one which in going back to the evil one would choke her. Nor in eating meat should she cut off a piece in her teeth. In pouring out tea or liquids Cries-for-Salmon was taught to be very careful to pour only to well below the brim, almost an inch below, not to risk spilling. If the cup ran over it would be *hŭłang* to the person served — he would fail to run down his game, to catch fish, or to do well in leadership — and to overcome the *hŭłang* he would have to go to the shaman for a song.

In all these particulars a girl has to learn how to behave, how to carry herself. A young man is rated by his ability in making snow shoes and in running down game, fox and deer and, before the portaging of the Whites drove them out, caribou. A girl is rated by her ability in handicrafts and in providing food, but she is also esteemed for her household behaviour. If she is gifted with strength, with virtue, as she grows old she is likely to have given into her keeping an old wooden bowl which has been passed down from generation to generation of women, within the same rank, to be used in ceremonies to honor hunters of distinction. Moreover the presents of a careful woman are welcome. People hate to see a young man as he grows up wear things made by any or everybody. Were he to wear mittens or boots or *parki* made by a careless woman, his own ability might be reduced and his spirits weakened.

Cries-for-Salmon was taught, like other little girls and boys, never to sing or whistle[1] when eating, and never to imitate at any time in the winter the birds of summer — that would prolong the winter, perhaps making it run into two winters [a frequent expression of the narrator, meaning that the already short summer is further shortened[2]] and so causing famine. Nor was Cries-for-Salmon ever to make snowballs or snow images. There is but one

[1] Parents will say: "Do not whistle in the house, you are calling the devils." (*Ib.*, 722.) — E. C. P.

[2] The snow is on the ground and the rivers are ice-bound from the end of September to the middle of June.

time a snow man may be made — when people want a freezing spell in the spring. Travellers are afraid of being caught away from home by the spring floods. One early spring I remember that there were many traders at Anvik when it turned warm. The men had to get home to make their fish camps and set their fish nets. Some of them had a portage of twenty miles to make through tundra and woods. The soft snow in the woods and the slush would tire out their dogs. So they went to the shaman and got permission to make a snow man to face the north and draw from it the cold winds. As image maker they chose an unmarried man who had been born in a month of changing weather.

Snow fights the children may not play, but they play at war in another way. Almost anything will start a sham fight. Perhaps a child will call the family of another child dirty or say, "My father has more skins than yours." Then they gather fire-weed, strip the stalks and use them for spears and darts. These weapons take the skin off your forehead, but the more you bleed, the better you like it, and you never cry, no matter how hard hit. Two or three boys will pretend to be killed, the girls will set up a wail, they have a big feast, and they make friends again.

The boys play, too, at duck-hunting and deer-stalking. They will make a duck of grass and fasten it to a long, slender stick. Then they put it into a muddy place and throw short wooden spears at it. The game should be played only in the spring, for if it is played later it will cause famine. It is a very exciting and fascinating game, and often out of season we boys would carry cans of water into the woods to make a duck pond out of sight of the old people.

To play at deer-stalking boys take a bunch of grass and make it into the figure of a deer. For the belly they insert strips of salmon. They set the figure up on sticks and then go off into a cover of stumps and grass. One boy says to the other, "I see a deer." — "Where?" — "Over there." They creep up on it. They shoot, and the boy who sends his arrow nearest to the heart is deemed the killer. They skin the deer, talking all the while. — "How fat it is, how limber." — "It was hard to get." — They take out the dried fish, the killer cuts it up and, as would an adult, he sees to it that the food is divided up among the hunters. — When a man returns from a long and successful hunt he goes to the *kadjim'* while his wife prepares the food and invites all the people to come and partake of it. She goes from house to house, saying, "Come and drink tea and eat meat." (By "meat" she would always mean bear meat, as that being the most powerful meat, is called just meat. Other flesh she would call deer meat, porcupine &c.) Similarly when a woman gets a full trap of fish all the people are invited to eat.

Little boys and girls together play at fishing and housekeeping. The boys will gather willows and make them into a great bundle, a foot and a half thick and fifteen feet long. They choose a shallow place in the river where there are little fish and they lay the willow trap in an oval. After the catch, the girls take the fish to cook, and boys and girls pair off together to make fish camps like their elders. Once when I was about ten I paired off

with Cries-for-Salmon. She got roots to sew into a basket, and grasses to make a doll. She sang to the doll and pretended to nurse it. I went into the woods and gathered bark and wood. I shot a squirrel and a little bird with my bow and arrows and Cries-for-Salmon skinned the squirrel and picked the bird and cooked. We children even made a *kadjim'* to have a feast in. In winter we built snow houses and snared rabbits and stole pieces of dried meat or salmon from the houses. Even if the owners knew what was happening, it was not accounted stealing unless we were caught. But our games in winter were cut down.

I wish I could tell you about the time when the children, girls and boys, are turned over to the shaman that they may belong to the village, be a part of the village. I know there is a ceremony at that time, but I don't know much about it. At that time I was at the Mission house. The children are little — about four or five years old. Henceforward, should anything happen to the family, the village would look after the child, and the village is responsible for the child learning as much as possible about village custom. The old men talk to the boys, and the old women to the girls. They tell them old stories to teach them what they may not have learned at home. — Of course there are other stories that people tell; but these are never told except at night, in the *kadjim'* and in the early part of the winter[1] before it is time to prepare for the big ceremonies, to make the masks and rehearse the songs. Many of these stories are about the bird nobody will ever kill, Crow [Raven?] who can change himself into anything and who made the Yucon river by drawing a furrow with his feet and the hills and mountains by carrying earth. And many stories are about the beginnings of a town, of how it was started by a couple who survived a massacre and of what happened up to the present day . . . It is improper to tell a story when nobody is listening, so every other sentence or two somebody must say *hen*, *hen* to show that there is a listener.

There is a ceremony for getting a name, too, which I know little about. Persons may be named according to what they do or according to their character. One girl I know is called Swollen Face; another, Pointing-At (she had a habit of pointing her finger [index finger of left hand] at people in scorn); another, Does-Not-Like-Anyone (i. e. men, she would refuse suitors[2]); another, One-the-Evil-One-Does-Not-Like[3]. This last woman got her name because she was never sick or subject to epidemics; she had good eyes; she

---

[1] According to Jetté, tales are told before the winter solstice, being forbidden during the six months of shortening days. During this period riddles are told (*Anthropos*, VIII, 181). As far as is known these people are the only Indian tribe to tell riddles. — E. C. P.

[2] Cp. "Notes on the Tinneh Tribe of Anvik, Alaska", 8—9; "Ten'a Texts and Tales", 6. Several Ten'a tales begin with the incident of refusing suitors. See "Ten'a Texts and Tales", 21, 23, 29, 30—31, 73. Refusal of suitors is one of the commonest introductions to Pueblo Indian Tales. The putting on and off of an animal skin to become animal or human is another incident common to Ten'a (see "On Ten'a Folk-Lore", 345) and Pueblo Indian tales. Cp. too Boas, F. "Northern Elements in the Mythology of the Navaho". *The American Anthropologist*, X (1897), 371—376. — E. C. P.

[3] Cp. "Ten'a Texts and Tales", 6.

was big at heart; she was a successful basket maker and net maker and rabbit snarer; she had a cheerful face and looked helpful, just the opposite of the kind of woman who hurts people by looking at them, in scorn, and of whom people are afraid. I know a man called He-Creeps-Towards because his gait is stealthy as if stalking something. — Because of the way the name is given and because it has so much meaning the name is little used. You go around it[1]. A man will call out "Look here!" and his child will recognize his father's voice and know it is he who is being called. When the Mission children call a village child by his name it makes him very angry.

We go on now to when Cries-for-Salmon is a big girl. When she first menstruated[2] she was placed in the corner of her father's house to be out of sight of young men and to stay so for a year, as we count by moons. The space assigned to Cries-for-Salmon was just long enough to lie down in. In this corner Cries-for-Salmon had to keep all the things she used, more particularly her own cup and bucket of water. When no one was about she went out to fill the bucket, but, as with her other things, she had to be scrupulous about not leaving the bucket where young men could by any chance come in contact with it. Girls are supposed not to go outdoors at all; but if a girl has to go she must walk with head bent so that if she passed by a young man her eyes would not get a direct line on his eyes, or his eyes on hers. That would be *hŭtang*. The man would lose his hunting and fishing powers and what I may call his community power. (For example, he would not know how to speak in meeting where there are rules for speaking in order to cut out loose talkers.) Once I went to Cries-for-Salmon's house while she was in the corner. We do not knock on the door like White people, and I would have gone in, making the customary quavering sound of *hihihihihihi* and saying something perhaps about the weather, expecting to be told to sit down and to be served with food — a guest is never allowed to leave without food — but Cries-for-Salmon's father saw me approaching and met me at the door, saying, "Let us go to the *kadjim*". I knew what that meant; he had a daughter in the corner; he was protecting me.

In the corner stage *(daguthen)* a girl wears continually a beaded forehead band to which bear claws are attached. Her behaviour during this time determins whether or not she is to be a worthy woman for life and how skilled she will be in the domestic arts. For at this time she makes everything she is going to use after she marries, what I have heard the students here call a hope chest. She learns to sew, to make bead work and porcupine quill work, to make baskets, and fish nets. The first few months she is not allowed to cook, but towards the close of the period the cooking, the bulk of the house work, indeed, is put upon her. And it is then that suitors take notice of her work and accomplishments. They notice whether the seams of the boots and mittens she has made look strong and durable; whether her bead embroidery

[1] Here, let me say, that the narrator himself always "went around" a personal name; but I have had to reject his paraphrases for the most part for the sake of greater lucidity. — E. C. P.

[2] For puberty customs cp. "On the Superstitions of the Ten'a Indians", 699—704.

is fine, whether she is industrious and competent, how she carries herself. A man knows how important to his welfare the character of his wife is. A man has to run his chase, but after he marries that is all; his wife does all the hard work. She gets wood and water, she snares grouse and rabbits, she sets fish traps, and she prepares all the clothing and all the food, not only for the family but for the ceremonies at which the man is called upon to contribute.

But there is more to tell about the girl in her first stage as well as about the feeling about women until they have a change of life, until they are old. — If a girl goes into the corner in the summer, when we are all at the fish camp, her family in returning to winter quarters will probably have to cross the river or go along it. This happened, I recall, in the case of Cries-for-Salmon. Her father had to go to the shaman. He went to Salmon-Clubber, who lived with his two wives and several families who had followed him because of his services to settle down twenty miles or so away from Anvik. Cries-for-Salmon's father gave Salmon-Clubber what he asked for — several bundles of fish, some seal oil, and a reindeer skin. And then Salmon-Clubber went into a trance and, as the feeling he had in it was good, he gave permission to the family to move. Cries-for-Salmon had to stay in the bow of the canoe, crouched down that her head might not be above the gunwhale, and her face had to be covered over. Had she not observed these rules, it is likely that some time later a rash would have come out on her face.

Salmon-Clubber would have had to withhold permission had any men been out hunting ducks or geese, as they do hunt after the fishing closes. The birds and animals are sensitive, as you would say, to girls in the corner[1]. To have the animals respect them, men must respect their songs. After I returned home in 1917 I went on a bird hunt — this was in the spring. I got only one goose and one crane, and the other five men got much less, too, than usual. On our return one of the old men said to me, "My son, are you thoroughly familiar with all our rules? I have been talking with the shaman and he has seen you bathing where the girls bathe. There are three girls in their first stage." — "How did you know?" — "We have ways of knowing." And he used one of the phrases the old men use which we do not understand. The old men talk to us only on the outside of things. They tell us enough for us to understand if we think as they think. He went on, "It was because of that you got so little on your hunt, and the snow fell and heavy northwest winds blew ... We could put you aside; but we think too much of you; and I speak to you as a friend." Had I been stubborn or not seen through what he meant at this time or another, I would have become known for it from one village to the other, and it would be hard for me to get a wife[2].

This old man knew of course that boys of the Mission were apt to be careless of the old rules. He may have seen the boys, for example, go into

---

[1] The Eskimo believe that a hunter who had been near a segregated girl would become visible to the animals ("The Eskimo About Behring Straits", 291).

[2] "He does not listen, he has no ears", is, according to Jetté, the most common expression of blame (J. A. I., XXXVIII, 314).

the basement of the girls' dormitory, a violation of a strict rule, for until a woman is old, she is, as we say, in an unfavorable state, and she should never be above the head of a man. In the spring, families move out to the fishing grounds where they open the season by making the canoes or boats they will use. In cutting the wood, they use a whip saw. Now it is a rule that, if a man and woman are sawing together, the man must always stand at the higher end of the saw, the woman below. Similarly, in putting away the fish in the cache, the post-built store-room, the man must do the overhead work; a woman would never work on a rack above a man. In the *kadjim'* women sit on the floor and men overhead on the benches which they also use to sleep on. — Not only the Mission house but other houses built on the American two-storied plan are making it difficult to follow this rule of overhead. [What an interesting illustration of how custom and belief may be affected by a change in material culture caused by foreign contact.]

Again from the time a woman has matured to old age she should not be present at a birth. Nor may she eat a certain species of duck or their eggs, and "meat" i. e. bear she may not eat. [The Rev. J. Jetté notes that a peculiar fear of bears is universal among Ten'a women, concluding that the fear is due to the bear tales in which the bear is represented as peculiarly hostile to women[1]. The view that the tale is the outcome of the fear is also tenable.]

During the menstrual periods, for about a week, I may say here, were a young man to come into the house or a man to stay home, it would cause the woman pain at childbirth, so at these times a woman's husband leaves their bed and goes to stay in the *kadjim'*, sleeping there with the boys and young men. — A boy leaves his mother to live at the *kadjim'* as soon as he has courage enough, perhaps at fourteen or fifteen. If plucky, he may go earlier; but, if he is a weakling, he may not go until he is eighteen.

During her periods, a girl or woman will protect men against herself, if she can. For example, if a boy starts to wrestle with a girl — to fuss her as you say, only it is not done your way, a boy wrestles and throws a girl down, and tumbles about, it is much gayer and more lively — the girl, if she is in her period, will claw his face to make him leave her alone. The old people see him scratched up and they know why and they laugh at him .... Once when Cries-for-Salmon's mother was in the *kadjim'* at a ceremonial, she was called upon to dance on the skin she was giving to the shaman for a deceased relative. We saw her hesitate. "Go ahead. What's the matter with you?" some one said. She was in her period. "That's all right", they said to her. "Stand on one corner of the skin. We'll fix it up." She took her place with Cries-for-Salmon next to her and they went through their own dance, their eyes on the ground and making the motions with their arms that belonged to the dance..... In this way, you see, Cries-for-Salmon learned the dance that belonged to her mother.

Like all dancers, the girl and her mother faced the doors of the *kadjim'* — there are two doors, the outer of bear skin, meaning strength, the inner,

[1] ("On Ten'a Folk-Lore", 343). See too "On the Superstitions of the Ten'a Indians", 605.

about four feet away, of wolferene, meaning speed and skill. The space of about four feet between the doors allows for the first door to close on the person entering on all fours, and shut out *li,* the Evil One, before the second door is opened. When masks are set out under their covers, they, too, face the doors. The smoke hole of the *kadjim'* has a cover of bear gut. Below it in the centre of the floor is the fire. The *kadjim'* is always warm. After the fire flares up, it is killed with split logs.

There is a ceremonial in the *kadjim'* for a girl after she comes out from the corner. I know that she wears a new *parki*[1] given to her by her parents or by her suitor; but I have never seen the ceremonial and I can't tell about it.

As I said before, a girl may have a suitor while she is in the corner or before, that is a young man who has noticed her and knows he wants her has set to work for her family. He cuts wood for them, fetches water and gives them the bulk of his game. If he does enough to create an interest in him on the part of the old people, they will accept him. The girl herself has no say. Even if she likes him, if the old man does not like him, thinking he has not done enough, the young man can not get the girl. On the other hand, the girl may not like the young man whom the old man likes. As soon as she came out of the corner Cries-for-Salmon was married to a man her father liked because he had done so much for the family. This man, Thleg'aths'ox, Fish-Skin-Hat, had to get the consent of the shaman also, or perhaps it was the chief of the village. Cries-for-Salmon did not like Fish-Skin-Hat; but, although his father is a miser[2], Fish-Skin-Hat himself is a good man of ability and power — songs had been bought for him and his name was one no ordinary fellow would have (for such a name a man must have powers and must live up to them) — and Cries-for-Salmon's parents knew that since Cries-for-Salmon would be a woman of ability, a good snarer and fisher, a woman who would be highly esteemed for the amount of fish she could cut up in a day and for the skill and rapidity of her sewing, she should get a husband equally competent, one who would run his chase well, who would save his furs and trade. The old people knew, too, that unless Cries-for-Salmon got a good husband, it would be a very hard life for her.

A woman may have to work not only for her husband but for her husband's relatives. For the first two or three years a woman will live on with

---

[1] A *parki* is made out of deer skin. The inner ruff is wolverene, the outer ruff is wolf. Around the bottom edge is a triangular design or a block design in black and white alternating, the whole is made of white deer clipped close, the black, of the black spots on the same animal. There might be two rows of this and they would be separated by a black strip and a white strip. The last strip would be about an inch or an inch and a half according to the taste of the wearer. In the back is the tail of a wolverene. *Parkis* are sometimes made of squirrel. A woman's squirrel-made *parki* has a band of deer skin, with strips of wolverene about six inches long and half an inch wide dangling. The wolverene strips are sewed on the deer skin, the deer skin sewed across the front of the *parki.* — A man's *parki* is the same length all the way around and reaches about to the knees. A woman's *parki* reaches about to the calf of the leg in front and back. On the sides it is curved up above the knee.

[2] He never contributes or goes to the ceremonials. If he were an ordinary man they would get after him; but he has songs that protect him; they can't touch him.

her man in her parents' home; but then he builds his own house and takes her to this house. It may be near her parents' house, but it belongs to her husband. She will leave it, if she quarrels with him, and is scolded or beaten up by him, and she will return to her parents' house, or to her grandmother's or nearest relative's to stay there until he comes for her.

Fish-Skin-Hat belonged to Anvik but Cries-for-Salmon had seen little of him before he began to come in at night to visit her. Older boys and girls do not go about together in the day time, you never see them paddling together in a canoe. A girl would not speak to you on the road. If she wants to talk, it must be in the dark or under the cover of a roof — under cover because, as people say, "there is some one watching you".

After the ice breaks up and people live in tents, when a man wants to take a girl, he will slip in at night under the tent wall to the side where he knows she sleeps, and he will slip out again when the birds begin to make a noise. People of position see to it that nobody visits their daughter this way except the man she is to live with openly after a while i. e. marry. Parents would say to a girl, "You watch yourself". If the wrong young man came in, the girl would know because he would not make the signs agreed upon, holding her perhaps in a certain way, and parents would expect the girl to cry out and wake up the family. But — some people are careless, and there are young men who do browse about. Sometimes the family will so embarrass the young man that he has to marry the girl; they will say that the girl has conceived by him — "from him she has man inside"[1]. A man who persisted in not marrying in these circumstances would be shunned by the other girls.

At the ceremonies young men see the girls in a formal way. The chief will appoint a girl to be a man's partner *(sohaldid)*. When I returned home in 1917 the chief appointed three girls to be my partners, and two of the three girls, Cries-for-Salmon and one other, accepted. During the intervals of the ceremonial, your partner invites you to her house, and sets out for you to eat and drink tea and whatever the season has produced, — bear, caribou, &c. What you can not eat you are expected to carry away, and you judge the girl according to the generosity of her service. Always there is a great lavishness in setting out food. At bear feasts, for example, the woman serving would set out ten times more than I could eat. (Never forgetting at the conclusion to give me a bowl of water to wash with and a cloth that I might not take out carelessly any waste particle). The dance leaders call out for the presents. When you give them, you go through a short dance[2]. Once when it was my turn, two women, thinking I did not know the dance, got up without being asked and danced in my place. One woman was gifted with bear songs, the other, with hunting songs. I had given some tea in bulk. A cupful was given to everyone present except to me, the giver, and then of what was left over they gave first to the shaman, then to the elders and so down. On another

[1] Formerly, according to JETTÉ, marriage was not permanent until after childbirth ("On Ten'a Folk-Lore", 334).

[2] Cp. "Notes on the Tinneh Tribe of Anvik, Alaska", 37.

occasion I received a skein of twine, an ax, a saw, a steel trap, two large white fish, and some ice cream of seal oil, berries, boneless fish and snow. Somebody made a joke. "We have given him things as if he was married. He ought to go and take some of these old women around here who are looking for old men." I did not like the ice cream, so I gave it to Cries-for-Salmon who saw to it, as a partner is always supposed to do, that my presents were taken out and put away.

Women give feasts to men, where the women dance and give out presents inviting the men, between dances, to eat. The day following the men give the feast to the women, seeing to it likewise that the women get all they can eat. I may say here that it is the interest a man expresses in the feasts, in the ceremonials, that helps to make him a chief. Who helps most at these times and at other times (whenever one man can help another, help is expected of him) qualifies as a chief.

The *sohaldid* or partner relationship lasts. Whenever you return to the village where your partner lives, she will provide for you. Married women as well as unmarried are assigned as partners, and this sometimes makes trouble with the husband. But I remember one case where all the trouble was made by the missionary. Two men had each the other's wife as partner and after a while they agreed each to take his partner as his wife, that is, they exchanged wives[1]. Five years later the missionary heard about it and, although by that time one of the women was dead, he decided to make the other woman go back to her first husband. With the marshal and me he went at night to Myuli's house. They knocked. "Who's that?" called Myuli ... "Why don't you come in the light as we do when we want to speak to anyone?" ... The woman went to the door. — A woman always goes to the door, as the newcomer might be an enemy, and she goes to protect her husband. — The missionary wanted the marshal to arrest Myuli on the spot. "Do you think I am a White man to run away?" asked Myuli ... Myuli got sixty days, the other man thirty days, and the woman six months. "I can't see through this", Myuli said to me, "the other man was satisfied, I was satisfied, and she was satisfied, and now they come and break up things for us." ... Myuli sent in food to her after he got out and after she got out they lived together again.

At the ceremonies the old men saw that I was well provided for, and because I had been away four years I was given a seat in the *kadjim'* with the chief men of the village[2]; and people tried to attach me to Anvik in other ways. Women are the berry gatherers, and so women would ask me to come and eat berries at their houses. At other times men would invite me. Once one of the chiefs met me as he came in from a hunt. He invited me to his house to eat. Instead of saying, however, "Do you want to come now?" or "Let's go", he said, "Wait a while." From that I understood that he did not want me to follow him directly to the house because he had a daughter in the corner, and I knew too that he wanted me to become a suitor. He

[1] Cp. "Ten'a Texts and Tales", 57.
[2] Cp. "The Eskimo About Behring Strait", 287.

was afraid if I went along with him I might ask a question about her in the open sky — that would be *hŭłang*.

More than once an old man would say to me, "We want to see you settled down with a good-hearted girl who will take good care of you and keep to the customs. We don't want to see you with a Mission girl. They don't amount to much, they have lost their pride. (You see the Mission girls don't have to make their clothing or look ahead. Because of famines we always look ahead. People become greatly alarmed when they are down to a few skins, &c., they are prudent, they watch themselves — except in ceremonies when they give away everything.) And the old man might go on to say, "A man is no more than his wife. You must use your head enough to get a village girl. If you will go with the right kind of a girl here, we wont say anything. We don't care if you slip in at night and slip out again." Some one else then might laugh out and make a joke. "If you went in you might upset a bowl and have to get out!" Being a Mission boy they thought I might be awkward.

People do not want young men to marry out of their village and so just as soon as a boy kills his first game, as soon as he can run his chase down and trap, perhaps he is only sixteen or so, they want him to take a girl. Nor do people welcome foreign suitors. They suspect them. A man never gives up connection with his own people — at ceremonies, for example, men who have wandered off may return home and then they sit in the old place with their own people even if their wife's people are there too. — Outsiders are invited to ceremonies. Two messengers are sent out to carry the invitation to other villages. From the masks the messengers wear[1] people know whether the performance is to be a mask ceremonial, a spirit ceremonial or an ordinary "feast". — In the old days of raids of one village upon another when all but the chiefs and the girls were killed, a foreigner might betray his wife's people to his own people, telling them of weakness from lack of warriors, from an epidemic or other reasons, or telling about an abundance of stored food. And so even now people are suspicious of foreigners. If you do not marry within your village, they joke about you, — they joke so much that it makes it disagreeable.

When I had volunteered to go into the American army, people said to me, "If you died among us, we would see to it that you were sent off right; but if you die on a battlefield you might be blown to pieces, men would track over you". — "I am not afraid", I answered. "You are not afraid; but we want to look out for you . . . Give a minx skin to the shaman, he thinks highly of you, he would not expect much to safeguard you." Three men and two women came to me to urge this. Finally the shaman himself came. He said, "I will not ask you to pay anything. Let me but tattoo on your back the image of cross-guns". — "No", I said, "it would not do when I came to be examined by the White army doctor". — "I will give you a skintight shirt with the cross-guns on it. You can take off the shirt before the exami-

[1] Cp. "Notes on the Tinneh Tribe of Anvik, Alaska", 17—18.

nation." — "No, in the army you may wear only what the government gives you to wear." — "Well", ended the shaman, "we will perform secretly to protect you". — The idea about the cross-guns was that as a spirit will not go against a spirit of its own kind, with the image on my back other guns and bullets would not attack me.

Again last year when I had the influenza here, and they wired home about it, my friend Cries-for-Salmon gave Dollar 15.00 in gold to the shaman to have him visit me through his fox, the one who carries his messages. — Weasles and wolferenes, wolferenes are the most powerful of all, may be messengers for the shamans, but the commonest messenger is the fox. The fox is swift and sly.

A boy should marry among his own people, but it is not customary for him to marry near kin, a first cousin. To have relations with a sister is *hŭłang*. Of such a boy people would say, "There are so many girls, yet he did not have courage to go with them, he went with his sister." If he did go with his sister, he would be thinking at the same time of another girl. And for this reason, a sister, realizing she was a substitute, would feel outraged. A really weak-minded boy would even go with his mother. It is possible, for it is all in the dark, and no one speaks; merely some one will come, some one will go.

Cries-for-Salmon has a brother who is dead or, as we say, "has gone". As I tell of his death you will hear about the death rites and the way the people mourn. I will tell you, too, of a woman relative of Cries-for-Salmon, who died. But first I would tell you of another relative of Cries-for-Salmon who has been such an invalid since the birth of her first child that she can not sit up and who will never have another child. She had been a woman who menstruated with a waning moon — the character of such women, it is thought, is poor; so, as women do, she went to the shaman to have him regulate her periods to fall with the growing moon — the best-hearted, best-natured women menstruate at the growing moon. Again, there was a time when this woman was much frightened because the menstrual flow did not stop. This time she asked and old woman shaman — sick women are apt to go to women shamans[1] or to the wives or widows of shamans, and sick men, to men shamans — if she should consult a White doctor. "Yes", said the old woman, "we don't know what is going to happen nowadays." Since the Whites have come, people have lost self-confidence. Formerly they were far more certain that the cause of sickness, of an epidemic, let us say, was not keeping the rules.

[1] Women consult women shamans about their fish traps too, and if a girl were too much afraid of bears to go into the woods alone to get roots, she would go to a woman shaman for a song to give her confidence. Certain words in the song would turn the bear away. He would know that the owner of the song was his friend, not his enemy, and he would turn and go about his business and leave the girl alone. — Certain women shamans have the power of the frog, "the one who gargles" as the children say. The shamans can predict from the behaviour of the frog. They take it in their hand or they put it on your head at the parting where the hair turns downward. As the frog breathes he is said to be making medicine. If he jumps off your head, something will happen to you or your family within the year.

Well, when Cries-for-Salmon's relative was sick after her first child was born she went again to the man shaman. On this occasion the shaman expressed a desire for her, but she refused. Ordinarily women will not refuse the shaman. Nor would their husbands expect them to. The old women tell you never to go against the will of the shaman. "That is one of the things you will have to watch," an old woman once said to me. Nevertheless Cries-for-Salmon's relative refused, and she has been sick ever since and ever since the other women have sneered at her.

Her husband, too, has been down and out. They were poor to start with, he lived in one of the few underground houses left at Anvik, and now he has only three poor dogs, balebacked dogs as we call them, nor can he borrow a dog team. Not long since he was charged with stealing green fish [fish fresh from the trag] from another man's cache. "Why did you steal?" the old men asked him. "Don't you know if you are hungry we will feed you?" And so they would. Food would be given to any one who was hungry, although sometimes in return he might be asked to help at the fish traps or in making snow-shoes. With us it is only when a man is put into a mean position, when he has lost pride in himself, that he will steal. In this case, the man denied the theft, so the old men kept at him. "Why do you deny?" they asked. "We know what you have done. Don't you know that there is somebody watching you?" You see, since it is customary for the young men to be most of the time in the *kadjim'* except when they are away hunting or in other settlements — on their return they go directly to the *kadjim'* to tell the news and to give the jokes they have heard about the persons they know — the old men know pretty well what the young men are about, where they are. Besides there is the shaman. A man believes that the shaman knows what he is doing all the time. It is just because of this knowledge that the shaman is head of the village.

It is not only for cures, and to buy songs for hunting and trapping that people go to the shaman, the shaman has to blow[1] upon the masks[2] which we

[1] JETTÉ refers to the shaman blowing upon the medicine he is to give. (*J. A. I.*, XXXVII, 169). This rite appears to be quite as common as what appears to be the identical rite *o yechu* at Zuñi, New Mexico, and throughout the Pueblo Indian peoples with whom I am acquainted. The Pueblo Indians are neighbors and often connections by marriage of the Navaho who speak an Athabascan language. Many cultural traits that figure in this account are to be found among Pueblo Indians. Quasi-surreptitious courtship; ridicule for improper marriage choice; sending out of men at birth; fetich near baby; initiation of little children; story telling with a moral; story telling at night in winter; reluctance about speaking a name; attitudes about masks and mask ritual; the tieing of downy feathers to the tip of stiff feathers; paired messengers; attitudes towards the birds and animals; and towards the dead; position of shaman or chief based on supernatural knowledge and on services rendered; ceremonial friendship; social distinction due to supernatural property; placing the village of the dead in the North and reaching it under-river. Many of these traits are characteristic, of course, of Indian culture in general, nevertheless one is struck by specific details of resemblance. A notable dissimilarity between Pueblo Indian and Ten'a is the lack of any girl's adolescence ceremonial among Pueblo Indians, as well as the lack of the whole complex of ideas and feelings in connection with the menstrual function. This complex *is* found among Navaho and Apache. — E. C. P.

[2] No, masks do not have smoke blown upon them, as you describe in the South-west. Men and women chew tobacco and take snuff, and men smoke, but I have never seen any smoking in the ceremonies.

put on to represent other beings (when we put them on we are not ourselves[1]), and the shaman has to give power to the dancers by blowing on them at the ceremonies or, as we say, the annual performances of which each has its own name. Until the shaman blows on it a spirit mask is just like any other mask, except that downy feathers from the leg and breast of duck and goose are fastened to it and from the forehead there is the quill of a goose feather with a downy tuft tied to the tip. The masks of the fun makers are not blown on. The fun makers come out at intervals to give the dancers time to rest. The fun makers are usually young men, but sometimes a witty old man will act. I remember one old man he was a shaman, and one of his jokes. He acted like a woman and he said, "Half of me belongs up river and half, down river. How are you going to 'fuss' me?"

Men may wear female masks. There are certain parts women may not take, so men act for them. But there are female masks that women wear. Women never wear male masks. Women sing in the *kadjim'*, too, — to the big drums, four feet in diameter, made of a sea animal's stomach stretched on a spruce frame, five drums that can be heard a mile or more away. There may be as many as a hundred and fifty persons singing at one time in the *kadjim'*. But in the powerful dances — the *hagerdeltel* — ordinary women do not sing, only the wives of chiefs and shamans.

After a mask is made, it belongs in the *kadjim'* for a year, and some man will appropriate it to wear for the year — or longer if he likes and if he performs well what the mask represents. The shaman does not make the masks — he is too busy. He is charged with the welfare of the whole village, and he may be called upon in any emergency — at an eclipse, for example. Once long ago, it is said, there was a great famine, the winter ran into two winters, and at this time Moon said to the shaman, who went to see him[2], "Whenever I go out of the sky, the people may not look, they should go inside and cover the smoke hole until I have performed my duty." Since then at an eclipse, the shaman will send out fast runners to cry out, "Moon has gone under the sky! Stay indoors!" The shaman himself will go on top of the *kadjim'* and chant and go through the motions the moon taught. When the moon reappears, the shaman will re-enter the *kadjim'* where everyone has been sitting silent — if a dance had been on at the time, it was stopped. The following morning all form a long line, the shaman in the lead. They encircle the village, forming an arc starting from the river and ending at the river and, as I said before, taking in a half mile of woods above the village and a half mile below. They drum and sing and go through certain motions, each having a bundle of fish[3] on his back.

---

[1] I did not explain this to the people here at the school at the dance I arranged for them. They would not have understood and they would only have laughed. [It became plain that the narrator felt justified in making the masks for the school entertainment he refers to on the ground that his masks had not been breathed on or, as we might say, consecrated.]

[2] Cp. "The Eskimo About Behring Straits", 430, 431.

[3] It was Moon who told Crow that they were to carry salmon on their backs to preclude famine. — In the ceremonies they suspend in a cage on a piece of rawhide stretched across the

There are many other times, too, when the shaman takes charge or tells people what to do. I remember a great to-do over a frog that appeared in a house in the middle of the floor. The house had been built in the fall after the ground was frozen, and one warm day in the dead of winter the frog thawed out of its hole and came out on the floor. This was *hŭtang*, and it had to be righted at once, the shaman had to be paid to find out about it. Such an incident would never be forgotten.

Muskrats come out from their holes in the bank of pond or lake when the ice breaks loose in the spring. If a muskrat came out before, say in February or March, this, too, would be *hŭtang* and would have to be righted.

Sometimes a whale will stray up the Yukon River and, when this happens, unless the whale is killed there will be a great famine[1]. Once a whale went up river as far as Tenana, about nine hundred miles. There was great alarm and one of the shamans, a shaman of medium powers (there are shamans of high, medium, and low powers; nowadays, however, there are no very great shamans who, like the shamans in the ancient days, can do everything; nowadays some shamans do one kind of thing, others, other things), this Tenana shaman went out single-handed and speared the stray whale. It was forty to fifty degrees below zero, he was nude from the waist up, and from the great exposure and the great strain within a few days he died. The people were so grateful to the shaman for saving the village that they made a foot-high carving of him on his grave-box as he was spearing the spouting whale.

When the caribou and deer began to decrease at Anvik, the people also became greatly alarmed, they were afraid it was because of something they had done, and they consulted the shaman. When he came out of his trance he told them to paint seven deer on the board over the ridge pole of the grave building of a certain shaman who had been a great hunter of caribou. Each deer was to represent a year's kill. — Once long ago, to preclude *hŭtang*, the shaman ordered a man to be thrown off the side of a certain mountain.

At every death the shaman has do give the death stroke, that is when it is time to send the spirit of the deceased away — on the fourth day for an ordinary person, some days later for a person of distinction — the shaman has to strike the corpse on the chest. He sends him on his journey under river to the village of the spirits — *kethagyiye* — a way where there are at

---

kadjim' an image of a dog salmon. (They call the red salmon "dog salmon" because, after the first run of fish which people eat, it is given to the dogs.) Inside the salmon image there is a lamp of seal oil, meaning life and light. On either side of the dancer who is called the spirit enchanter (the amount of power he has had blown upon him by the shaman is greater than that of the others) is a dancer who wears on his head two salmon heads turned as if going into a trap. [I got the impression that the ceremony thus partly described was to control the run of salmon. The people depend on the summer's run of salmon to keep them through the year.]

Images of seals and rabbits are strung overhead too. The character of the dance is determined by the game which the year has yielded; but in each dance other creatures must be respected also.

[1] Cp. "On the Superstitions of the Ten'a Indians", 246.

intervals of a half day's journey fires which never go out and at which the dead may warm himself and may cook. At the time of giving the death stroke, the shaman also drives away all the evil spirits that are around the village.

I mentioned a cousin of Cries-for-Salmon who died in childbirth. Her child was born alive, but as it was a girl and as the family were ordinary people, the deceased woman was a sister of the invalid woman I told about, the baby was put in the grave-box of the mother, in her bosom. Strong families with many songs, with spirit powers and hunting powers, might save babies in these circumstances, particularly a boy baby; some woman in the family would adopt him. But the girl baby of an ordinary family would certainly not be let live. I remember the case of a girl baby the Mission people wanted to save. They took her and she had the best of care from them, but in four months she died.

Should a child die when it is still creeping, it is wrapped in something the animals will not devour like bark, and placed in the woods under a spruce sapling. As long as the tree lives, the spirit of the child lives, too, under its protection. The spirit dies with the tree. I may say here that in getting wood or bush from the forest we do not take all there is in any place. We depend on the wood and bark. If we destroyed it, we would become vagabonds.

The death of Cries-for-Salmon's brother was by drowning. He had been drinking with the White trader, they were out in a boat together, the boat upset, and the Indian was drowned. When Cries-for-Salmon's mother heard the news, she rushed out of the house wailing with heart-rending cries, pulling her hair, and stripping herself to her waist. "My son, why have you left me?" she cried, looking to the North where the dead live. We could hear her cries a mile away, and we knew from her wailing songs the family of the deceased. Distinguished families have their own songs[1], and they make a greater outcry at death. Cries-for-Salmon's mother is a woman with power. She has many strong songs. Her father had been a great hunter, with wolferene and bear songs. She is always consulted in the village, she knows her power, and there is no one to check her or to talk about her. So she stripped to the breeches — an ordinary woman would be afraid to strip lest people would talk — and she threw herself into the ice-cold water. She wanted to go on with her son, he was the only son left to her. But they pulled her out. And they pulled out her husband who had also thrown himself in.

After two or three hours they found the body and took it home, transporting it in the oldest or most worn out canoe at hand. The canoe was left in the water, untied, and was never to be used again, even for firewood[2]. As the spirit of the drowned man was supposed to be still in the water, nobody was allowed to go into the water. It would cause *hŭtang*. People were told not to use that channel for a year, and women were not to set

[1] Formerly when three or four families lived together in one *igloo* and there, was, by chance, more than one sick person in the house, as soon as the death wail was raised, people knew who had died.

[2] Formerly, before the advent of the Russians, the corpse used to be hung on trees, very commonly in a canoe ("On Ten'a Folk-Lore", 344. Cp., too, "Ten'a Texts and Tales", 18).

out their fish nets in a place there which was a good place for pickerel. The evil spirit of the place might pull them overboard. I recall another place in the river where there are sand bluffs where unless people pay homage they do not feel safe.

As usual, the mourners made new garments, new mittens, new moccasins, and a new cap for the dead man. The second night they danced and sang old songs, and the third night they danced to new songs. Cries-for-Salmon's brother was a good bear hunter; so they danced bear dances which showed how a bear behaves and which would promote the increase of bears. Had he been a good seal hunter or hunter of other animals, similarly, they would have danced seal dances or other animal dances. Besides, had he died during a good game year, they might have carved the game animal on his grave-box. I recall a hunter with a good heart who died in a good deer year having a string of deer carved on his grave-box — to continue the abundance of the deer.

During the mourning time of work, of dancing and feasting, the corpse is placed so that the deceased can see what is going on and absorb all. He is in a sitting position or, even if he is laid out, as happens nowadays, the body is propped up. The dead man has to report in the village of the dead how his favorite food was placed near him and how he was honored, up to the last. On the sixth day, after waiting for relatives from another village to arrive, after the death stroke — in this case the White man was not allowed in to pray[1], for everything was done in the old way — the dead man was put in the grave-box in a sitting position, the knees against the chest and the hands clasped around the legs to hold them from slipping down[2]. The eyes were left open. He is thought to return to his grave-box from time to time, more particularly in summer, and he wants to see what is going on. For this reason, too, the sinew-corded grave-box is set on a hillside overlooking the river, the face of the corpse turned towards the river that the dead may see who are passing and what is going on in the village. Likewise that the dead may be near his food supply i. e. the fish in the river. In the late autumn, after the leaves have fallen, the older women take bits of their most valued food, salmon and, since the coming of the Whites, biscuit, to place by the side of the grave-box for the dead to eat and to bless the givers. At the same time the men, if not the old women, will put the grave place (*tudatonte*, where the body lies stiff, as we say) in order, removing vegetation and restoring implements to their place. Thus engaged, everyone will be continually breathing out to the North. Towards spring these attentions to the dead are repeated — on a smaller scale.

At death, food is put near the head of the corpse in the grave-box. In the case of Cries-for-Salmon's brother, the bows and arrows of the deceased[3]

[1] Usually, after the death stroke, when the shaman has no more power to spend, people welcome the White man's prayer.

[2] In the last burial I saw, the body was in a half sitting, half lying position, with the hands in the lap as one would hold them when talking to anyone.

[3] During the last ten years bows and arrows have gone out, but men still use them in shooting birds, the birds not taking flight after the silent shot.

were tied to a cross piece over upright sticks by the grave-box[1]; but, as he was not a shaman or chief, no roof was built over the grave-box nor was the box ornamented. The dead man's things were given away to relatives; his rifle in particular was given to a member of the family distinguished for his ability and for his songs. After the distribution was complete, they set fire to the man's house, to drive away the evil spirit[2].

Cries-for-Salmon's brother, like most men today in Anvik, had only one wife — formerly a man might have as many wives as he could support, generally he had two wives, sometimes three. As she had not yet reached middle age, the time when women tattoo lines on their chin — they tattoo according to the songs they have or their husband has, a shaman's wife will have more lines than a chief's wife — nevertheless, she decided not to marry again and she bobbed her hair. In this way she showed, even to men from other villages who did not know about her, that she grieved and that she was unwilling to associate with one without her husband's power. She wanted to prolong his powers, and to keep the atmosphere she was left in by him from going over to another man. Having his atmosphere and songs she was strong and she felt spurred to care for herself, to accomplish almost anything.

Sometimes a dying person will send for one to whom he wishes to pass on his powers. Then the dying one looks to the North, breathes on the other and spits on him (spittle is a part of you). Once Cries-for-Salmon said to me, "I think a great deal of you. I could do almost anything for you and I would like to give you some of my power, but if I did, I would die within the year. I must live for my children — providing the Good One see fit for me to live." Cries-for-Salmon spoke this way to me because a while before she had said something to me which I did not understand, and it hurt her. An old man present said, "You can't expect much of him" [as a mission boy]. So Cries-for-Salmon said to me, "With all the White man's knowledge, you have no intelligence whatsoever. Had I completed my duties to my children, I could tell you more".

Many widows do not bob their hair, but even so, unless a woman were of no account, she would not remarry within the year, she would wait two or three years. A woman is esteemed not only for waiting, she is valued according to the way she cared for her husband before he died, when he was helpless. A man's feelings are badly hurt if he is neglected in these circumstances.

If a man and his wife died at the same time, let us say, from eating poisonous berries, "devil berries" people call them, the two would be buried in the same grave-box. I had to move such a box once — the Mission wanted to make some use of the place. A string of beads fell out, not the kind we use today, they were very old, I think, got from Siberia in trade. They asked me for the beads in the village, but I kept them — until they disappeared. The people wanted them very much.

---

[1] Formerly all private property, such as blankets, clothes, cup, knife, &c., were deposited at the grave ("On Ten'a Folk-Lore", 344). — E. C. P.

[2] Any unoccupied house is believed to be visited by evil spirits.

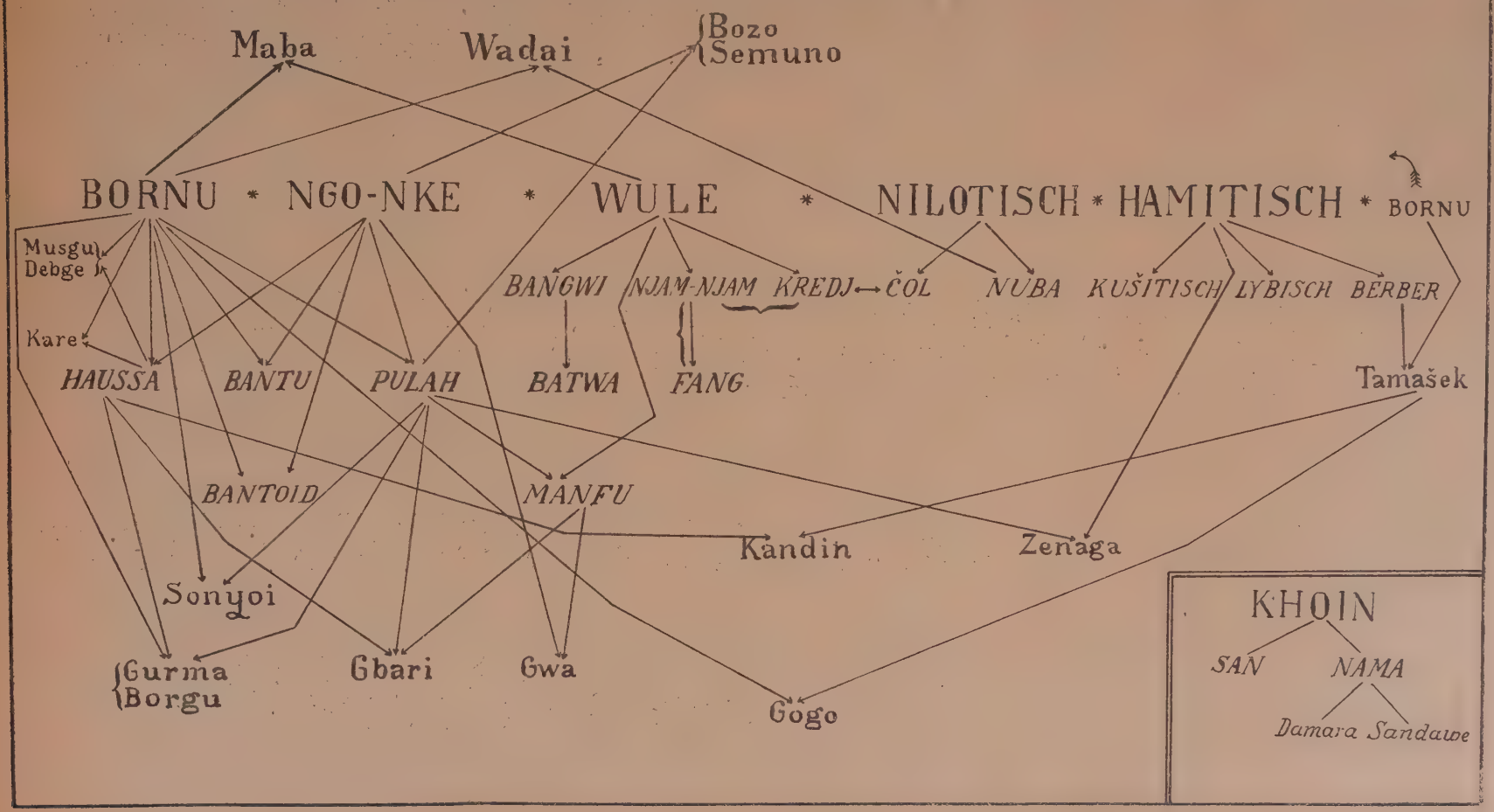
The deceased is referred to as "the one who has gone from us". The term for dead is used only of animals. Once I referred to some one as *dead.* They said, "What! He is not a dog[1]. You are referring to a human being". Nor is the name of the dead ever mentioned; but people think of them, and whenever they think of them they turn to the North and breathe out. [A prolonged, gentle expiration, as the narrator showed me.] So on return from a hunt, passing the cemetery, a man will take a berry, eat half, and throw half in the direction of the cemetery, to some chief dying in a good season, and then look to the North and breathe out. I recall a visit up river I paid to Shagrŭk where lives my mother's sister. "My grandmother", I said to her. "Whose blood is this addressing me"? she asked. When she knew me she began to wail, looking to the North, she was recalling my mother. "My sister, my sister, and here is my blood come again to me!" — People think that if ever they said anything disrespectful about the dead, they would be laughing, as we say, at their own corpse. [In thinking of the dead, people appreciate in advance the experience awaiting them.]

About Christmas time there are ceremonials for the dead for three or four days. Persons who have lost their relatives in the past year are called upon by the shaman to contribute the bulk of the feast. "Who will contribute so many bundles of salmon?" asks the shaman, "so many sacks of seal oil, so many seal skins or caribou skins, so many cords of sinew (for sewing), the oesophagus of a white whale (used in trimming)?" People eat to their heart's content. Sometimes they eat for the dead, sometimes they set aside the food — the best that can be got from the woods and waters.

The missionaries are told that these are merely social feasts. But many of the old ceremonies have indeed been cut out at Anvik. If a ceremonial can not be performed fully, in the proper way, people do not want it performed at all. Yet it is much against the wish of the people to go without their ceremonials. The "feasts", as I have told the missionary, are the only amusements of the people, and they would like to keep on with them just as they do at the conservative village of Shagrŭk.

[1] [Possibly this is an Americanism since] people believe that the spirits of dogs survive after death, in their own village of the dead on the side of the great mountain opposite the side where the human dead go, at the head of the Yukon . . . Nobody will kill a dog, at least not his own (cp. "On Ten'a Folk-Lore", 365). When dogs howl people say that the dogs' ancestors are calling them.

Die Gliederung der afrikanischen Sprachen.



Gliederung der afrikanischen Sprachen.

Eine systematische Untersuchung mit Berücksichtigung des völkergeschichtlichen Problems.

Von Albert Drexel.

I. TEIL:

Allgemeine Einführung.

(Zugleich eine Sprachentafel und eine Sprachenkarte enthaltend, mit einer Parallelkarte über die Kulturkreise in Afrika.)

Inhaltsübersicht.

Inhaltsübersicht.
Vorbemerkung.
I. Abschnitt: Historisches, Kritisches, Methodologisches,
II. Abschnitt: Die Sprachtypen und ihre Mischung.
§ 1. Khoiń-Sprachen.
§ 2. Die Wule-Sprachen.
§ 3. Die Ngo-Nke-Sprachen.
§ 4. Die Manfu-Sprachen.
§ 5. Die Bantoiden-Sprachen.
§ 6. Die Bantu-Sprachen.
§ 7. Die Fulah-Sprachen.
§ 8. Die Bornu-Sprachen.
§ 9. Das Haussa.
§ 10. Die Nilotischen Sprachen.
§ 11. Die Hamitischen Sprachen.
§ 12. Die sekundären Mischungen.
§ 13. Die semitischen Einströmungen.
§ 14. Die Sprachen Madagaskars.
§ 15. Die Pidgin-Sprachen.
Abschließende Bemerkungen: Die verstreuten Sprachreste und die allgemeine Sprachenkarte. Verwandtschaftsschema und Sprachentafel. Kulturkreise und Kulturzusammenhänge oder Kulturbezirke und Kulturphasen.
Beziehungsschema der Sprachtypen und der Mischsprachen.
Sprachenkarte und kulturgeographische Karte.

Vorbemerkung.

R. N. Cust hatte seinerzeit in einem „Vortrag über unsere gegenwärtige Kenntnis der Sprachen Afrikas“ einen sehr bemerkenswerten Ausspruch getan: „Es möchte denen, welche sich mit dem Ursprung der Sprache beschäftigen, zu raten sein, ein halbes Jahrhundert zu verziehen, bis alle Sprachformen Afrikas gesammelt, untersucht und deren Phänomene erklärt sind[1].“

In diesen Worten wollte der so verdienstvolle englische Afrikanist die sprachphilosophische Hochwertigkeit des afrikasprachlichen Materials hervorheben. In der Tat sind die Afrikasprachen insoferne schon ein wichtigster Bestand für die allgemeine Sprachwissenschaft, als wir gerade auf diesem so mächtigen und in breiter Linie zusammenhängenden Kontinente eine kaum zu überschauende Zahl von Sprachen, Idiomen und Dialekten urhafter Art an-

[1] Abhandlungen des fünften internationalen Orientalisten-Kongresses im September 1881. Berlin 1882, S. 144.

treffen, die alle mehr weniger noch von naturhaften Völkern gesprochen werden. In der Erkennung dieser Idiome ist man im letzten Halbjahrhundert weit vorangekommen. Mit ungleich mehr Grund und Kenntnis kann darum heute die große afrikanische Sprachgliederungsfrage aufgeworfen und aufgegriffen werden. Die solide Lösung dieser Frage bringt zwei große Gewinne: die wesentlich bessere Erkennungsmöglichkeit der einzelnen Sprachen und die wesentlich höhere Beziehungsmöglichkeit der größeren Spracheinheiten im Rahmen der überkontinentalen, allgemeineren und letzten Zusammenhänge. Jede dieser beiden Rücksichten ist an sich schon so verwertungsreich, daß auch jede für sich allein schon unser Thema rechtfertigt und eigentlich verlangt. Daß wir selber bereits in den beiden Rücksichten uns wieder und wieder versuchen wollen, darf darum um so verständlicher sein.

Schließlich vermögen wir unserer ganzen Arbeit kein wertvolleres Empfehlungstestat mit auf den Weg zu geben, als die Berufung auf den Mann, dessen Energie und Weitblick sie ihre Entstehung verdankt, und der in mehr als einer Wissenschaft epochemachend geworden ist, dem wir dauernd und innig verbunden sind, auf WILHELM SCHMIDT.

F. HESTERMANN, dessen „Kritische Darstellung der neuesten Ansichten über Gruppierungen und Bewegungen der Sprachen und Völker in Afrika" das Beste ist, was an methodisch-kritischer Arbeit in der bisherigen Afrikanistik geleistet worden ist, dessen gelegentlichen positiv-systematischen Äußerungen wir in unseren Endresultaten am relativ nächsten kommen, hatte vor nicht vielen Jahren die neuere Lage der afrikasprachlichen Forschung ebenso tief als treffend gekennzeichnet: „Für Afrika darf man mit Gewissensruhe behaupten, daß hier vor allem .... die Rührigkeit der forschenden Männer selbst einen so schweren Stein ins Rollen brachte, wie es die Erforschung der gesamten Völkerschichtung eines Weltteiles, und ganz besonders Afrikas, in der Tat ist. Ich sage Afrikas ganz besonders. Denn tut man einen Blick in ein modernes Buch über Ethnologie, etwa BUSCHAN's Illustrierte Völkerkunde, so zeigt schon die Zurichtung des Stoffes, wie schwierig hier die Probleme gegenüber anderen Kontinenten liegen. Mehr Fragen als Antworten liest man eigentlich. Und das gilt in gleicher Weise für die Anthropologie, Ethnographie, wie für die Linguistik, wenn es auch für letztere in allerjüngster Zeit ganz anders geworden zu sein scheint. Die Linguistik Afrikas hat uns nämlich in den letzten Jahren so viel Staunenswertes über innerkontinentale Zusammenhänge vorgetragen, daß man darüber beinahe sogar die großen Schwierigkeiten auf anthropologischem und ethnologischem Gebiete zu vergessen beginnt, was wohl erklärlich wäre, da man leicht bei unzureichender Führung von seiten anderer Wissenschaften, sich den mehr selbständig dastehenden Linguisten überläßt. Diese vertrauensvolle Hingabe ist gerade dann am ersten möglich, wenn die linguistischen Resultate sich der allgemeinen Beurteilung durch andere Wissenschaften mehr oder weniger entziehen" (a. a. O., An. VII, 722). Diesen klaren Worten haben wir nichts beizusetzen; wir können darum gleich zu unseren eigenen Darlegungen über die geschichtliche Lage und die methodologischen Notwendigkeiten des Problems der Afrikasprachen und der Afrikavölker übergehen.

I. Abschnitt: **Historisches, Kritisches, Methodologisches.**

„Africa is the continent that has been longest known to the civilised nations of the world. Yet it always has been, and still is, even at the present day, the least known. Indeed, what is best known about it is its name. It seems to have been left for the last century to make up its mind as it were that this absence of knowledge should be corrected, and the exploration of Africa has, in recent years, been carried on with a vigour in which there has possibly been more zeal than system. Much, nevertheless, remains to be discoverd, and still more to be studied" (Migeod).

Wir könnten unserer Arbeit kein passenderes Wort voransetzen. Das erhellt ganz, sobald **die geschichtliche Lage unseres Problems** in näheren Augenschein genommen wird. Zwar mögen es nur ein paar flüchtige Andeutungen über bisherige Gliederungsversuche bestimmter oder wieder aller Afrikasprachen sein; immerhin werden sie vom Vorhandensein zahlreicher und zum Teil auch ernstester Bemühungen für eine Lösung der Frage hinlänglich zeugen. Zugleich mag so aber nicht minder ein Bild von dem Unverhältnis der Erfolge, also von dem letztlichen Versagen jener Bemühungen gewonnen werden. Es kann hier nicht unsere Aufgabe bilden, die tatsächlich vorgenommenen Gliederungen des afrikanischen Sprachenmaterials, alle und ihrer geschichtlichen Folge nach, aus ihrem Aufeinander bzw. ihrem Auseinander, anzugeben. Es wäre eine derartige Darstellung ja durchaus interessant und nicht unnützlich, allein für unseren Zweck kann sie entbehrt werden; wo in einem besonderen Fall (bei Abhandlung der einzelnen Sprachtypen und Sprachgruppen) ein genaueres Zurückgreifen auf frühere Meinungen und Ergebnisse einigermaßen notwendig wird, soll es geschehen. Dagegen werden wir wohl die Richtungen angeben, in denen sich die mehr spezifischen oder wiederum die umfassenden Gliederungsversuche innerhalb des afrikanischen Sprachgebietes bewegt haben.

Zunächst sind zwei Arten von Gliederung zu unterscheiden; die eine mehr partikulär, ein bestimmtes und engeres Gebiet anlangend, die andere universalistisch, das gesamte afrikasprachliche Terrain umfassend. Versuche der ersteren Art sind häufiger gemacht worden, Versuche letzterer Art sind nur ein paarmal unternommen worden. Drei solcher Gliederungsversuche wollen wir erwähnen.

An erster Stelle verdient R. N. Cust genannt zu werden, deswegen, weil er seinem Werke (A Sketch of the Modern Languages of Africa) eine große und ausführliche Karte beigeben ließ[1]. Cust unterscheidet 1. the Semitic Family, 2. the Hamitic Group, 3. the Nuba-Fulah-Group, 4. the Negro-Group, 5. the Bantu-Family, 6. the Hottentot-Bushman-Group. Cust hat auch Einteilungen innerhalb der einzelnen Gruppen versucht, wobei er dann allerdings zum Teil rein geographisch verfahren ist[2]. In korrekter Weise hat er das Hottentottische und Buschmännische zusammengestellt, unzweideutig hat er neben dem Bantu auch das Hamitische als einen eigenen und ganzen Typus

[1] E. G. Ravenstein, A language map of Africa. London 1883.

[2] Das tritt ziemlich klar bei seinem Versuche einer Gliederung der Bantu-Sprachen hervor.

erkannt. Wo dann freilich das Problem der Negersprachen beginnt, werden CUST's Aufstellungen unannehmbar; am allerwenigsten lassen sich die beiden Gruppen des Nuba und des Fulah als eintypisch zusammenbringen. Unter der Negergruppe ist das gesamte überbleibende Sprachenmaterial, mag es gegeneinander noch so unverdaulich und isolatorisch scheinen, untergebracht.

An zweiter Stelle nennen wir FR. MÜLLER. In seinem „Grundriß der Sprachwissenschaft" (Wien 1876, I. Bd., 1. Abt., S. 82ff.) bietet MÜLLER eine „Übersicht der Sprachen der Erde nach dem genealogischen System". Dabei erscheint die innerafrikanische Einheit nicht gewahrt, d. h. es folgen z. B. die nubischen und ful'schen Idiome in außerafrikanischen Zusammenhängen, ebenso, was ja eher zu verstehen ist, die hamito-semitischen Sprachen. Schon bei MÜLLER finden wir also das Nuba mit dem Fulah zusammengefügt. In dem großen genealogischen Schema werden die obersten Zusammenhänge durch die Buchstaben des lateinischen Alphabets bezeichnet, d. h. die letzten Sprachgemeinsamkeiten werden ohne wesentliche Berücksichtigung der großen geographischen Einheiten nacheinander aufgeführt. So bekommt MÜLLER diese afrikanischen Sprachfamilien: *A.* Hottentottenrasse; *C.* Afrikanische Negerrasse; *D.* Kafferrasse; *L.* Nubas; *M.* Mittelländer — 3. Hamito-semitischer Sprachstamm. Bei Untereinteilungen folgt MÜLLER durchaus geographischen Motiven, wie sich deutlich schon aus der weiteren Gliederung des Bantu ergibt, das einfachhin in eine östliche, mittlere und westliche Gruppe unterschieden wird. Was anzuerkennen ist, betrifft zumal die Zusammenstellung des Buschmännischen und Hottentottischen. Doch vermerken wir, daß sowohl MÜLLER wie später dann auch CUST ihre Gliederung nirgends, auch in den richtigen Partien nicht, wissenschaftlich begründet haben; daher konnten denn immer und immer wieder Sentenzen vorgetragen werden, durch die selbst jene wahren Gedanken vernachlässigt oder geradezu verkehrt erschienen. Eine solche Sentenz haben wir an dritter Stelle noch zu erwähnen; es ist die von R. LEPSIUS.

LEPSIUS hat in der Einleitung seines umfangreichen Werkes „Nubische Grammatik" (Berlin 1880) auf eine mehr morphologisch gerichtete Art der Sprachvergleichung versucht, die Masse der afrikanischen Idiome und Gruppen zu sichten. Dabei verwirft er das genealogische Prinzip für die Zusammenfassung großer, etwa von Kontinent zu Kontinent reichender Verwandtschaften und will hier lieber den bloßen geographischen Gesichtspunkt gelten lassen. LEPSIUS unterscheidet scharf zwischen den beiden Fällen einer engeren Gruppenvergleichung und einer umfassendsten genealogischen Klassifizierung der Sprachen. „Ganz anders stellt sich aber die Aufgabe, sobald wir statt der Gesamtheit der Sprachen einzelne Gruppen ins Auge fassen, die sich als in sich gleichartig ausscheiden und anderen Gruppen gegenüberstellen lassen. Hier gewinnen alle jene Kriterien, die sich für die allgemeine Einteilung als unzulänglich erwiesen, ihre volle Bedeutung wieder, und eine Menge anderer Besonderheiten, welche für diese beschränkten Vergleichungen von Wichtigkeit sind, treten hinzu. Solche charakteristische Züge in den einzelnen Sprachen aufzufinden, welche geeignet sind, die genealogische Verwandtschaft oder Fremdheit der einzelnen Sprachen oder Sprachgruppen festzustellen oder ihre Vermischung nachzuweisen, wird noch lange, wenn nicht für immer, die

Hauptaufgabe derer sein, welche sich der allgemeinen Sprachenübersicht widmen. Eine genealogische Klassifizierung dieser so gewonnenen Gruppen untereinander wird schwerlich jemals gelingen und so wird sich dann von selbst als die natürlichste Anordnung derselben für uns die rein äußerliche geographische darbieten, deren Beihilfe man unter allen Umständen nie entbehren kann und welche den Vorteil hat, daß sie sich in der Tat häufiger als jede andere im einzelnen mit der genealogischen deckt. Fr. Müller hat versucht, dieses ihm zu äußerlich scheinende Anordnungsprinzip durch ein mehr innerliches zu ersetzen, indem er die Glossologie auf die Ethnologie zurückführt, sie ‚gleichsam als Fortsetzung der Rassengenealogie' ansieht und die Sprachtypen unter den Rassentypus subsumiert" (o. c., p. V sq.).

Lepsius selber versuchte nun in Berücksichtigung der von ihm vorangestellten methodischen Momente eine Gliederung aller Afrikasprachen; dabei griff jedoch auch er hin und hin auf die Ethnologie zurück, — worin damals mehr Rassenkunde und Anthropophysik enthalten war[1]. So ist es verständlich, daß Lepsius seiner Klassifizierung somatologische, phrenologische und dergleichen Bemerkungen vorausschickt. Da Lepsius' Einteilung der afrikanischen Sprachen die letzte von Bedeutung ist, vielleicht kann man sagen, die einzige, die zugleich umfassend und mit relativ wissenschaftlichen Ansätzen angestellt worden ist, so werden wir hier auf seine Resultate etwas ausführlicher Rücksicht nehmen. Wir tun dies übrigens auch deswegen, weil der Unterschied unserer Ergebnisse, die am Schlusse dieser Abhandlung durch eine Sprachentafel und eine Sprachenkarte veranschaulicht werden sollen, an dem Lepsius-schen Sprachenschema besser abgemessen werden kann.

Lepsius schreibt in der Einleitung seiner Sprachentafel: „Werfen wir nämlich einen Blick auf die sämtlichen afrikanischen Sprachen, mit Übergehung zunächst der Hottentottischen und Buschmännischen, so lassen sich deutlich drei Sprachzonen unterscheiden. Die erste, südlich vom Äquator, umfaßt einen großen einheitlichen Sprachstamm in der ganzen Breite und Länge dieses Teils von Afrika" (Bantusprachen). „Die zweite Zone, mit der wir uns vorzugsweise hier zu beschäftigen haben, nimmt die ganze Breite des nördlichen Kontinents ein zwischen Äquator und der Wüste Sahʿrā (Pl. Sahʿārā) und östlich bis zu den Nilländern." Zu dieser Sprachzone rechnet Lepsius auch das Kanuri (und dessen Verwandte), das Haussa und das Nuba. „Die dritte Zone ist die der nördlichen und nordöstlichen Sprachen, die wir ihrer Gestaltung nach als ursprünglich aus Asien stammend und, abgesehen von den später eingedrungenen semitischen und europäischen Sprachen, als hamitische bezeichnen dürfen. Ihre Hauptvertreter sind die jetzt verstummte ägyptische Sprache ...., dann die libyschen Sprachen .... Endlich die kuschitischen (äthiopischen) Sprachen, welche einst südlich vom eigentlichen Ägypten das ganze Land zwischen dem Nil und dem Roten Meere bis über Habesch hinaus .... erfüllten .... Das Harari ist von Fr. Müller als Semitisch zu den Geʒez-Sprachen gehörig nachgewiesen worden. Dagegen

[1] Es ist wohl hinlänglich bekannt, daß eine systematische und eindeutig abgegrenzte Eigendisziplin als Ethnologie erst mit den Anfängen der kulturhistorischen Schule zusammentrifft.

schließt sich hier die Hottentotten-Sprache, nebst der Buschmann-Sprache, an. Diese Sprachen der dritten Zone haben wiederum einen unverkennbaren Zusammenhang unter sich; sie bilden ein Ganzes, wie es die Sprachen der ersten Zone tun, während die Sprachen der mittleren Zone einen solchen nicht besitzen. Es lassen sich verschiedene kleinere oder größere Gruppen, welche näher zusammengehören, unter ihnen ausscheiden; diese Gruppen aber, und eine große Menge einzelner Sprachen stehen sehr isoliert nebeneinander, sowohl nach ihrem Wortschatze als nach ihrer Grammatik" (l. c., p. XIII sqq.).

Zu leichterer Übersicht lassen wir nun hier die aufgeführten Sprachen in ihrer genealogischen Gruppierung folgen:

A. Urafrikanische Negersprachen.

I. Bāntu-Negersprachen

Westliche:

1. Hereró
2. Poṅgue (Mpongue)
3. Fernando Po

Östliche:

4. Kāfir
   a) //Osa (Ama-//osa)
   b) Zulu
5. Tšwāna
   a) Soto
   b) Roloṅ
6. Swáhili

II. Misch-Negersprachen

Westliche:

1. Efik
2. Ibo
3. Yoruba
4. Ewe
5. Gā (Akra)
6. Tšwi (Odschi, Otyi)
7. Kru
8. Vei (Mande)
9. Tenne
10. Bullom
11. Wolof

Mittlere:

12. Fūl (Fūla, Fellāta)
13. Soṅgai
14. Kanuri (Bornu)
15. Tedā (Tūbu, Tib-bo)

[16. Haúsa]

17. Logonē
18. Wandalā
19. Bagrima (Bagirmi)
20. Māba (Wadāi)
21. Koṅgāra (Dār-Fūr)
22. Umāle (Tumale)

Östliche:

23. Diñka
24. Šilluk
25. Boṅgo
26. Bari
27. Oigob
28. Nuba
29. Barea.

B. Hamitische Sprachen.

I. Ägyptisch

1. Altägyptisch
2. Koptisch

II. Libysche Sprachen

1. Imušag, Tuāreg
   a) Kabylisch
   b) Amāšeg (Tamāšeq)
2. Haúsa

III. Kuschitische Sprachen

1. Beǧa
2. Šoho
3. Falaša
4. Agau
5. Galla (Orma)
6. Dankāli
7. Sōmāli

(IV.) 8. Hottentottisch (Koikoin)

C. Semitische Sprachen.

I. Habeš

1. Geʒez
2. Tigre
3. Amharisch
4. Hararí

II. Arabisch (ib. p. XVII sqq.)

Ohne die gewaltige Sprachenkenntnis und die großzügige Sichtung des so verworrenen afrikanischen Sprachenmaterials verkennen zu wollen, müssen wir doch sagen, daß der Lepsius'sche Versuch entscheidende Schwächen in sich trägt. Die Buschmänner gehörten nach Lepsius nicht zur urafrikanischen Bevölkerung. Das Haussa fungiert gewissermaßen als Arbeitshypothese bei den mittleren Negersprachen. Das wichtigste Problem der großen sudanischen Sprachverhältnisse wird durch den Terminus „Misch-Negersprachen" erledigt. Als bemerkenswert heben wir die Zusammenfassung des Buschmännischen mit dem Hottentottischen hervor.

Was für uns eine eigene Bedeutung hat, ist der Umstand, daß Lepsius an seine linguistischen Ergebnisse unmittelbar völkergeschichtliche Erwägungen angeknüpft hat, jedenfalls in dem Bewußtsein einer wesentlichen ethnologischen Verwertbarkeit der linguistischen Tatsachen. Hiebei muß noch in Rechnung gezogen werden, daß Lepsius das Rassenmoment prinzipiell und wiederholt als bestimmenden Faktor der Sprachvergleichung kräftigst zurückweist. Wir werden darauf bald noch einmal zu sprechen kommen. Hier mag es aber am füglichsten sein, den Lepsius'schen Ideenkonnex nach seinen Worten bekanntzumachen.

Im unmittelbaren Anschlusse an sein Sprachenschema kalkuliert Lepsius: „Aus der einfachen geographischen Verteilung der afrikanischen Sprachen tritt uns aber unmittelbar zugleich ein geschichtliches Bild der ältesten großen Völkerbewegungen auf diesem Kontinent entgegen, aus denen dieselbe hervorgegangen ist. In der Tat kann es nicht zweifelhaft sein, daß der älteste afrikanische Sprachtypus nicht in der zweiten Zone, die überhaupt keinen gemeinschaftlichen Typus besitzt, sondern in der ersten Zone zu suchen ist, also nicht bei den schwärzesten Negervölkern nördlich vom Äquator, sondern bei den braunen südlicheren. Da nun Afrika ein kompakter, ringsum durch Meere abgeschlossener Weltteil ist, der im Innern der Verbreitung der Menschen nach allen bewohnbaren Gegenden hin keinerlei Hindernisse entgegensetzte, so ist es auch die natürlichste Annahme, daß er einst durchgängig von ein und derselben Menschenart eingenommen wurde, wie wir das auch im wesentlichen noch jetzt so finden. Die einzige Landverbindung mit dem benachbarten Asien war die Landenge von Suez und die engste Seeverbindung die Meerenge von Bab-el-mandeb. Von diesen beiden Zugängen her sehen wir die den asiatischen nahe verwandten Völker sich in Afrika verbreiten. Der eine Kontinent greift in den anderen über. Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß diese Sprachen nicht von Anfang an hier galten, sondern daß sie von asiatischen Einwanderern herübergebracht wurden. Wenn wir dann zwischen diesen unter sich genealogisch verbundenen Sprachen und dem ebenso fest zusammengehörigen Sprachenkomplex, welcher den ganzen Süden Afrikas (mit der schon genannten Ausnahme) umfaßt, einen im Mittel etwa 15 Grad breiten Gürtel von vielen isolierten Sprachen antreffen, welche weder der südlichen noch der nördlichen Sprachfamilie ganz angehören, so ist der Schluß gewiß berechtigt, daß diese zersprengten Sprachen ohne Ausnahme ein Produkt des großen, teils feindlichen, teils friedlichen Zusammenstoßes zwischen den urafrikanischen und den eingedrungenen asiatischen Sprachen sind[1]".

[1] O. c., S. XVIII f. der Einleitung.

LEPSIUS hat die Schwierigkeiten des allgemeinsten afrikasprachlichen Gliederungsproblems überwunden, weil er dieses überwinden wollte. Seine Methode war nicht unwissenschaftlich, daß er sie aber so kühn handhabte, war ein Fehler. Was LEPSIUS ganz gezeigt hat, ist, daß das afrikanische Sprachgliederungsproblem eben doch verwickelter ist als er für seine Lösung vorausgesetzt hatte.

Seit LEPSIUS sind vielfache Detailarbeiten aus dem Gebiete der afrikanischen Linguistik geliefert worden; wir erwähnen L. REINISCH, dessen Abhandlungen über das Hamito-Semitische und das Nubische einen mächtigen Fortschritt in der Erkenntnis dieser Sprachen bedeuten. D. WESTERMANN hat sich um die Erforschung sudanischer Idiome verdient gemacht. C. MEINHOF, VAN DER BURGT, ENDEMANN u. a. haben sich um die weitere Erkenntnis der Bantusprachen bemüht. BLEEK hat in dem vergleichenden Bantuwerke von TORREND eine wertvolle Fortsetzung seiner eingeleiteten vergleichenden Afrikasprachforschung gefunden. NEKES ist für die Erkennung und Einwertung der afrikanischen Tonsprachen durch seine Jaunde-Grammatik richtunggebend geworden. Andere ältere und jüngere Forscher, wie der ältere CHRISTALLER, BÜTTNER, DELAFOSSE usw., haben ebenfalls wertvolle Einzelarbeit geleistet. In neuerer Zeit haben sich zumal englische Forscher um die vergleichende afrikanische Sprachwissenschaft vielfache und nicht unbedeutende Verdienste erworben. Es sind da besonders H. H. JOHNSTON, N. W. THOMAS und A. WERNER zu nennen. Jedenfalls haben sie neben der mehr systematischen und großzügigen Arbeit der Hamburger Schule eine beachtenswerte Stellung gewonnen; vor dieser haben sie im allgemeinen den Vorzug solider Detailvergleichung.

Doch interessieren uns da vor allem jene Forscher, die sich um mehr allgemeine Vergleichungsfragen, zumal um das allgemeinste Gliederungsproblem der Afrikasprachen gekümmert haben. Da mögen denn besonders noch CLARKE, KOELLE, BARTH und SCHWEINFURTH genannt werden; sie haben zwar keinerlei brauchbare Einteilungen der afrikanischen Sprachen geliefert, aber wir verdanken ihnen ein fort und fort sehr nutzbares Material für die Erlangung einer solchen Einteilung. Besonders wertvoll ist KOELLE's „Polyglotta Africana", nicht zuletzt wegen ihrer phonetischen Verläßlichkeit und wiederum wegen ihrer mehreremal zutreffenden Zusammengruppierung verwandter Idiome und auch größerer Spracheinheiten. Es ist wichtig, was KOELLE schreiben konnte: „The following Polyglot is written not only in a simple but also in a uniform orthography, which must increase the safety with which conclusions may derived from it respecting the lingual affinity. It was always the same ear which caught the sounds from the different natives, and the same hand which represented them. Living natives were the only source from which the information was derived: no book or Vocabulary of any sort was consulted" (o. c., p. IV).

Abschließend müssen wir noch die neuesten Versuche auf dem Boden der allgemeineren afrikanischen Sprachvergleichung erwähnen; sie sind durch WESTERMANN's „Sudansprachen" und MEINHOF's „Sprachen der Hamiten" gegeben. Unter das Sudanische und Hamitische sollten so ziemlich alle irgend für die sprachliche Eingliederung schwierigen Idiome aufgeteilt werden; so setzte denn MEINHOF das Ful, das Haussa und das Nama schlechterdings als

hamitisch an, während WESTERMANN Sprachen wie das Bornu oder Nuba oder wieder das Sandek mit ähnlicher Skrupellosigkeit für sudanisch ausgab. Den daraus sich ergebenden Stand der afrikanischen Sprachenkarte hat MEINHOF in seinem Büchlein „Die moderne Sprachforschung in Afrika" (Berlin 1910, S. 27ff.) dargelegt. Als Beilage zu diesem Büchlein finden wir einen „Entwurf einer Übersichtskarte der Hauptsprachfamilien in Afrika. Bearbeitet und gezeichnet von BERNHARD STRUCK". Auf dieser Karte sehen wir angegeben:

Semitisch, 10 Spr. + 12 Dial.
Hamitisch, 47 Spr. + 71 Dial., davon — Hottentottisch
Bantu, 182 Spr. + 119 Dial.
Sudanisch, 264 Spr. + 114 Dial.
Buschmann-Sprachen (11 Spr. + 3 Dial.).

Bei dieser Aufteilung fällt die Einfachheit und Genauigkeit ins Auge; und doch scheint hier beides kein Vorteil zu sein. Wohl mag es ja verlockend sein, alles afrikasprachliche Material möglichst glatt und in möglichst wenige Typen einzugliedern; allein es wird das von MEINHOF-STRUCK versuchte Schema bei einer gründlichen Einsehung des tatsächlichen Vergleichungsmaterials mehr und mehr problematisch, in einigen wichtigen Punkten unannehmbar. Vor allem wird sich zeigen, daß sich das engere Problem der sogenannten Sudan-Sprachen verwickelter gibt, als es nach dem Schema der MEINHOF'schen Schule scheinen möchte. Die Zuteilung des Ful zum Hamitischen und die Trennung des Hottentottischen vom Buschmännischen sind zwei weitere Schwächen in diesem Schema. Allerdings scheint MEINHOF selber nur ein vorläufiges und provisorisches Einteilen der afrikanischen Sprachen beabsichtigt zu haben; ja er äußert sich noch im nämlichen Büchlein z. B. über die Stellung des Ful zweifelhaft. Darauf muß bei einer gerechten Beurteilung jedenfalls einige Rücksicht genommen werden. Übrigens sind die verhängnisvollen Mißgriffe MEINHOF's, zumal die hamitische Einrechnung des Ful und des Nama, nicht einmal ganz neu — wir erinnern für das Ful an G. A. KRAUSE und für das Nama an R. LEPSIUS. Und gerade an diesen beiden Punkten werden wir Gelegenheit haben, auf Grund langwieriger und vielleicht darum auch fruchtbarerer Untersuchungen mit dem ganzen Rechte und mit der vollen Kraft der Korrektur einzusetzen.

Wir kommen nunmehr auf eine zweite Vorfrage, die **unsere Methode** betrifft, zu sprechen. Die Methode kann zweifach bedingt und bestimmt sein; die innere Methode ist aus der jeweiligen Wissenschaft, für die sie zur Anwendung gebracht werden soll, zu entnehmen, so daß wir darnach von einer eigenen Methode der Linguistik, der Ethnologie usw. reden können; daneben gibt es noch eine äußere Methode, wie sie durch einen wesentlich außerhalb der bestimmten Wissenschaft fallenden Zweck gegeben sein kann; darnach kann eine sprachvergleichende Untersuchung den bezüglichen völkergeschichtlichen Gedanken berücksichtigen und wird die innere (innerlinguistische) Methode insoweit eine Nuance, eine Bereicherung erfahren. Da wir auch in unserer Arbeit nicht ausschließlich den linguistischen Zweck im Auge behalten, sondern zugleich an das ethnologische Problem der Geschichte unserer

Sprachvölker rühren möchten, ist der Begriff unserer spezifischen und konkreten äußeren Methode ebenfalls festzulegen; es wird dies an zweiter Stelle geschehen.

Welches ist unsere innere Methode? Diese Frage haben wir zuerst und zumeist zu beantworten. Als LEO REINISCH am Abende seines Lebens daranging, über „die sprachliche Stellung des Nuba" zu untersuchen, konnte er sich auf eingehende grammatische Einzeluntersuchungen beziehen. In einer analogen Weise hat W. SCHMIDT sein epochemachendes Werk über „Die Gliederung der australischen Sprachen" wesentlich durch eine ebenso erschöpfende wie exakte Untersuchung der Personalia und Interrogativa gestützt. Die so grundgelegte Methode war zum Teil unser Vorbild; inwiefern, werden wir bald noch angeben. Vorerst ist es nützlich, einen indirekten Weg zu nennen, welcher uns auf die wahre Einschätzung des grammatischen Vergleichungsmomentes geführt hat. Zwei Werke, die oben bereits angeführt wurden, sind für uns lehrreich gewesen: „Die Sudan-Sprachen" von D. WESTERMANN und „Die Sprachen der Hamiten" von C. MEINHOF. WESTERMANN hat sich zumal auf die Wortvergleichung geworfen. Allerdings versichert uns MEINHOF: „WESTERMANN hätte sehr gern mit Vergleichung der Formenlehre begonnen, wenn nur eine eigentliche Formenlehre vorhanden gewesen wäre" (Die afrikanischen Sprachen und ihre Erforschung. Die Geisteswissenschaften, I [1914], S. 374). Dieses Wort war für uns immerhin eine prinzipielle Anerkennung des grammatischen Vergleichungsprinzips und insofern als ergänzendes Zugeständnis zum WESTERMANNschen Werke wertvoll. Im Jahre 1912 erschien MEINHOF's Buch „Die Sprachen der Hamiten". Wir selber hatten zwar von MEINHOF eine Weiterverfolgung des innerbantuischen Problems erhofft, zumal er sich in seiner Lautlehre doch „eine bessere Grundlage für die Weiterforschung" geschaffen hatte. Nachdem er freilich in dem Bantu einen starken hamitischen Einschlag, ja geradezu eine hamitische Schicht entdeckt zu haben glaubte, konnte sein Griff ins hamitische Sprachproblem einigermaßen verstanden werden. Indes vermögen wir in MEINHOF's Buch keinen wesentlichen Fortschritt zu erkennen, auch für das Hamitische nicht; den Grund hievon erblicken wir wohl mit Recht in der Methode, nach der MEINHOF — wenn man diesen Ausdruck gebrauchen darf — hamitisiert hat.

MEINHOF behandelt in seinem Hamitenwerke acht Sprachen, von denen vier (Nama, Ful, Masai, Haussa) von vornherein nur problematisch mit dem Hamitischen zusammenzugeben sind. Es ist bei MEINHOF — ebenso wie früher bei WESTERMANN in seinen „Sudan-Sprachen" — mehr nur ein Zusammenraffen alles irgend vielleicht noch tauglichen Beweismaterials aus der Lautlehre, der Grammatik und dem Wortschatze. Und doch wird man für eine sichere Annahme mehr verlangen dürfen. In der Tat ist es ja kein Schwieriges, von einer afrikanischen Sprache, wie etwa dem Ful oder Haussa oder Bantu, ein paar Parallelen mit dem Hamitischen aufzuzeigen, oder etwa gar mit einer bestimmten hamitischen Sprache. Dabei können wir nicht sagen, daß sich MEINHOF sein Beweisen leicht gemacht habe; aber es kann eben nicht genügen.

Vielleicht mag sich einer etwa noch auf die wissenschaftliche Intuition berufen und sagen, daß ein Sprachenzusammenhang gefühlt, vermutet werden

könne, für den erst später noch fehlende Beweise erbracht werden. Dazu bemerken wir lediglich, daß wissenschaftliche Intuition möglich ist, daß sie aber nicht gesucht werden darf, sondern gefunden werden muß.

MEINHOF sagt im Vorworte seines Werkes: „Ich hoffe, daß zwei Gedanken durch meine Darstellung Boden gewinnen werden. Der erste ist das, daß die Sprachen der eigentlichen Nigritier, die ‚Sudan-Sprachen', wie ich sie in Übereinstimmung mit WESTERMANN nenne, von den Sprachen der hellfarbigen, lockenhaarigen Afrikaner völlig verschieden sind, wenn auch mannigfache gegenseitige Beeinflussungen vorliegen. Das zweite ist, daß die Sprachen der hellfarbigen, lockenhaarigen Rasse trotz aller Unterschiede und aller Beeinflussung durch Sudan-Sprachen und Buschmann-Sprachen doch so viel Gemeinsames haben, daß man sie als zusammengehörig auffassen kann. Ich habe das zu zeigen versucht in phonetischer und grammatischer Hinsicht und auch einen ersten Ausflug in den Wortschatz gewagt. Das alles muß aber weiter geführt werden, bis die vergleichende Lautlehre und die vergleichende Grammatik in einer gewissen Vollständigkeit aufgebaut werden kann und die Anlegung eines hamitischen Stammwörterverzeichnisses möglich ist" (o. c., p. VII).

Der vokabularische Beweis ist nicht bloß dürftig, was MEINHOF selber zugibt, er ist auch in dem dürftigen Material schwach. Daß z. B. die Wurzel *af* (Mund) der kuschitischen Sprachen mit Nama: *am-s* (Mund, Tür) zusammengestellt wird, müssen wir ablehnen. Wenn wir mit Ful: *gor-ko* (Mann), Haussa: *wāne* (männlich) und Masai: *ole* (männlich) verglichen finden, so vermögen wir zum mindesten nicht einzusehen, wie durch solche Parallelen ein ohnehin schwankes Theorem noch gerettet werden soll. Lautlich hat MEINHOF die denkbar härtesten Unterschiede, wie sie etwa durch die Schnalzlaute und wieder aus der Intonation gegeben sind, mit der mindestens sehr gewagten Behauptung eines nackten Lehngutes gegenstandslos gemacht. Im Haussa entdeckt MEINHOF auf einmal die Laute mit Kehlverschluß, obwohl sie dem wohl berufensten Haussaisten (MISCHLICH) unbekannt geblieben waren[1], man erinnert sich da unwillkürlich an die Auffindung der musikalischen Töne im Nuba. Grammatikalisch hat MEINHOF von jeder Sprache eine mehr weniger flüchtige Skizze geboten, ohne das typisch Gemeinsame von Einzelsprache und Normaltypus oder wieder von Sprache und Sprache in genügendem Maße zu beachten. Und vollends Fälle wie die MEINHOF'sche Erklärung des Ful'schen Anlautewechsels durch ein **l* müssen Bedenken wachrufen. Daß auch die Berufung auf ethnologische bzw. somatologische Momente einen wesentlich mangelhaften sprachlichen Beweis nicht hinlänglich verbessern kann, ist ja klar.

Wir halten dafür, daß durch MEINHOF's Buch über die Hamiten-Sprachen der Gedanke Raum gewinnen muß, daß sich das afrikanische Sprachgliederungsproblem nicht durch die zwei Worte „sudanisch" und „hamitisch" abtun läßt. Werke wie dieses und das von WESTERMANN über die Sudan-Sprachen können nur ein negativer Wegweiser sein; insoferne sind wir durch sie nicht sehr weit über LEPSIUS hinausgekommen. Ihre Methode mußte allein schon deswegen

[1] Auch LIPPERT, DELAFOSSE u. a. m. erwähnen nichts von solchen Lauten im Haussa. Ein eigenes bezügliches Abprobieren eines Sprachindividuums ist mit sehr viel Vorsicht zu beurteilen.

unfruchtbar sein, weil sie zu allgemein war. Wir halten es für verfehlt, in einer umfangreicheren Sprachvergleichung allgemein sein zu wollen; soferne nämlich hiebei auch die Gründlichkeit gewahrt werden soll, ergibt sich alsbald die Unmöglichkeit einer allseitigen Vergleichung. Die Gründlichkeit ist aber das fundamentalste Erfordernis aller vergleichenden Linguistik. Einfachweg alles Material, das mehr minder deutlich in zwei Sprachen eine Ähnlichkeit aufweist oder doch sich irgendwie noch zu ähneln scheint, aufzuhäufen, ist verlockend und, wenn zwar nicht immer mühelos, so doch ohne tiefere sprachforschliche Arbeit möglich. Dagegen zwei Sprachen allseitig und im einzelnen, d. h. nach ihren einzelnen Beständen gründlich vergleichen, ist ein für den Forscher selber, für die Technik und den Erfolg der Publikation, für das wissenschaftliche, auch das fachwissenschaftliche Publikum zu umfangreiches, wir möchten sagen, schwerfälliges Unternehmen. Leidet aber hinwiederum die Gründlichkeit, dann wird der Verdacht berechtigt, daß Momente und Bestände der elementaren, der kasualen und der positiven Verwandtschaft nicht hinlänglich ausgeschaltet bleiben. Die wissenschaftliche Sprachvergleichung muß zumal über die genetischen und in diesem Sinne über die historischen Verwandtschaftselemente untersuchen. Weil die Wichtigkeit unserer Arbeit bzw. des Themas vorab die Klarheit der für alle Sprachvergleichung nötigen Begriffe verlangt, werden wir ergänzend sagen, was unter elementarem, kasualem, positivem Verwandtschaftsgute zu verstehen ist.

Es gibt Sprachgut, das in zwei Sprachen deswegen übereinstimmt, weil es dem Sprachmenschen überhaupt eigen ist, das also von zwei Sprachmenschen hätte urgesetzt werden können, die in keinerlei Berührung je gestanden hatten; hieher gehören jedenfalls manche Wortbildungen einer Naturnachahmung (Onomatopoëtica); solches Sprachgut kann elementar verwandt sein, im tatsächlichen Falle hätten wir es mit elementarer Verwandtschaft zu tun. Es gibt weiterhin Sprachgut, das in zwei Sprachen nicht aus elementarer Verwandtschaft und auch nicht zufolge irgend positiver Einflüsse, sondern zufällig übereinstimmt. Bei Behauptung einer solchen Verwandtschaft wird man allerdings sehr zurückhaltend sein müssen, schon darum, weil dieser Weg den Verzicht auf eine wissenschaftliche Erklärung involviert und weil im einzelnen Falle doch noch die Möglichkeit einer elementaren oder wieder einer positiven Übereinstimmung offen stehen könnte. Wir möchten hier z. B. etwa an das deutsche „Futter“ oder auch „Fuder“ denken, welche Wörter ursprünglich mit den logischen Wertwurzeln „Gras“ oder „Heu“ zusammenzubringen sind und insoferne mit der zentralsudanischen Wurzel *fud* (= Gras, Heu) verglichen werden dürften. Das ist kasuale Verwandtschaft[1]. Es gibt endlich Sprachgut, das positiv verwandt ist, darunter verstehen wir jede Art von Importierung, Aufpfropfung u. dgl., wie sie z. B. im sogenannten Lehnwort und Fremdwort gegeben ist. Es ist hier nicht der Ort, über den Sinn und die Geltung dieser beiden Begriffe ausführlicher zu werden, ihre Berechtigung und ihre Mißbrauchung zu untersuchen, gehört in den Bereich einer prinzipiellen Erörterung

[1] Ob im einzelnen Falle Reste eines früheren oder Urzusammenhanges oder eben nur zufällige Übereinstimmung besteht, kann natürlich immer nur, und so auch in unserem angerufenen Beispiele, mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit gesagt werden.

der allgemeinen Linguistik. Für uns genügt es zu wissen, daß von anderswo einer Sprache Gut zugeführt, eingepflanzt werden kann, unter dem Drucke irgendwelcher Verhältnisse, bei gewissen Gelegenheiten kann eine Sprache, ein Sprachvolk rasch und mehr gewaltsam oder nach und nach und mehr in einem natürlichen Prozesse von außen lautlich, in der Grammatik, lexikalisch beeinflußt, alteriert werden. Insoferne es sich in solchem Falle gleichsam um ein eingesetztes, nicht aus der Sprache und ihren genetischen Präzedentien und Komplizen hervorgewachsenes Gut handelt, reden wir von einer positiven Verwandtschaft. Diese dreifache Verwandtschaft muß der vergleichende Sprachgelehrte ständig im Auge behalten, in der universalistischen Vergleichungsmethode mag nur zu oft eine Entgleisung hierhin oder dorthin geschehen. Bei einer mangelhaften Gründlichkeit ist man öfters geradezu außerstande, diesen Fehltritt zu vermeiden.

Es leidet bei der universalistischen Methode zweitens dann auch die Korrektheit in der Heranziehung und Ausbeutung des Vergleichungsmaterials. Die drei angeführten Fälle einer agenealogischen Verwandtschaft zeigen, daß gerade in der sprachvergleichenden Wissenschaft ein gewissenhaftes, sorgfältiges und zurückhaltendes Abwägen des einzelnen Gleichungsmomentes der beiden jeweiligen Gleichungselemente erfordert ist. Bloß problematische Parallelen sollen entweder als solche akzentuiert oder ganz übergangen werden. Schwächen eines Gleichungsargumentes, die vielleicht von einem anderen Gelehrten, von der bezüglich kompetenten Fachwissenschaft überhaupt nicht oder doch nicht sobald empfunden und erkannt werden, dürfen schon aus Achtung vor der Wahrheit aller wissenschaftlichen Forschung unter keinem wie immer gearteten Vorwande verschwiegen werden. Die Masse des wirklichen oder scheinbaren Beweismaterials mag aber gerade in der universalistischen Vergleichungsmethode gelegentliche Bedenken zurücktreten lassen, es tritt die Gefahr auf — und sie ist von ernstester Bedeutung auch für einen ruhigen Forscher — daß ein gewisser Zug, in allem eine Parallele zu sehen, alles zu einer Parallele umzumünzen, auszubeuten, sich geltend macht, und dieser Zug kann selbst zu einer Art Leidenschaft gesteigert werden. Daß darunter zumal die Korrektheit der Beweisführung leidet, ist oft nur allzusehr zu fürchten. Eine solche Inkorrektheit wäre es z. B., wenn das genetivische *ŵe* des Ewe mit dem genetivischen *'bĕ* des Bornu ohne genauere Einsehung des beiderseitigen grammatischen Befundes schlechterdings identifiziert würde. Es ist bei einer ziemlichen Anhäufung des Vergleichungsmaterials oft gar nicht möglich, das einzelne Moment, ein einzelnes Beweisglied mit der nötigen Präzision und Unzweideutigkeit zu erledigen, weil eben jede Vielheit an sich schon eine Einschränkung für das Einzelne bedeutet.

Ein dritter Mangel, den die universalistische Beweismethode im Gefolge hat, ist die Unklarheit. Wer es unternimmt, zwei Sprachen in allen wirklichen, wahrscheinlichen und möglichen Vergleichungspunkten abzuhandeln, muß mit der Gefahr rechnen, daß er zu viel beweist, daß er namentlich manches Element mit in seine Betrachtung einbezieht, welches auch Sprachen angehört, deren Verwandtschaft er keineswegs behaupten wollte. Wenn zwar solche Elemente nicht allgemein und stets zu verwerfen sind bzw. gar nicht

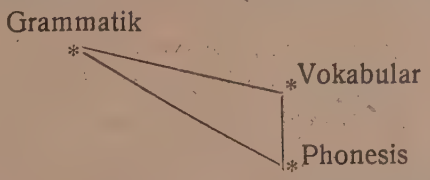
ausgelassen werden können, so ist jedenfalls wählerisch und sparsam damit umzugehen. Es läuft bei der Handhabung der universalistischen Vergleichungsmethode auch problematisches und bisweilen sehr problematisches Material unter; dieses verhindert die Durchsichtigkeit und Schlagkraft der entscheidenden Gleichungsfaktoren, falls solche vorhanden sind.

Es ist eine vergleichende Studie von einer umfassenden Sprachbehandlung, wie sie etwa für die Grammatik eines Idioms oder Dialektes üblich und notwendig ist, denn doch zu unterscheiden. Die Sprachvergleichung berücksichtigt, um hier ein Bild anzuwenden, das Gerippe der Vergleichungssprachen oder eben so viel vom Gerippe, daß die übrigen Teile und Stücke hieraus wenigstens sicher ergänzt werden können, wie man z. B. in der somatologischen Paläontologie mitunter aus einem Knochen die Zuständigkeit des Individuums angeben zu können glaubte. Die sprachliche Einzeldarstellung berücksichtigt den Körper, das volle Leben des Körpers und den ganzen Körper. Die Klarheit in der vergleichenden Sprachdarstellung, in der Erweisung einer Sprachengleichung darf durchaus auf Kosten der Vollständigkeit — nicht der Gründlichkeit und Korrektheit — angestrebt werden.

Indes gibt es einen Fall, der die universalistische Methode nicht bloß rechtfertigt und empfiehlt, sondern, bis zu einem Grade wenigstens, auch verlangt: wenn nämlich zwei Sprachen als verwandt nachgewiesen werden sollen, die bis dahin als ganz fremd gegolten haben, die geographisch weit auseinander liegen und deren geschichtliche Zusammenhänge bei aller morphologischen Kongruenz vorläufig noch dunkel und unsicher bleiben. Wir behaupten nicht, daß in einer solchen Eventualität aller verfügbare Beweisstoff z. B. der grammatischen Sphäre beigebracht und ausgeschrotet werden müsse; wir meinen lediglich, daß alle beweisenden Hauptmomente anzuführen sind, und daß namentlich die drei großen Beweiskategorien, der phonetische Charakter, der grammatische Aufbau und das Vokabular, wesentlich abgeprüft werden müßten, negativ vielleicht auch dort, wo eine Diskrepanz bedeutsam gegen eine nähere Gleichung der bezüglichen Sprachen zu zeugen schiene. Eine Hypothese, die absolut ist, darf eben auf die Vollständigkeit ihrer Darlegung weniger verzichten. Allerdings bleibt letztlich auch da zu beachten, daß die Hypothese aus einem markanten Punkte, eventuell aus mehreren auffallenden Eigentümlichkeiten, so wahrscheinlich gemacht werden kann, daß die Forderung nach einem allseitigen Vergleiche nicht mehr streng erhoben, nicht mehr rigoros genommen werden darf. Wenn wir z. B. im Sandawe die Schnalzlaute des sogenannten Hottentottisch-Buschmännischen als genuin und heimisch antreffen, so erscheint die Hypothese von der Zugehörigkeit des Sandawe zu der geographisch freilich unzusammenhängenden Gruppe des Hottentottisch-Buschmännischen in eine verhältnismäßige und unstreitbare Nähe gerückt.

Ist die universalistische Methode im allgemeinen abzuweisen, dann muß die Methode einer partikulären Vergleichung alleinige und regelmäßige Geltung haben, d. h. sie allein hat gemeiniglich Anwendung zu finden. Es kann sich demnach nur noch um die Frage der Auswahl von tüchtigsten Vergleichselementen handeln: welche Sprachvergleichskategorie muß zumeist berück-

sichtigt werden? Drei Vergleichungsgebiete haben wir früher genannt: das phonetische, das lexikographische und das grammatische; ihre verhältnishafte und ordnungsgemäße Berücksichtigung, ihre vorteilhafteste Verbindung ist wesentlich für die Sprachvergleichung. Da nun glauben wir das Schwergewicht auf den grammatischen Bestand legen zu müssen, was uns eine prinzipielle Bemerkung verdeutlichen kann. Die Sprache konstituiert sich in drei Stufen: durch den Laut, durch das Wort und durch die Form. Im Laute finden wir innerhalb der menschlichen Sprachen die meisten Übereinstimmungen bzw. Ähnlichkeiten; er ist das genetisch Erste; wir nennen den Laut darum das erste Elementare der Sprache. Weit weniger Ähnlichkeit und Übereinstimmung treffen wir im Wortschatze; das Wort ist hinsichtlich des Lautes sekundär, folgt, wenigstens begrifflich und genetisch, auf den Laut (wenn wir immerhin ein zeitliches Miteinander-Entstehen von Laut und Wort annehmen mögen[1]). Das Wort ist das zweite Elementare der Sprache. Relativ die geringste Übereinstimmung bzw. Ähnlichkeit zeigen die menschlichen Sprachen in der Form als dem grammatischen Bildungswerte; die Form (als das grammatische Formwort und wiederum als der Charakter der Wortfügung und Satzverbindung) folgt genetisch und zeitlich auf das Wort (als die einlogische Formwurzel schlechthin). Die Form ist das dritte Elementare der Sprache. Wir erkennen in dieser Geltungsreihe ein genaues Argument für unser Schema der Sprachvergleichung, das wir etwa so darstellen möchten:



Wesentlich an diesem Schema ist die primäre Stellung des grammatischen Momentes. Die Lautung betrifft bisweilen das grammatische Element auch unmittelbar; gewöhnlich allerdings treffen sich Grammatik und Phonesis im Worte bzw. durch dasselbe. Die Phonesis betrifft also beides, das Vokabular und die Grammatik, steht aber in der Sprachverwandtschaftsfrage in der Regel an Bedeutung hinter beiden. Je weiter wir eben in das Elementare zurückkommen, desto weniger gilt die historische Verwandtschaftsmöglichkeit. Zeitlich am nächsten steht für uns in jeglicher Sprache die Grammatik (wenn wir von dem sekundären Wortschatz als solchem absehen); eine grammatische Nähe zweier Sprachen spricht daher schon insoweit für ihr historisches Zusammengehen, mehr eben als Laut und Wort.

In solchen grundsätzlichen Erörterungen ist unsere Arbeitsmethode vorgezeichnet. Insoweit sie von Reinisch und Schmidt geübt worden ist, waren diese für uns Vorbild. Im übrigen verlangt unser Arbeitsfeld — Afrikas Sprachen und Völker — eine durchaus individuelle und selbständige Handhabung der eben beschriebenen und abgeleiteten Methode. Sie zu kennzeichnen, ist das letzte, das wir in diesen Vorbemerkungen zu erledigen haben.

---

[1] Der Laut ist, um einen philosophischen Terminus zu gebrauchen, *naturā prior*, wenn er auch hinsichtlich seiner Entstehung als mit dem Worte gleichzeitig gefaßt würde.

Wir gehen hier daran, die Ergebnisse aller der Arbeiten niederzulegen, die wir zur Lösung der Frage um die Gliederung aller Afrikasprachen unternommen und zu Ende geführt haben. Da wir hiebei zu Erkenntnissen gelangt sind, die von früheren und bisherigen Anschauungen in tiefsten und weitreichendsten Belangen abstehen, so wird in erster Linie ein skizzierendes und wieder zusammenfassendes Exposé unserer Resultate, wenigstens der mehr allgemeinen, alle Sonderforschung stützenden Resultate notwendig. Erst diesem einleitenden und vorbereitenden, gewissermaßen aber auch alle hauptsächlichen Erkenntnisse unseres Forschens bereits vorwegnehmenden Teile werden die Einzelabhandlungen nach der aus dem Exposé sich ergebenden Ordnung folgen können. Jeder Sprachtypus wird durch eine Detail-Untersuchung vertreten werden; die Sonderabhandlungen sind indes so geartet, daß sie nicht jedesmal auf ihren Typus beschränkt bleiben, sondern auf andere Typen bzw. auf einen anderen Typus übergreifen. So werden wir z. B. in der Sonderuntersuchung über das Verb im Haussa uns konstant und wesentlich auf die Verbalformen des Bantu beziehen. Auf solche Art wird es uns möglich, in einem auch die Frage der typischen Distanzen zu lösen. So werden wir in dem beispielweise angedeuteten Falle die typische Nähe von Haussa und Bantu demonstrieren können. Die jedesmalige innertypische Gliederungsfrage werden wir nicht schon im ersten, allgemeinen Teile erschöpfend präzisieren bzw. als Lösung genau vorlegen können; eine bezügliche eingehende Erörterung wird den einzelnen Teilen immer vorausgehen, wenn sie nicht (wie z. B. für das Bantu) gerade das Thema eines Sonderteiles ausmacht.

Da die Sprachbenennungen zumal auf afrikanischem Gebiete noch sehr im argen liegen, so werden wir in dem Exposé schon auf die Nomenklatur ein besonderes Auge richten müssen; soweit wissenschaftliche Bedenken wieder traditionale und bislang übliche Namen nicht allzu groß sind, werden wir keine Neuerung vertreten; selbst bei Neuerungen haben wir, wo es nur immer möglich war, historische Anknüpfung geliebt. Unsere bezügliche prinzipielle und theoretische Auffassung wird sich aus ihrer praktischen Befolgung und Auswirkung durch das ganze Werk hin zu rechtfertigen haben.

Das afrikasprachliche Quellenmaterial ist ein ansehnliches, darum können wir in diesem allgemeinen Teile unseres Werkes nur einen sehr kleinen Bruchteil unserer durchgearbeiteten Quellen und Behelfe hier schon anführen. Da die Spezialliteratur in weitestem Umfange bei Behandlung der einzelnen Sprachtypen genannt werden wird, mag es für den einführenden Teil als der großen Überschauung und Skizzierung unserer Erkenntnisse und unseres afrikanischen Sprachenbildes genügen, wenn wir nur oder doch hauptsächlich die mehr zusammenfassenden oder wieder vergleichenden Werke und Abhandlungen hier schon verzeichnen. Nur solche Monographien, die objektiv und allgemein oder gerade für uns eine markante Bedeutung in der ersten und gröbsten Gliederungsfrage hatten, wollten wir jetzt bereits namhaft machen.

Damit hätten wir alle notwendigen Vorbemerkungen geboten, wenn es uns lediglich auf die linguistische Frage ankäme. Da wir jedoch allgemein schon an einen mehrfach noch erkennbaren Zusammenhang von Sprache und Volk glauben und in diesem Glauben nicht zuletzt auf afrikanistischem Boden

bestärkt worden sind, schien es uns nicht wertlos, völkergeschichtliche Tatsachen, Wahrscheinlichkeiten oder Möglichkeiten mit in den Bereich unserer Ausführungen einzubeziehen. Die Linguistik, zumal die vergleichende, ist jedenfalls eine Wissenschaft, die an den Problemen der Ethnologie nicht achtlos vorübergehen darf. Seitdem die von Fr. Graebner methodisch begründete, von W. Schmidt auf dem soziologischen Prinzip ausgebaute kulturhistorische Schule der Ethnologie mehr und mehr an Boden gewonnen hat, ist gerade die Bedeutung der ethnologischen Hilfswissenschaften, vor allem auch der Linguistik[1], klarer hervorgetreten. Das ist allgemein schon durch den Begriff des Kulturhistorischen gegeben, denn die „Kulturgeschichte ist die Wissenschaft von der kausalen Entwicklung alles dessen, was das geistige Leben und die äußere Lebensführung sämtlicher jetzt oder einst lebender Völker der Erde ausmacht" (Graebner, Methode der Ethnologie, S. VIII). In diesem Worte Toy's findet sich unsere Ansicht eingeschlossen. Wohl wird man sich vor der Behauptung hüten, daß die einzelnen Kulturkreise und Kulturschichten, wie sie innerhalb eines engeren oder weiteren Terrains auftreten, ihre jedesmal unzweideutige Widerspiegelung in den dort historischen oder noch lebendigen Sprachen hätten. Aber es bleibt darum nicht weniger zu beachten, daß den Menschen und Völkern verschiedener Kulturschichten, anderer Kulturkreise auch verschiedene und andere Sprachen eigentümlich waren, und wie sich die Kulturkreise und die Kulturschichten durch die Zeit herauf in geringerer oder größerer Ausdehnung erhalten, fortgeführt haben, so steht ein Ähnliches auch von den jeweils zuständigen Sprachen, a priori schon und wenigstens einigermaßen, zu erwarten. Dieser möglich e Sachverhalt ist es vor allem, den wir bei unseren hiesigen Sprachuntersuchungen im Auge behalten.

Dabei leugnen wir nicht, daß die Bedeutung der völkergeschichtlichen Forschung und die Wahrscheinlichkeit der kulturhistorischen Methode uns ein mächtiger Beweggrund waren, auch in das Leben, die Traditionen und Geschicke jener Menschen und Völker einzudringen, deren Sprachen uns beinahe von Jugend auf der angelegentlichste Gegenstand des Studiums waren. Unsere allgemeinere und kulturphilosophische Anschauung, daß im Werden und Wirken der Völker eine Harmonie der Daten — vielleicht könnten wir auch sagen, ein Zusammenhang der Bewegungslinien und Bestimmungspunkte — herrschend ist, vermochte dem freundschaftlichen Begegnen mit der Ethnologie nur förderlich zu sein. Wir hegen in der Tat die ruhige Überzeugung, daß alle geregelte Freundschaft zwischen Linguistik und Ethnologie durch das Fortschreiten ihres jederseitigen Erkenntnisbereiches wesentlich bestätigt werden wird. Nicht zwar als ob wir an eine kleinliche Beweisfähigkeit der Disziplinen für einander dächten, aber daß in den geschichtlich noch verfolgbaren Spuren der Sprachmischung und Sprachschichtung wie aus der lebendigen Sprachlagerung ganz wertvolle Gesichtszüge der Historie aller bezüglichen Sprachvölker und Sprachmenschen einliegen, darf uns darum nicht weniger achtbar sein. Soviel zu unserer äußeren Methode.

[1] Damit kann der anderweitige Selbstcharakter und Eigenbestand der Sprachwissenschaft um so weniger geleugnet sein, als es sich zwischen der Ethnologie und Linguistik in einem wahren Sinne um die wechselseitige Beziehung handelt.

Hiedurch erscheinen alle notwendigen historisch-kritischen wie methodologischen Vorfragen für die systematische Darlegung im verlangten Ausmaße gelöst. Wir werden darum im zweiten Abschnitte dieser Abhandlung über die besonderen Sprachtypen und ihr jedesmaliges Problem der afrikanischen Einstellung referieren können. Die Reihenfolge, die wir dabei beobachten, ist keine unsystematische; wir werden, soweit dies nicht aus den sich folgenden Typen klar sein soll, am Schlusse besonders darauf zu sprechen kommen. Es spielen in diese Frage auch die Sprachmischungen hinein, sie sind durchaus von Mischsprachen zu unterscheiden, wenigstens in manchen Fällen und in einiger Hinsicht immer. Da diese Frage in der bisherigen Afrikanistik nicht gelöst worden ist, wird uns auch ihre prinzipielle Klarlegung in einem eigenen Paragraphen notwendig sein.

II. Abschnitt: **Die Sprachtypen und ihre Mischung.**

Quellen und Literatur.

Abkürzungen:

An. = „Anthropos", Mödling-Wien.
JAS. = Journal of the African Society, London.
MDSG. = Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten, Berlin.
MSOS. = Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen. (III.) Afrik. Abtlg., Berlin.
ZaS. = Zeitschrift für afrikanische Sprachen, Berlin.
ZaoS. = Zeitschrift für afrikanische und ozeanische Sprachen, Berlin.
ZaooS. = Zeitschrift für afrikanische, ozeanische und ostasiatische Sprachen, Berlin.
ZäSAK. = Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig.
ZDMG. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, Berlin.
ZE. = Zeitschrift für Ethnologie, Berlin.
ZES. = Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, Hamburg-Berlin[1].
ZKS. = Zeitschrift für Kolonialsprachen, Hamburg-Berlin.
ZVpSw. = Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, Berlin.

* * *

ANKERMANN B., L'ethnographie actuelle de l'Afrique meridionale. An. I (1907), 552ff., 914ff.
BARTH H., Sammlung und Bearbeitung zentralafrikanischer Vokabularien. Gotha 1862ff.
— Reise und Entdeckungen in Nord- und Zentralafrika. Gotha 1857ff.
CASATI G., Zehn Jahre in Äquatoria. Bamberg 1891.
CLARKE J., Specimens of Dialects. Short vocabularies of languages and notes of countries and customs in Africa. London 1849.
CHRISTALLER J. G., Die Sprachen Afrikas. Stuttgart 1892.
— Bemerkungen zu R. LEPSIUS' Einleitung über die Völker und Sprachen Afrikas. ZaS. 1887/88, 241ff.
CUST R. N., A Sketch of the Modern languages of Africa. With a separate language map of Africa by E. G. RAVENSTEIN. London 1883.
— Essay of the Progress of African Philology up to the Year 1893. London 1893.
FROBENIUS L., Der Ursprung der afrikanischen Kulturen. Berlin 1898.
HESTERMANN F., Kritische Darstellung der neuesten Ansichten über Gruppierungen und Bewegungen der Sprachen und Völker in Afrika. An. VII (1912), 722ff.; VIII (1913), 219ff., 1104ff.
JOHNSTON H. H., Die Rassen Afrikas. Stuttgart 1910.
— The Opening up of Africa. London 1911.
JUNKER W., Verzeichnis von Wörtern zentralafrikanischer Sprachen. ZaS. 1888/89, 35ff.

[1] Ein vorangesetztes B bedeutet Beiheft, also z. B.: BZES.

Koelle S. W., Polyglotta Africana. London 1854.
Last J. T., Polyglotta africana orientalis. London 1885.
Leibnitii G. Guil., Collectanea etymologica. Hannoverae 1717. p. 375 sqq.
Lepsius C. R., Nubische Grammatik. Mit einer Einleitung über die Völker und Sprachen Afrikas. Berlin 1888.
Meinhof C., Die moderne Sprachforschung in Afrika. Berlin 1910. Mit einer Sprachenkarte und erläuternden Bemerkung von B. Struck.
— Ergebnisse der afrikanischen Sprachforschung. Archiv für Anthropologie IX, 179ff.
Müller F., Grundzüge der Sprachwissenschaft. Wien 1877ff. Besondere Bände I und III.
Nachtigal G., Saharâ und Sudân. 3 Bände. Berlin 1879, 1881, 1889.
Reinisch L., Der einheitliche Ursprung der Sprachen der Alten Welt. Wien 1873, I. Band.
Schleicher W., Afrikanische Petrefakten. Berlin 1891.
Schmidl M., Zahl und Zählen in Afrika. Sonderabdr. a. Bd. XLV d. Mittlg d. Anthropol. Ges. i. Wien. 1915.
Schweinfurth G., Linguistische Ergebnisse einer Reise nach Zentralafrika. Berlin 1873.
— und Ratzel F., Eine Sammlung von Reisebriefen und Berichten Dr. Emin Pascha's aus den ehemals ägyptischen Äquatorialprovinzen und deren Grenzländern. Leipzig 1888.
Sergi G., Ursprung und Verbreitung des mittelländischen Stammes. Die Arier in Italien. Übersetzt von Dr. A. Byhan. Leipzig 1897.
Struck B., Vokabularien aus dem Nachlaß Emin Pascha's. MSOS. XIII (1910).
Stuhlmann F., Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika. Berlin 1894.
Werner A., The Language-Families of Africa. London 1915.

Theoretisch unterscheiden wir in unserer Arbeit reine Sprachtypen, zusammengesetzte Sprachtypen und Mischsprachen; diese letztgenannten Sprachen können wir als sekundäre Mischungen bezeichnen, von denen dann die zusammengesetzten Sprachtypen unter dem Namen Mischtypen zu trennen wären. Diese Begriffe müssen hier festgelegt und darum noch etwas erörtert werden.

Zunächst ist der Ausdruck „reiner Sprachtypus" wohl durch sich selber klar: ein Typus, der sich aus seiner eindeutigen Quelle neben und im Gegensatz zu anderen Typen entwickelt hat. Jeder zusammengesetzte oder Mischtypus führt sich auf zwei oder mehrere Quellelemente zurück, die sich in einem bedeutenden Maße einheitlich, d. i. eben zu der oder der bestimmten typischen Einheit, ausgewirkt haben. Ein Beispiel kann uns das noch ganz verdeutlichen. Wir haben im Indogermanischen einen bekanntesten Sprachtyp; ist er ein reiner oder gemischter Typus? Wir wollen diese Frage hier nicht erörtern, weil sie zu wenig geklärt ist; wohl aber können wir von dem europäischen Gliede dieses Typus, zumal dem germanischen Zweige, behaupten, daß sich hier ein Verschmelzungsprozeß der eingewanderten Arier und schon vorhandener europäischer Urvölker vollzogen hat, eben auch in sprachlicher Hinsicht. Wenn immerhin in diesem Falle das eingewanderte Element mehr gegeben als empfangen hat, so kann doch von einer zusammengesetzten oder Mischspezies geredet werden. Wenn wir von den Ariern annehmen[1], daß sie ein mehr nördlich gekommenes Volk (Völkerganzes) waren, das in Vorderasien, etwa im nördlichen und westlichen Teile des Zweistromgebietes, mit ganz anderen Sprachmenschen zusammengestoßen ist und in der Mischung mit diesen eben sprachlich das geworden ist, was wir Indogermanisch heißen, dann dürften wir diesen Typus einen unreinen, zusammengesetzten, also einen

[1] Wobei über das tatsächliche Artverhältnis des indoeuropäischen Sprachtypus nichts ausgesagt werden soll, auch nicht über die Herkunft der Arier.

gemischten Typus nennen. Einen Mischtypus werden wir auf afrikanischem Boden, z. B. im Hamitischen als zweifellos konstatieren können.

Würden wir dagegen, um nach einer anderen Art von Beispiel zu greifen, annehmen, daß die Khoiń (Buschmänner und Hottentotten) mit keiner anderen Sprachgruppe eine Mischung eingegangen hätten, dann läge hier ein reiner Typus vor, auch dann, wenn (was ja der Fall ist) das Hottentottische seinerseits vom Buschmännischen wieder ziemlich abweicht. Es wäre, um bei diesem Beispiele zu bleiben, ja auch der Fall denkbar, daß im buschmännischen Gliede der reine Typus vorläge, während sich das Hottentottische bereits als eine Mischung mit Elementen anderer sehr früher afrikanischer Sprachmenschen darstellte.

Noch wäre, an letzter Stelle, der Begriff der sekundären Sprachmischung zu verdeutlichen. Da wir jedoch darüber in einem eigenen Paragraphen handeln, soll der Begriff selber ebenfalls an dortiger Stelle erörtert werden. Auch sind die Sprachen der sekundären Mischungen derart gering und die sprachtypische Gesamtlage in Afrika so wenig störend, daß es genügen mag, ihre Entstehung und Geltung zusammen am Schluß zu beschreiben.

Was wir an dieser zu allen großen Typen überleitenden Stelle viëlmehr zu bestimmen haben, sind die tatsächlichen Artverhältnisse der afrikasprachlichen Typen. Welche afrikanischen Sprachtypen sind reine und welche sind gemischte? Vor allem ist da nun zu betonen, daß wir immer nur von relativ reinen Typen reden, wobei wir also die Möglichkeit von geringfügigen und jedenfalls untergeordnet gebliebenen Mischungen und Beeinflussungen offen lassen. Solche reine Sprachtypen sind in Afrika das Khoiń, das Wule, das Ngo-Nke und das Bornu. Dabei ist zu bemerken, daß im Wule-Gebiete an mehreren Stellen und durch größere Gebiete bereits Mischungen, sei es mit totemistischen Sprachvölkern, wie im Njam-Njam, sei es mit mutterrechtlichen Einwanderern, wie im Kredji, oder sei es endlich mit beiden Arten von Sprachmenschen, wie im Fañg, vorliegen. Allerdings vermochten diese Mischungen nur im Fañg bedeutende typische Alterierungselemente einzuführen. Ähnlich hat auch das Ngo-Nke starke Spuren von jenen Sprachen eingezeichnet bekommen, deren Menschen und Völker der mutterrechtlichen Wanderungswelle angehörten. Weniger scheint das Bornu fremden Spracheinflüssen zugänglich geworden zu sein — abgesehen etwa von etlichen arabischen Wörtern und der einen oder anderen Redeformel ziemlich rezenten Datums. Die sprachlichen Übereinstimmungen mit dem Ful (und Haussa) finden an den betreffenden Stellen ihre Erklärung. Ebenso werden die Art und der Grad der Mischung in den überbleibenden, den größeren Teil des Kontinents beherrschenden zusammengesetzten oder unreinen Sprachtypen jedesmal dort besprochen werden, wo ein solcher Mischtypus zu bestimmen kommt.

§ 1. Die Khoiń-Sprachen.

Quellen und Literatur.

BLEEK W. H. J. and LLOYD L. C., Specimens of Bushman Folklore. With and Introduction by G. MC. THEAL. London 1911.

HAHN TH., Die Sprache der Nama. Leipzig 1870.

KAUFMANN H., Die =|= Auin. MDSG. XXIII (1910).

Knudson A. C., Vokabular der Namaqua-Sprache. Barmen, 1854.
Krönlein J. G., Wortschatz der Khoi-Khoiń. Berlin 1889.
Luschan F. v., The Racial Affinities of the Hottentots. London 1907.
Meinhof C., Hottentottische Laute und Lehnworte im Kafir. ZDMG. 1905.
Nigmann, Versuch eines Wörterbuchs für Kissandaui. MSOS. 1909, 127ff.
Olpp J., Nama-deutsches Wörterbuch. 1888.
Passarge S., Die Buschmänner der Kalahari. Berlin 1907.
Planert W., Handbuch der Nama-Sprache. Berlin 1905.
— Über die Sprachen der Hottentotten und Buschmänner. MSOS. 1905.
Range P., Beiträge und Ergänzungen zur Landeskunde des deutschen Namalandes. Abh. d. Hamb. Kol. Inst. Hamburg 1914.
Reche O., Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes Deutsch-Ostafrikas. Abh. d. Hamb. Kol. Inst. XVII. Hamburg 1914.
Schils G. H., Dictionnaire étymologique de la langue des Namas. Louvain 1894.
— Grammaire complète de la langue des Namas. Louvain 1891.
Stow G. W., The native races of South-Africa. London 1905.
Tindall H., A Grammar and Vocabulary of the Namaque-Hottentot Language. Cape Towe 1857.
Trombetti A., La Lingua degli Ottentotti e la Lingua dei Wa-Sandawi. Bologna 1910.
Vedder H., Grundriß einer Grammatik der Buschmann-Sprache vom Stamme der !Kũ-Buschmänner. ZKS. I (1910), 5ff., 106ff.
Wallmann J. C., Die Formenlehre der Namaqua-Sprache. Berlin 1857.
Werner H., Anthropologische, ethnologische und ethnographische Beobachtungen über die Heikum- und Kungbuschleute. ZE. 1906, 241ff.
Wuras F. C., Vokabular der Korana-Sprache. Herausgegeben von W. Bourguin. BZES, 1. Berlin 1920.

Als älteste Sprachschicht tritt uns in Afrika jene Gruppe entgegen, deren typischester Repräsentant das sogenannte Buschmännische sein mag. Wir bezeichnen die ganze hier gemeinte Spracheneinheit mit dem Namen Khoiń[1]; das Buschmännische (worunter wir alle Buschmanndialekte verstehen) soll im folgenden konstant als San genannt werden.

Man hat öfters wieder die Frage aufgeworfen, ob überhaupt die Buschmänner als die ältesten Afrikaner anzusehen seien, oder ob nicht vielmehr eine andere Schicht, die man dann als die Schicht der eigentlichen Pygmäen hätte bezeichnen wollen, in größerem oder geringerem Abstande vorausgegangen sei. Namentlich wollte man in den zentralafrikanischen Urwaldpygmäen einen Restbestand von Pygmäen erkannt haben, die mit den Buschmännern zunächst jedenfalls nicht in Verbindung gebracht werden dürften und diesen zeitlich vorausgegangen wären. Wir werden auf die Frage noch zurückkommen können; vorläufig sehen wir von der Frage ganz ab, weil es sich uns nur darum handelt, eine einheitliche Sprachschicht zu erweisen, in der das San liegt. Über die Stellung von vermutlich noch älteren afrikanischen

[1] Der Name, den wir hier für den Typus einführen, ist wissenschaftlich schon verwertet worden, in einem anderen und engeren Sinne allerdings; Kroenlein heißt die Hottentotten Khoi-Khoiń. Der Name rechtfertigt sich aus seinem Volke, bzw. dessen Sprache selber legt ihn uns nahe. Planert sagt dazu: „Wie die Grönländer den Namen Inu-it, die Kafirstämme den Namen Ba-ntu führen, so nennen sich die Hottentotten Khói-Khóin, d. h. Menschen der Menschen“ (Handbuch der Nama-Sprache, S. 3*f.). Wir wenden den Namen aber mit vollem Rechte auf den Typus überhaupt an; man vergleiche nur:

San	Damara	Sandawe
-kui Mensch	*khoi(b)* Mensch, Mann	*k'oŋ* sperma virile

Sprachrelikten zu dem einmal festzulegenden Typus Khoiń wird anschlußweise noch einiges zu bemerken sein.

Neben dem San finden wir im Südwesten Afrikas die Sprache der sogenannten Hottentotten; diese Sprachen bzw. Spracheneinheit bezeichnen wir mit dem gemeinsamen Namen Damara. Der Streit um die sprachgeschichtliche Stellung des Damara ist bekannt: es hat sich, namentlich in der neuesten Afrikanistik, immer stärker die Ansicht geltend gemacht, daß in den Hottentotten stark alterierte Hamiten zu erkennen seien. Es ist einleuchtend, daß von der Wahrheit bzw. Irrtümlichkeit dieser Auffassung für eine abschließende und durchgreifende wie systematische Lösung des großen afrikasprachlichen Problems sehr vieles abhängt. Wir haben darum wohl ein aufdringliches Recht, Vermutungen der beschriebenen Art nur sehr vorsichtig zu begegnen, ihre mögliche Unwahrheit nicht aus dem Auge zu verlieren. Wir haben zugleich noch das Recht, Lösungen zu erwägen, die weniger Widersprechendes enthalten und mehr erklären. Zu einer solchen Lösung glauben wir auf linguistischem Boden gelangt zu sein. Wir legen sie zum Teil in der Form einer kritischen Streifbeleuchtung der hamitischen Hypothese vor, ohne uns darum etwa hauptsächlich auf die aus der kritischen Betrachtung erwachsenden negativen Argumente und Indizien stützen zu wollen.

Die Sprache der Buschmänner, also das San, ist durch drei Eigenheiten bemerkenswert: durch die Schnalzlaute, durch den musikalischen Ton und endlich durch den noch sehr an die Wurzelperiode erinnernden Aufbau von Wort und Form. Diese drei Charakteristika finden wir nun auch in der Sprache der Hottentotten. Eine engere Verwandtschaft des San und Damara erscheint aus dieser dreifachen Instanz sehr naheliegend anzunehmen. Man hat nun allerdings versucht, diese Tatsachen zu entwerten: der einfachste Weg hierzu war die Berufung auf „buschmännisches Lehngut im Hottentottischen". MEINHOF hat denn auch auf diesem Wege der Schwierigkeit der hottentottischen Schnalzlaute zu begegnen gesucht; wir meinen, nicht mit Erfolg. MEINHOF hat sich auf bezügliche Erscheinungen in dem südbantuischen Sotho berufen. Aber, wird man fragen müssen, ist denn nicht zu beachten, daß die Südbantu Schnalzlautmenschen zur Unterschicht haben? Ist freilich das der Fall, dann wird man mit Bantuisierungen auf linguistischem Gebiete nicht weniger als auf anthropophysischem und ethnologischem rechnen dürfen und müssen. Schnalzlauterscheinungen im Südbantu würden darum lediglich auf eine phonetisch durchscheinende Unterschicht von Schnalzlautsprachmenschen schließen lassen, nimmer aber auf den unechten Charakter der vollständig durchgebildeten Damara-Schnalzlaute. Dazu kommen der tonsprachliche Charakter des Damara und sein dem San zunächst kommender Aufbau. Man wird sich angesichts solchen Tatsachenbefundes fragen dürfen: wie ist man dazu gekommen, die Sprachen der Hottentotten typisch schlechterdings von dem San zu trennen und sie dem Hamitischen zuzuweisen? Darauf bekommen wir stets dieselbe Antwort: die Hottentotten verwenden das grammatische Geschlechtswort. Wir vermögen uns nicht der Ansicht anzuschließen, daß ein Vorhandensein des Geschlechtswortes im Damara genügt, die Hypothese von der hamitischen Zugehörigkeit dieser Sprachen zu entscheiden. Dazu tritt nun aber noch ein

ganz anderer und bislang allem Anscheine nach völlig übersehener Umstand: der Buschmann hat zum Ausdrucke des natürlich Männlichen das Wörtchen *gwa(i)*[1] verwendet, das offensichtlich mit dem maskulinischen Zeiger des Damara *ba* zu identifizieren ist. An eine Entlehnung von seiten des San ist aus phonetischen und logischen bzw. psychologischen Gründen nicht zu denken. Es läßt sich letztere Lautung aus ersterer, nicht aber umgekehrt, ableiten; logisch bzw. psychologisch fällt ins Gewicht, daß das grammatische Geschlechtswort im Damara das gesamte nominale Material aufgesogen hat, sein Geschlechtswort also kein solches mehr im strengen Sinne ist, so daß wir gemäß der obigen Voraussetzung zu dem Absurdum genötigt wären, daß die Buschmänner das Geschlechtswort von den Hottentotten nur für den Unterscheidungsbereich des natürlich Geschlechtlichen herübergenommen hätten: wir hätten so den einzig dastehenden Fall zu verzeichnen, daß formale Entlehnungen logische Selektion sind. Sollen nun etwa die Buschmänner zu Prähamiten oder gar Protohamiten gestempelt werden, um das maskuline *gwa(i)* des San zu verständigen? Man erkennt: die hamitische Einstellung des Damara bzw. der Hottentotten besagt noch Schwierigkeiten, die denn doch von einer sehr einschneidenden Bedeutung werden müssen, die jedenfalls am allerwenigsten durch vermutungsweise Zurechtlegungen auf die Dauer beseitigt werden. Das Geschlechtswort des Damara steht also nicht nur nicht trennend gegen das San: es leitet sich seinen Anfängen nach geradezu aus diesem her, bzw. geht mit dem Geschlechtswort des San auf ein gemeinsames Stadium der Sprachentwicklung zurück.

Wir kommen zu einem weiteren Gliede des Khoiń-Typus in Afrika, zu jenen zentralafrikanischen Sprachresten, die wir mit dem gemeinsamen Namen Sandawe bezeichnen. Darunter verstehen wir die Sprache der bisher allein so genannten Sandawe, weiter dann besonders noch die Sprache der Kindiga. Von anderen hieher gehörigen Sprachresten wird in einer späteren separaten Arbeit über das Khoiń ausführlich die Rede sein.

Das Sandaweglied des Khoiń ist gleicherweise wie das Damara durch die Schnalzlaute, den musikalischen Ton und den noch relativ stark nach der Wurzelhaftigkeit weisenden Aufbau in Wort und Form charakterisiert. Die Schnalzlaute finden sich hier noch mehr im Schwinden begriffen als im Damara, was bei der weitabliegenden Isolierung der mit dem Aussterben ringenden Restbestände verständlich genug ist. Wir beziehen uns in den folgenden Ausführungen auf das bedeutsamste Glied des Sandawe, das Sandawe im engeren Sinne oder, wie wir es fortan nennen, das Wachwa. Was wir andeutungsweise erweisen wollen, ist die Zugehörigkeit des Sandawe zum Khoiń-Typus, zunächst zum Damara.

Bereits O. Dempwolff hat in seiner vortrefflichen Arbeit über „Die Sandawe" mit unverkennbarer Deutlichkeit auf einen sprachlichen Zusammenhang dieser Sprache mit der Sprache der Hottentotten hingewiesen. Sein bezügliches abschließendes Urteil ist interessant genug, daß wir es mit seinen

[1] Ihm entspricht das Femininwörtchen *-aiti (-ait'i)*, mit dem vorgehenden Schnalzlaut *-/aiti (-/ait'i)*. Cf. Bleek, Bushman Folklore.

Worten anführen. Das Hottentottische führt er mit dem bislang üblichen Namen „Nama“ (also gleich unserem Damara) an. DEMPWOLFF schreibt: „Zusammenfassend lassen sich im Sandawe und im Nama so viele gemeinsame Eigentümlichkeiten im Lautbestand, in der Wortbildung und im Satzbau finden, daß hier ein Zufall kaum mitspielen kann, der bei den Übereinstimmungen und Ähnlichkeiten im Wortschatz schon sehr merkwürdig wäre. Daß die Beziehungen beider Sprachen eine Verwandtschaft der Völker, eine gemeinsame Herkunft von einem Stamm bedeuten, wage ich nicht anzunehmen. Wohl aber, daß in der Bildung und Entwicklung beider Sprachen gleiche Faktoren mitgewirkt haben müssen, sei es durch Blutmischung, sei es durch Kulturbeziehungen. Solange die Hypothese besteht, daß die Hottentotten-Sprache ihren Ursprung der Mischung einer Buschmann-Bevölkerung mit hamitischen Einwanderern verdankt, wird man die gleiche auch für die Sandawe-Sprache aufstellen können, mit dem Zusatz, daß hier neue Beimengungen hinzugekommen sind. Diese Hypothese liegt nur auf linguistischem Gebiet; sie darf anthropologischen Untersuchungen und Schlüssen in keiner Weise vorgreifen, ebenso wie sie mit der ethnologischen Stellung der Sandawe nichts zu tun hat“ (S. 69 f.).

Eine grammatische Durcharbeitung der uns zugänglichen Wachwa-Texte hat uns vor allem eine deutliche Erkennung des Geschlechtswortes gebracht. Wenn ein eigentliches Formwort für den maskulinen Singularis auch nicht belegt werden kann, so existiert doch im Wachwa ein maskulines Wertelement *ba*; man vgl. *k'am-ba* (männliches Haustier), *kom-ba* (Anrede für den Schwager), *ba-na* (Herr), *'wagi* (Anrede für den Bruder), *'wamboi* (Anrede für den Vater), *gwa-rata* (Ziegenbock). Demnach bekämen wir für das grammatische Geschlechtswort im Wachwa und Damara folgendes Vergleichungsschema:

Damara	*b(a)*	mask.	*(g)wa, ba*	Wachwa
	s(a)	fem.	*su*	
	i	comm.	*i.*	

Für den Pluralis konnten wir feststellen:

Damara	*gu*	mask.	*ko*	Wachwa
	ti	fem.	*si*	
	n(na)	comm.	*n(na)*	

Die sprachlichen Tatsachen beweisen also schlechthin eine Zusammengehörigkeit von Damara und Wachwa, bzw. also auch die typische Zugehörigkeit des Wachwa (und der ganzen Sandawe-Gruppe zum Khoiń.

Was sagen nun aber Anthropophysik und Kulturhistorie dazu? Denn gerade von dieser zweifachen Instanz aus glaubte man die Hypothese der hamitischen Einstellung des Hottentottischen noch besonders rechtfertigen zu können. Wir werden uns nicht verhehlen dürfen, daß man sich auch hierin das Beweisen zu leicht gemacht hat und sehr voreilig gewesen ist.

F. v. LUSCHAN führt in seiner Beilage zu MEINHOF's „Sprachen der Hamiten“ u. a. aus: „Ebenso muß hier das hamitische Rind erwähnt werden, das wir bei den Hottentotten so gut wie bei den Herero und bei den Owambo finden und das doch sicher auch nicht allein, sondern in Begleitung des Menschen so weit gewandert ist. Anderseits aber können wir nicht erwarten,

daß auf diesen langen und sicher viele Jahrtausende ausgedehnten Wanderungen auch die somatischen Eigenschaften des Menschen völlig unverändert geblieben sind. Im Gegenteile ist es ganz selbstverständlich, daß wir da nur ausnahmsweise unter Hunderten und Tausenden von Individuen auf ein einzelnes stoßen können, das noch einigermaßen an die alten nordafrikanischen Formen anklingt" (S. 252). Der anthropophysische Beweis versagt demnach. Auf das „hamitische Rind" werden wir alsobald zurückkommen. Was für Leute sind denn, müssen wir zunächst noch fragen, die Hottentotten in somatischer Hinsicht?

P. Range berichtet uns darüber: „Die Hottentotten sind ein mittelgroßer Volksschlag. Ihre Hautfarbe ist hellgelb bis dunkelrotbraun. Im allgemeinen sind die Männer mager. Im Alter wird ihr Gesicht stark runzelig, der Bartwuchs ist gering. Ein schwacher schwarzer Flaum bedeckt die Oberlippe der Erwachsenen, während ein Kinnbart nur von alten Leuten getragen wird. Die Weiber haben sehr zierliche Hände und Füße und sind in jungen Jahren oft nicht unschön. Bald aber zeigen sie gewaltigen Fettansatz, der zu der typischen Steatopygie führt" (Beiträge und Ergänzungen zur Landeskunde des deutschen Namalandes. S. 81). An einer Stelle hat Range das somatologische Verhältnis von Buschmann und Hottentott gestreift: der „Begriff des zum Buschmann gewordenen Hottentotten ist den Eingebornen geläufig, und es ist daher sehr schwer, von ihnen ethnologische Definitionen des Buschmannes zu erlangen. Ältere erfahrene Eingeborne haben mir wiederholt versichert, daß das Fehlen des Ohrläppchens und die rechtwinklige Form des hinteren unteren Ohrabschnittes ein typisches Kennzeichen des Buschmannes sei. Ich habe diese Ohrform an alten Individuen wiederholt beobachtet und möchte ihr eine gewisse Bedeutung beimessen" (a. a. O., S. 72). Gewiß ist nicht zu übersehen, daß die somatische Unterschiedenheit von Buschmann und Hottentott eine mehrfache ist; allein entscheidend scheint sie uns nicht zu sein. Für den Linguisten muß es jedenfalls eine Befriedigung sein, zu wissen, daß die Hottentotten somatologisch innerhalb Afrikas den Buschmännern relativ am nächsten kommen. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen wir eine Äußerung Range's für zu weitgehend halten, der sagt: „Die Buschleute stellen zweifellos die Urbevölkerung des Landes dar. Von einigen Forschern werden die Hottentotten von ihnen abgeleitet, doch lassen sich soviele Merkmale unterscheiden, daß diese Ansicht wohl auf schwachen Füßen steht" (l. c.). Unserer Ansicht nach wäre es der Wahrheit näherkommend, zu sagen: die Hottentotten stellen nicht wie die Buschleute eine reine Rasse dar, sondern sind aus der Untermischung mit Negerblut und durch hamitische Eindringlinge, bald mehr, bald weniger, von dem genauen Rassentypus des Buschmannes abgekommen, ohne nicht doch in überwiegendem Maße ihrer ursprünglichen Rasse treu geblieben zu sein. Daß die Hamiten mit ihrer Rasse nicht mehr durchgedrungen sind, läßt darauf schließen, daß sie mehr durch die Kraft ihrer wirtschaftlichen Struktur als durch die Anzahl der Individuen in Südafrika zu einigem herrschenden Einflusse gelangt sind. Endlich kommt hier noch ein Moment zu berücksichtigen, das bislang unbeachtet oder jedenfalls unbewertet geblieben ist. Die Hottentotten haben sich aus dem Jägerleben zu Viehzüchtern entwickelt, und zwar

zunächst wohl zur Kleinviehzucht.. Die Hamiten haben wohl erst später auf ihren gelegentlichen Vorstößen in südafrikanisches Gebiet das sogenannte hamitische (Langhorn-) Rind zu den Hottentotten gebracht. Diese Hamiten hätten demnach die Hottentotten bereits in einem Kulturstadium des Hirtenlebens angetroffen und insoferne in ihnen fähige und willige Subjekte für die Installierung der hamitischen Wirtschaft von allem Anfange an gehabt. Der Ursprung der hottentottischen Kleinviehzucht dürfte wohl prähamitisch zu datieren sein und mit Völkerwanderungen und Völkerberührungen im Zusammenhange stehen, auf welche die Herausentwicklung der hamitischen (und semitischen) Rasse und Sprache als solcher erst gefolgt ist. Nur im Rahmen der vorskizzierten Anschauungen ist denn auch zu verstehen, was RANGE, a. a. O., S. 80, schreibt: „Ursprünglich hatten alle Stämme neben der Jagd Viehzucht betrieben und besaßen große Schaf- und Ziegenherden. Auch Pferde hielten sie, und an geeigneten Stellen trieben sie Großviehzucht. So wird uns von den Reisenden, welche in den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts das Land bereisten, übereinstimmend berichtet: Dürren und wahrscheinlich auch Seuchen dezimierten den Viehbestand, und als das Beutemachen bei den Herero zur Gewohnheit wurde, gingen die Kleinviehherden der Hottentotten zurück. Gelegentliche Raub- und Jagdzüge, im übrigen aber süßes Nichtstun, waren ihre Beschäftigung."

Eine geradezu glänzende Bestätigung der von uns so festgelegten Anschauung kann aus gewissen Betrachtungen des anthropophysischen und ethnologischen Charakters der Sandawe gewonnen werden. In somatologischer Hinsicht referieren wir nach DEMPWOLFF. Nach seinen Beobachtungen sind die Sandawe mehr als andere Negerstämme eine Mischrasse. In der Körpergröße kommt dies weniger zum Ausdruck: Leute, die länger waren als ich — 181 *cm* —, habe ich nicht angetroffen und ebensowenig Erwachsene von unter — schätzungsweise — 150 *cm*. Aber die Hautfarbe wechselt von sehr lichtem Gelb mit Lippenrot und Andeutung von Wangenrot bis zu dunkelbraunen Farbtönen, und die Haare sind — zwar wie die Augen stets dunkel — in allen Abstufungen zwischen gewellt über lockig bis kraus. Ebenso weist der Gesichtsschnitt auffallend viele Verschiedenheiten auf: bei einer etwa 50jährigen Frau Isima notierte ich „Buschmanntyp" (ohne freilich dessen Sonderheiten an Oberlippe, Oberlid und Ohr festzustellen), mein erster Gewährsmann Maskati hätte als Modell für einen Maler altägyptischer Könige dienen können, der Dorfschulze Leba, der in europäischer Kleidung zu mir kam, erinnerte mich an litauische Physiognomien. Ich kann sonst die ostafrikanischen Neger nach ihren großen Gruppen mit einiger Sicherheit aus ihrem Gesicht diagnostizieren; wenn ich aber unter den Sandawe riet, der eine müsse von Limi- oder Gogo- (also Bantu-) Abstammung sein, der andere Burunge- (also Hamiten-) Blut haben, der dritte ein reiner Sandawe sein, so wurde ich jedesmal desavouiert. Immerhin stimmen diese subjektiven Eindrücke zu dem Schluß aus dem objektiven Material der Sprache, daß die Sandawe ein Mischvolk aus einer buschmannartigen Urbevölkerung mit hamitischen Einwanderern sind, die in relativ junger Zeit auch Bantublut in sich aufgenommen haben" (a. a. O., S. 179 f.).

Auch kulturgeschichtlich wird dieses Resultat eklatant gestützt. Wir vermögen nämlich, um nur ein Moment hervorzukehren, eine Übereinstimmung des sandaweschen und südwestafrikanischen Wohnungsbaues zu konstatieren. DEMPWOLFF allerdings hatte nur die sogenannte Tembe gesehen, während andere Bauformen nur als Wachthütten auf Feldern oder Werkstätten der Schmiede beständen. Vgl. a. a. O., S. 72 ff.

Indessen werden wir von O. BECHE anders belehrt: „Das typische Wohnhaus ist heutzutage die ‚halbversenkte' Tembe. Daß diese Hausform aber erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit von den Nachbarn übernommen und nicht die ursprüngliche Form der Ssandauiwohnstätte ist, scheint daraus hervorzugehen, daß sich im entlegenen Süden des Landes, dort wo sich fremder Einfluß am wenigsten geltend macht, eine primitive, altertümliche Hüttenart noch ziemlich häufig findet, die recht auffallend an die Hütten der Kindiga erinnert. Auch hier scheint sie aber im Verschwinden zu sein, denn wie OBST berichtet, wiesen die Tembebesitzer mit einer gewissen Verachtung auf die Bewohner der Hütten: sie seien ‚zu dumm, sich eine Tembe zu bauen'. Übereinstimmend wurde aber erklärt, daß sie früher alle in solchen Hütten gewohnt hätten. Die Bauweise einer derartigen Hütte ... ist sehr primitiv: ‚einige notdürftig behauene Stämme oder starke Äste werden in einem Kreise von 1 bis 2 *m* Durchmesser in den Boden gerammt und oben miteinander verbunden. Auf dieses Gerüst wird dann, ganz nach Wakindiga-Art, Stroh und Gras und Gebüsch hinaufgelegt und so Schutz gegen Sonne und Regen erzielt'. Von der Kindiga-Hütte unterscheidet sich dieses Gebäude im wesentlichen nur dadurch, daß es für die Dauer berechnet und entsprechend stabiler gebaut ist" (Zur Ethnographie des abflußlosen Gebietes Deutsch-Ostafrikas, S. 25).

Diese Hüttenform hängt nun offensichtlich mit der Bienenkorbhütte Südwestafrikas auf das engste zusammen; nur Vorurteile bzw. irrige Meinungen über die großen afrikanischen Völkerzusammenhänge konnten eine Verkennung dieses Zusammenhanges bedingen. So ist wohl auch eine Äußerung STUHLMANN's zu bewerten: „Die primitivste Wohnung in Afrika ist wohl die der Waldzwergvölker, die ja allerdings in unserem deutschen Gebiet nicht vorkommen. Sie besteht aus dünnen Stangen, im Kreise in die Erde gesteckt und oben zusammengebunden, durch ringförmige Verbindungen gefestigt und mit großen Waldblättern gedeckt. Da die Leute Jägernomaden sind, haben sie keine ständigen Wohnungen, diese werden vielmehr nach Bedarf im Walde hergestellt, wo in der Nähe die Jagdgründe sind. Wenn sie auch konstruktiv mit den kugeligen Bienenkorbhütten übereinstimmen, ... glaube ich doch nicht, daß sie entwicklungsgeschichtlich mit ihnen zusammenhängen; es sind vielmehr dem Jägerleben angepaßte, sehr primitive Bildungen, die für sich entstanden sein werden" (Handw. u. Industrie in Ostafrika, S. 5 f.). Aber warum dieses gewaltsame Auseinanderreißen so natürlicher Zusammenhänge? STUHLMANN gibt uns selber die Antwort: weil die Hottentotten und Fulbe (bei denen sich auch Bienenkorbhütten noch vorfinden) Hamiten waren. Demnach wäre diese Art von Wohnung jene, welche die Hamiten charakterisiert. „Ich nehme an, daß die Bienenkorbhütte von viehzüchtenden Hamiten in wenig bewaldeten, holzarmen, grasbewachsenen Ländern verbreitet wurde, demnach

7*

233961

vielleicht aus dem Nordosthorn Afrikas stammt und eine nicht sehr alte Einführung ist. Sie drang auch rückläufig von Süden und Westen aus stellenweise in das Kongoland ein" (a. a. O., S. 10). Wir glauben demgegenüber denn wohl auf das allernachdrücklichste betonen zu sollen, daß ein Vorkommen der Bienenkorbhütte bei den Fulbe z. B. und den Masai nur auf den ursprünglichen Verbreitungsbezirk der ältesten afrikanischen Völkerschicht hindeuten kann, womit natürlich nicht auch schon gesagt sein will, daß die Fulbe und Masai als solche und als jedesmaliges Ganze jener Urschicht zugehört hätten.

Viel besser hat hier wohl KOPPERS gesehen, wenn er hinsichtlich der urmenschlichen Wohnungsform allgemein bemerkt: „Die in der bloß aneignenden Produktionsform begründete nomadisierende Lebensweise läßt an eine solidere Wohnung innerhalb der Primitivkultur nicht denken. Indes ist bemerkenswert, daß dort, wo bei sonst urzeitlicher Produktionsform eine größere Seßhaftigkeit bereits platzgreifen kann (Andamanesen), auch das Wohnhaus gleich solidere Formen annimmt. Die Vergleichung des Tatsachenmaterials ergibt, daß unter den Hüttenformen der Urvölker der runde Typus durchaus vorherrscht und derselbe wohl auch die eigentliche Urform der menschlichen Behausung repräsentiert. Wenn man letztere Rolle bisheran allgemein dem Windschirm zudachte, so können wir dem nicht beipflichten. Im Windschirm offenbart sich eher eine seitengeleisige Entwicklung. Vom Windschirm führt im übrigen die Entwicklung hinreichend deutlich zum Giebeldachhaus der mutterrechtlichen Ackerbaukultur, während die Rundform ebenso deutlich überleitet einerseits zur Kegeldachhütte der totemistischen Kultur, anderseits zum Kegeldachzelt der Hirtennomaden" (Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens, S. 70 f.).

Unser linguistisches Ergebnis, d. i. die Erkennung einer urafrikanischen Sprachschicht des Khoiń, wird somit auch ethnologisch bzw. kulturhistorisch genau bestätigt.

Noch haben wir die Frage nach den Pygmäen zu beantworten: Sind die Pygmäen in Afrika eine Schicht, die unter und vor der Khoiń-Rasse liegt oder haben wir in den Khoiń eben schon die afrikanischen Pygmäen vor uns? Man hat öfters die Ansicht vorgetragen, daß in den Khoiń bzw. in den Buschleuten wohl nicht die eigentlichen Pygmäen zu erkennen seien. Reste dieser Pygmäen beständen noch in den zentralafrikanischen Waldzwergen. Während wir bei den Khoiń eine eigentypische Sprache antreffen, soll eine eigentliche Sprache der Pygmäen Afrikas noch gar nicht gefunden sein. Ja H. JOHNSTON beantwortet die sonderbarerweise von ihm aufgeworfene Frage „Have the Pygmies any aboriginal tongue of their own?" (The Uganda Protectorate II, 533) überhaupt negativ: „It is, of course, ... a hard thing to believe that prior to the invasion of the great West Central African forest by the big black agricultural Negroes the Pygmys autochthones possessed no language but inarticulate cries and gestures. Nevertheless, it would seem to be a fact that the Pygmies, though so distinct a race, have no language peculiar to their race, but, wherever they are, speak (often imperfectly) the tongue of their nearest agricultural, settled, normal-sized neighbours" (ibid., p. 536 sq.).

Demgegenüber müssen wir betonen, daß nichts dagegen spricht, daß die Sprachen, die im Khoiń gegeben sind oder mit diesem zusammenhängen, als die Pygmäen-Sprache angesehen wird. Sprachlich stimmen die Reste der zentralafrikanischen Pygmäen durch die Verwendung harter, an die Schnalze nächsterinnernder Laute, durch den musikalischen Ton und den wurzelhaften Aufbau mit dem Khoiń-Typus zusammen. Somatologisch stehen die Pygmäen den Buschleuten ganz nahe; ethnologisch sind die Khoiń entweder, wie die Buschleute, noch reine Pygmäen oder, wie z. B. die Hottentotten, zu einer fortentwickelten Wirtschaftsstufe übergegangene bzw. zum Teil von einer anderen Wirtschaftsstufe eingenommene und übergeführte Pygmäen. Die im östlichen Zentralafrika wohnenden Kindiga hingegen, deren Grundstock pygmäisch ist, haben trotz Vermischung und Beeinflussung von seiten andersgearteter Elemente ethnologisch den Pygmäen-Charakter rein bewahrt. In den Khoiń haben wir darum die afrikanischen Pygmäen bzw. Pygmoiden zu erblicken. Diese Rasse und Sprache weist nach dem Osthorn Afrikas. Dort dürfte ihre erste und große Einwanderung stattgehabt haben; von dort werden sich diese Menschen in mehreren Strahlen, zumal südlich und westlich ausgebreitet haben, bis sie, von anderen und späteren Völkern verdrängt, aufgesogen oder zum Teil sogar aufgerieben wurden. Am stärksten erhielten sie sich noch in dem natürlichsten Abdrängungsgebiete Afrikas, im Süden und Südwesten.

Drei Fragen können sich nach diesen Erkenntnissen und ihrer Sicherstellung noch aufdrängen. Erstens: Wie ist die Verhältnisfrage des grammatischen Genus im Khoiń zu analogen Erscheinungen im afrikasprachlichen Gebiete einzuwerten? Zweitens: Wie ist das zeitliche und genetische Verhältnis der zentralafrikanischen Pygmäen-Reste zu den Khoiń und zumal zum San-Gliede des Khoiń zu fassen? Drittens: Wie stellt sich die innertypische Gliederung des Khoiń dar, inwieferne bietet sie uns sprachliche Mittelstufungen zwischen San und Nama? Von diesen Fragen werden wir nur die letzte einigermaßen und wenigstens schematisch beantworten. Hinsichtlich der an zweiter Stelle formulierten Frage muß eine für das bessere Verständnis der am Schlusse beigefügten Karte nützliche Bemerkung gemacht werden. Die erste Frage können wir hier nicht weiter verfolgen. Sie wird uns ohnedies in der zuerst folgenden Sonderabhandlung über das Khoiń beschäftigen. Im übrigen ist die Lösung dieser Frage wenigstens insoweit eindeutig gewiesen, als das Genuswort im Khoiń als schlechterdings urständig gelten muß. Im besonderen weisen wir noch darauf hin, daß die Genuswörter des San viel ursprünglicheren Charakter zeigen als die des Hamitischen. Auch wäre durch das maskuline *gwai* des San die Doppelentwicklung in eine *k*-Lautung und eine *b*-Lautung gegeben; wie ähnlich übrigens auch aus dem femininen *-/ati* des San ein *(h)a*[1] und ein *ti/a (si/a/u)* als zweierlei Möglichkeiten der Fortentwicklung gegeben scheinen. Diese Andeutung darf uns aber nicht schon als der Ausdruck einer bestimmten sprachgeschichtlichen Behauptung angerechnet oder ausgelegt werden.

Was das Verhältnis der Khoiń zu den zentralafrikanischen Pygmäen anbetrifft, so muß vor allen beachtet werden, daß wir die San (Buschmänner) gegen-

[1] Und wohl auch *wa* als *ha* < *wa* < *a*. Cf. später im § 10.

über den Pygmäen-Resten des zentralen Afrika wenigstens nicht als älter oder urtümlicher ansehen. Darum finden wir auf der Karte das reine und starke Rot im zentralafrikanischen Bezirke; freilich ist das dort in dieser Farbe erscheinende Gebiet nur so zu verstehen, daß es sowohl anthropologisch (somatologisch und ethnologisch) als eben auch sprachlich pygmäenhafte Reste einschließt. Wir konnten aber doch nicht etwa im Wule schlechthin die älteste Sprachschicht statuieren; aus drei Gründen nicht. Einmal sind die Pygmäen Zentralafrikas nicht mehr in jener geschlossenen Einheit da, die wir im südafrikanischen San noch antreffen. Dann finden wir auch dort, wo noch Reste der Pygmäen-Sprachen im zentralen Afrika angetroffen werden, eine mehr oder weniger deutlich werdende Durchsetzung mit neuerem Sprachgut bzw. mit Sprachen folgender, wenn immerhin noch sehr früher Völker. So sind die Bangwi-Sprachen, zu denen wir ja auch das Batwa z. B. eingerechnet haben, bald mehr, bald weniger bantuisch infiziert.

Endlich sind die drei großen Glieder des Wule im Norden und Westen, das Njam-Njam, das Kredj und das Fañg, bereits als herrschend und großwüchsig gewordene Völker zu betrachten, deren Sprachen nicht bloß an sich eine relative Wegentwicklung von dem ursprünglichen (pygmäensprachlichen) Typ darstellen, sondern auch durch die totemistischen, zum Teil auch durch die mutterrechtlichen Völkerwellen sprachlich beeinflußt worden sind. Damit kann aber nicht auch schon behauptet sein, daß die Wule-Sprachen untypisch geworden seien und nicht mehr typisch mit den Bangwi-Sprachen zusammenhingen. Der pygmäensprachliche Typ ist eben nur stark verblaßt. So ist das Verhältnis von Khoiń und Wule in der folgenden Art auszudrücken: das Khoiń stellt in seiner Gänze einen pygmäensprachlichen Komplex dar, während das Wule als Ganzes nicht mehr pygmäensprachlich genannt werden kann, wohl aber pygmäensprachliche Urzusammenhänge nicht nur in eigentlichen und eigenen Restbeständen, sondern auch in wesentlichen Stücken seines übrigen Gesamtcharakters hin und hin aufweist.

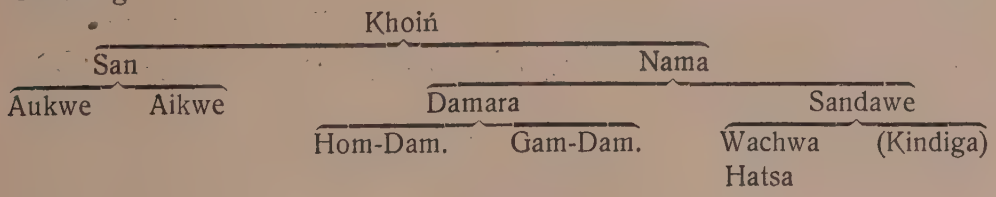
Wir kommen zur Gliederungsfrage des Khoiń-Typus, bzw. auch zur Frage nach innertypischen Verwandtschaftsübergängen von San und Nama. Ohne in allem und genau W. PLANERT zu folgen, können wir doch im wesentlichen seinen bezüglichen Äußerungen zustimmen. „Wir müssen . . . behaupten, daß die beiden Idiome . . . einen durchaus analogen Aufbau besitzen und nur in unwesentlichen Dingen voneinander differieren . . . Die Art, in der die Schnalze sowohl das Buschmännische als auch das Hottentottische ergriffen haben, schließt ohne weiteres die Vermutung aus, daß dieselben aus der einen in die andere Sprache hinübergenommen worden seien. Wenn man außerdem noch bedenkt, daß beide Idiome zum größten Teil die gleichen Suffixe und Hilfswörter (beim Verbum usw.) aufweisen, so wird man sich wohl keinen Zwang antun müssen, um an den gemeinsamen Ursprung des Hottentottischen und Buschmännischen zu glauben. Aber auch die Vokabelvergleichung liefert uns insoferne einen untrüglichen Beweis, als sich die Übereinstimmung der Wörter oft nur auf die Wurzeln beschränkt, während die Suffixe voneinander abweichen. Natürlich dürfen wir angesichts eines so ruhelosen Volkes, wie die Buschmänner, die von den Hottentotten ihres Charakters wegen auch

‡*Harén* ‚die Unsteten' genannt werden, und im Hinblick auf das spärliche Material keinen Überfluß von gleichen Wurzeln erwarten. Wie vielen Einflüssen ihre Sprache im Laufe der Jahrhunderte unterworfen gewesen ist, wer möchte es sagen?" „Was aber die Idiome der ‡*Nusa* und |Kham-Buschmänner anbelangt, so sind sie zweifellos mit dem Hottentottischen urverwandt" (Üb. d. Spr. d. Hottentotten und Buschmänner. MSOS. [1905], 130).

Wenn wir im mittleren Afrika die sprachlich noch deutlicher als die Kindiga auftretenden Hatsa (Stammesname) nennen, die ganz nahe den Wachwa auftreten, so können wir auf die Feststellung weiterer kleiner und unsicherer Reste der Sandawe-Gruppe des Nama hier verzichten. Wohl aber wollen wir noch eine oberste und grobe Gliederung des Damara einerseits und des San anderseits anzugeben versuchen. Beide divergieren innerlich in ziemlichem Maße. Das Damara läßt sich in das Hom-Damara und das Gam-Damara unterscheiden. Ersteres finden wir seinem Hauptbestande nach mehr in den nördlichen und inneren Bergen; vgl. *V̄hom* (Berg). Letzteres treffen wir am Meere und im Flußbereiche des südlichen Sprachgebietes; vgl. *V̄gam* (Wasser).

Das San gliedert sich in das mehr nordwestliche Aukwe und das mehr südöstliche Aikwe; vgl. *V̄kwe* ([Busch]männer). Wir haben es hier mit zwei einheimischen Stammesnamen zu tun; vgl. PASSARGE, Die Buschmänner der Kalahari.

Weitere Untergliederungen werden im zweiten Teile des Werkes (dem ersten spezialen) aufgeführt werden. Wenn wir noch bemerken, daß der Aikwe-Zweig des San dem Damara bzw. dem Nama sprachlich relativ nahekommt, dann ergibt sich folgendes Darstellungsbild unseres ersten Typus und seiner Gabelung:



§ 2. Die Wule-Sprachen.

Quellen und Literatur.

BURGT J. M. M., VAN DER, Un grand peuple de l'Afrique équatoriale (Les Warundi). Bois-le-duc 1903.

CALLOC'H J., Vocabulaire Français-Gmbwaga-Gbanziri-Monjombo. Paris 1911.

— Vocabulaire et éléments de grammaire Français-Sangs et Sangs-Français. Paris 1911.

— Vocabulaire et éléments de grammaire Français-Gbéa. Paris 1911.

COLOMBAROLI, Premiers Eléments de Langue A-Sandek. Le Caire 1845.

CZEKANOWSKI J., Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentralafrika-Expedition 1907/08 S. H. d. Herz. Ad. Fr. zu Mecklenburg. Bde. VI—VII. Leipzig 1917.

JOHNSTON H. H., The Uganda Protectorate. London 1904.

LEJEUNE LE R. P., Dictionnaire Français-Fañg. Paris 1892.

MEYER H., Die Barundi. Leipzig 1916.

NEKES H., Lehrbuch der Jaunde-Sprache. Berlin 1911.

LUSCHAN F., v., Les Pygmées. Rapports entre les diff. races. Glob. XXVIII (1902).

POUTRIN, Dr. LE, Contribution à l'étude des Pygmées d'Afrique. Les Négrilles du centre africain. L'Anthropologie t. XXI. Paris 1910.

ROSEN E., v., Träskfolket. Svenska Rhodesia-Kongo-Expeditionens etnografiska forskningsresultat. Stockholm 1916.
STRUCK B., Die Gbaya-Sprache (Dar Fertit). MSOS. XXI (1918).
THONNER FR., Vom Kongo zum Ubangi. Meine zweite Reise in Mittelafrika. Berlin 1910.

Das sudanische Rätsel war es vor allem, das seit langer Zeit einer großzügigen Erfassung und Bloßlegung der afrikanischen Sprachgliederung als ein unüberwindlich scheinendes Hindernis entgegengestanden hat. Noch WESTERMANN hatte das hier verankerte Problem im Sinne MEINHOF's durch eine bündige Statuierung des sogenannten Sudan-Sprachtypus mit mehr Kühnheit als Recht zu lösen versucht; den Beweisen, die folgen sollten, ist diese Hypothese erlegen. Wir selber gingen in der Frage von dem Gedanken aus, daß zunächst die mehr urtümlichen Völker im Sudan aufgesucht und deren Sprachen erforscht und verglichen werden müßten. Diese Sprachvölker nun gerade hatten WESTERMANN und MEINHOF übergangen; wir nennen sie als von uns aufgefundene Einheit die Wule, ihre Sprachen die Wule-Sprachen.

Wule bedeutet „Menschen, Volk, Leute, Männer"; man vgl. etwa Njam-Njam: *vure* (Familie) oder *boro* (Person), Lendu: *bale* (Mensch, Volk), Gbea: *wule* (Menschen, Volk). Hieher beziehen sich die Volksgruppennamen unter den Fañg, Bulu und Bule. Ob die im Fañg und im Bangwi anzutreffende Bezeichnung *mur(i)* (Mensch) daher zu rechnen ist, läßt sich allerdings vermuten. Über die Deutung und Berechtigung der lange eingebürgerten Namen Njam-Njam, Kredj und Fañg zu untersuchen, ist hier weder möglich noch notwendig; sie werden ebensowenig angestritten wie die Bezeichnung der in Ruanda auch sprachlich noch nachweisbaren Pygmäen, der Batwa. Der Name Bangwi ist ein geographischer und empfiehlt sich schon insoweit, als die dort noch wohnenden Pygmäen-Reste und Pygmäen-Verwandten sprachlich stark divergieren, wenn immerhin nie so stark, daß man sie nicht typisch zusammenbringen dürfte. Das Bangwi verhält sich zum Njam-Njam, Fañg und Kredj wie die ältere Stufe. Es ist aber bemerkenswert, daß die Bangwi-Sprachen nicht durchgehends von den mehr vorgeschobenen des Njam-Njam, Fañg und Kredj bedeutend unterschieden sind. So weisen die Bangwi-Idiome Gmbwaga, Gabanziri, Monjombo ziemliche Übergänge und Verwandtschaften zum Njam-Njam oder wieder zum Fañg auf; wir erinnern an das Personalpronomen, an das Numerale und zumal auch an die Bildung der indirekten Kasus; man vergleiche für letztere nur:

Njam-Njam	*ga*	gen.	*ka* (Bangwi)
	fo	dat.	*vo*

Eine auffallende Ähnlichkeit zeigen in diesen Sprachen die Personalia:

Njam-Njam	*mi*[1]	ich	*ma* (Bangwi)
	mo	du	*mo*
	ro	dich	*lo*
	co, li	er (sie, es)	*ye, e*
	a (nė)	wir	*a*
	o (ne)	ihr	*i*
	yo	sie	*jo*

[1] In der Schreibung Colombarolis wiedergegeben (cf. Elementi . . .).

Wiewohl die Sprachen, vornehmlich der Bangwi-Reihe, prägnanteste Individualbildungen zeigen, wie wir schon oben bemerkt haben, so lassen sich doch Gruppenbildungen unterscheiden; zwar werden wir diese in dem besonderen Teile über das Wule eingehend berücksichtigen; indes mag es hier schon von einigem Nutzen sein, an einem Beispiele aus der Grammatik (Numerale) etwas von dieser Gruppierung aufzuzeigen. Wir gewinnen so drei westliche Gruppen, drei östliche und eine mittlere (die zugleich von der östlichen Gruppe bis zur westlichen verläuft).

I. Die östlichen Gruppen { 1. Avukaya-Logbwari-Madi, 2. Lendu-Lega, 3. Walesse-Wambuba-Manfu-Bambute.

1.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Avuk.:	*aló*	*iri*	*nā*	*sū*	*ni*	*ńikāzia*	*ńigeleri*	—	—	*mudri*
Logbw.:	*aló*	*iri*	*nā*	*sū*	*tǭ*	*azia*	*aziri*	—	—	*mudri*
Madi:	*aló*	*ẹ̄ri*	*nā*	*sū*	*tǭū*	*aziá*	*tudieri*	—	—	*mudri*
2.										
Lendu:	*di*	*ru*	*ban*	*ṭau*	*mbu*	*za*	*arubwo*	*r-rr*	*deṭi*	*de*
Lega:	*odi*	*óló*	*ébbo*	*ifó*	*mbó*	*asá*	*arobó*	*árro*	*ardédi*	*edré*
3.										
Walesse:	*edime*	*égbe*	*etséna*	*etséto*	*etsépo*	*maya*	*larudu*	*laru*	—	—
Wamb.:	*jédi*	*ákhwe*	*etsino*	*etséru*	*etsémbo*	—	—	—	—	—
Manfu:	*(l)édi*	*agbe*	*etsēna*	*etsero*	*etsembo*	*manča*	*laludu*	*lalo*	—	*mini*
Bamb.:	*mwedi*	*egbe*	*etsena*	*etseťo*	*etsebǭ*	*māťa*	*larudü*	*raro*	—	*mini*

II. Die westlichen Gruppen { 1. Mongwandi-Yakoma-Sango, 2. Bonduru-Gbea, 3. Gobu-Banza-Banza-Bango.

1.	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Mongw.:	*nkoị*	*nse*	*nta*	*nžo*	*nku*	*mana*	—	*miambi*	*voli*	*sui*
Yak.:	*ko*	*isé*	*otá*	*eśó*	*okú*	*omana*	—	*miambi*	*voli*	*sui*
Sango:	*okó*	*esé*	*otá*	*eśo*	*okú*	*mana*	—	*miambi*	—	*sui*
2.										
Bonduru:	*po*	*boa*	*tare*	*nare*	*moro*	*moro-po*	—	*kénare*	—	*bu*
Gbea:	*kpó, gbó*	*(g)bua*	*tāre*	*nāre*	*mǭro*	*mōgo-kpo*	—	*mōgo-tare*	—	*bu*
3.										
Gobu:	*obali*	*bisi*	*vota*	*vona*	*mitú*	*siti*	—	*maouta*	—	*plafu*
Banza:	*bubali*	*bisi*	*vota*	*vana*	*mindu*	*náza(ra)*	—	*bérede*	—	*mufu*
B.-Bango:	*vali*	*bisi*	*vota*	*vana*	*bindu*	*náza(ra)*	—	*mbiriri*	—	*bufu*

III. Die mittlere Gruppe.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Banziri:	*boka*	*bisi*	*bota*	*bona*	*vui*	*sita*	*nsirina*	*sana*	*vuna-bona*	*śukwa*
Bwaka:	*gwa, ba*	*bisi*	*ota*	*biana*	*(e)vi*	*(e)sita*	*sitana*	*siena*	*vina*	*sukwa*
Mond'embo:	*bu*	*bisi*	*bala*	*bana*	*vi*	*sita*	*sīena*	*sena*	*wena*	*dokwa*
Mundu:	*biri*	*gbǭsu*	*bata*	*bala*	*burvi*	*mwe-dia*	*lórezi*	*bad-zena*	*mene-wa*	*ńukba*

Noch überbleibt uns eine besondere Berücksichtigung des Fañg. Auf der Karte ist zu beachten, daß wir das Fañg nicht als schlechthin und ganz zum Wule gehörig angezeichnet finden. Diese Sprache enthält als unterste Schicht das Wule, so daß auf dieser Seite sein ältester genealogischer Zu-

sammenhang zu suchen ist. Als zweites Element weist das Fañg Konstituenten von jenem Sprachvolke auf, das, vom mittleren Osten Afrikas vorstoßend, in späteren Wellen auch vom mittleren (und unteren) Nil nachstoßend, in der Hauptrichtung Westen sich bewegte, ohne dem autochthonen Wule auf die Dauer sehr viel anhaben zu können; sprachlich allerdings waren teilweise Vermengungen gegeben. Der große Zug dieser Totemisten — solche sind die Fañg in ihrem sekundären, vom unmittelbaren Osten und mittleren (bzw. unteren) Nil zugeflossenen Bestande — ging weiter gegen Westen, zum Teil wohl wieder zum Kongo zurückstauend und hier dann in bedeutenden Gruppen, gerade an dem zentral und frontal gelegenen Eingangstor zum ganzen Südafrika, das allerdings noch in weitem Umfange von den Khoiń behauptet war, zu festeren Gründungen sich niederlassend. Im oberen Senegal, auch am oberen Niger, einigemal an der westafrikanischen Küste, treffen wir diese Menschen, bald in Resten mit einer deutlichen Vorherrschaft des Totemismus, bald oder eigentlich durchgehends in Vermischung mit Völkern von ursprünglich ganz anderer Art, bald endlich in mehr geschlossener Masse und relativ reinem Typ (wie uns das Ngo-Nke auch sprachlich zeigen kann). Das dritte und zeitlich letzte Element im Fañg ist bantuisch[1]; in das bantuische Gebiet sind die Fañg, aus verläßlichen Indizien zu schließen, erst in später Zeit eingedrungen[2]. Nun sozusagen vom Bantu ganz umgeben und gewissermaßen diesem ausgeliefert, haben die Fañg etliche bantuische Formen und etwas mehr Wörter angenommen, durch Blutsvermischung ihrer Sprache einverleibt. Von da wird es uns möglich, eine wissenschaftlich entsprechende Ansicht über die sprachgeschichtliche Stellung des Fañg wie nicht minder über dessen bantuische Einstellung zu gewinnen. Das Fañg steht, falls der Ausdruck gestattet ist, in einem sprachhistorischen Knotenpunkte; das allein schon hätte es verbieten müssen, die Sprache bloß als einen bantuischen Dialekt gemeinhin (wenn vielleicht noch gesagt wurde, daß sie ein verdorbener Dialekt sei) zu behandeln. Wer übrigens die mit seltener Gründlichkeit gearbeitete Imperativlehre in NEKES' Jaunde-Grammatik kennen gelernt hat und zugleich eigentliche bantuische Sprachbildung besitzt, wird zugestehen dürfen, daß unser Urteil nicht unkorrekt ist. Dabei haben wir von den sogenannten musikalischen Tönen abgesehen; oder vielmehr könnten wir sagen, daß eben in den Imperativlautungen des Jaunde die Intonation unzweideutigst als sprachgenetische Diskriminante aufscheint.

B. STRUCK hat in seiner Studie über „Die Gbaya-Sprache" (Dar Fertit) die Stellung des Kredj erörtert; dabei stützt er sich auf seine Methode der Unterscheidung von Stammwörterkreisen. Ohne an dem gelegentlichen Werte der Methode zweifeln zu wollen — wir haben sie soeben bei der Gliederung der Bangwi-Sprachen verwendet —, müssen wir uns immerhin auch vor einer

[1] Wir verstehen darunter die Bantu, insoweit sich in ihnen die neben und nach den totemistischen Sprachvölkern in Betracht kommende Konstituente als mit dem Sumer zusammenhängend im resultativen Bantu-Sprachtyp geäußert hat.

[2] Ob es sich dabei nur um eine sekundär zu bewertende Völkerbewegung, d. i. mehr um eine retournierende Völkerverschiebung handelt, vermögen wir nicht klar zu behaupten. Jedenfalls gingen im heutigen Fañg-Gebiete die Wule den Bantu voraus.

gelegentlichen Überschätzung dieses Momentes hüten. Das Kredj schließt sich jedenfalls in den großen Kategorien seines Gesamtbestandes denjenigen Sprachen an, die wir als Typus Wule zusammenfassen mußten. Daß einigen Idiomen, wie etwa dem Gbaya und Golo, eine Art überleitender Charakter zum Bangwi hin zukommt, wird geographisch nahegelegt und vokabularisch wahrscheinlich. Im allgemeinen aber können wir darüber hinaus betonen, daß im Njam-Njam selber das zentrale Bindeglied von Bangwi einerseits, Kredj und Fañg anderseits vorliegt. Daß das Kredj als Randsprache des Typus nach Norden und Nordosten, mit dem Bangwi ebenso und allerdings eher gebend, nach dem Osten weist, darf nicht übersehen werden und ist wenigstens wichtiger als allerhand Mutmaßungen über eine von Norden kommende jüngere Schicht in den Sudan-Sprachen. Um diese Frage einer hinreichenden Lösung näherzubringen, muß allererst jene Spracheinheit aufgesucht und nach ihren Beziehungen eingesehen werden, die wesentlich nicht als Mischtypus (oder doch nur als einseitiger) gelten kann. Dieser Typus (oder eben ein solcher Typus) ist das Ngo-Nke; von ihm werden wir im folgenden zunächst zu handeln haben.

Noch ist eine abschließende Rücksichtnahme auf die kulturhistorische Stellung der Wule, ihre genetischen Zusammenhänge und eventuelle ethnographische Zusammensetzung notwendig. Da ist nun vor allem zu sagen, daß ihre stärksten Beziehungen zu den Khoiń weisen. In der Tat liegen in der Bangwi-Gruppe hin und wieder Reste von Khoiń-Verwandten und wieder zwitterhafte Übergänge zu den Wule eingeschlossen. Das zeigt sich z. B. auch in dem schwankenden Ineinandergreifen von Bogen und Wurfmesser. Wenn wir an die Gabun-Pygmäen im Kameruner Grenzbereiche und wieder an die mehr khoiń-artigen Uranklänge im Togo-Hinterland und selbst noch im Fulgebiete denken, dann wird ein konstantes und wieder abruptes Ineinandergreifen der Khoiń- und Wule-Sprachmenschen ethnologisch bzw. auch einigemal anthropophysisch illustriert und gewissermaßen bestätigt. Immerhin bleibt — und das ist für uns entscheidend — die durch die Wule-Sprachen gekennzeichnete zentralafrikanische Zone eine ethnologische Eigentümlichkeit und Einheit. Im Hauptteile dieser Zone tritt der Bumerang bzw. das Wurfmesser beinahe geschlossen auf. Es handelt sich um zumeist kräftige und auch ethnisch und gesamtkulturlich den Khoiń, also den Pygmäen und Pygmoiden, relativ nahekommende Menschen und Stämme. Freilich findet man in dieser Zone ein Doppeltes gegen die Khoiń bemerkenswert: erstens ein Verflachen und Entschwinden oder wieder ein beginnendes Entarten urkulturlicher Vorzüge und zweitens ein stärkeres und häufigeres Geltendwerden der nachfolgenden, ganz deutlich der totemistischen Kultureinflüsse. Daneben manifestiert sich diese Kulturschicht auch wieder durch ihre als Weiterbildung zu verstehenden Besonderheiten; wir erinnern lediglich an die Entwicklung des Häuptlingswesens bzw. seiner mehr weniger markanten Vorstufen und Anfänge, an die deutlich werdenden körperlichen Verunstaltungen (Zähne, Tätowieren).

Was die Verbreitungsgrenzen der den Wule eigenen Bumerangkultur anlangt, so ist gewiß, daß diese Kultur als Ganzes, zumal in dünneren oder tieferen Randbezirken, verdrängt, überbaut, entwertet oder doch entkräftet

erscheint. Andere Kulturen und ihre Menschen und Völker sind stärker geworden: zunächst die totemistische Welle, dann aber wohl noch mehr die mutterrechtliche. Daher kommt es, daß z. B. im westlichen und nordwestlichen und wieder im nördlichen und nordöstlichen Randbezirke dieser Kultur nur noch spärliche Reste als allerdings unzweideutige Wahrzeichen der Vergangenheit angetroffen werden. Wenn wir also wissen, daß im Gebiete des mittleren Manfu, ja bis zum Benuë und sogar bis gegen den Voltafluß hinüber, ebenso wie noch tief in das südöstliche Bornubecken (Tibbu) hinein bald deutliche, bald mehr versteckte Spuren[1] des Wurfeisens gefunden werden, dann wird es klar, daß die Zone der Bumerangvölker in Afrika geradezu eine mächtige gewesen ist[2].

Woher sind nun diese Völker gekommen, und wo wäre etwa ihre Urheimat zu vermuten? Zunächst könnte man ja versucht sein, die Wule innerafrikanisch mit den Khoiń zusammenzubringen. Davon hält uns der jedenfalls geltende einheitliche Ursprung der Bumerangkultur ab. Wohl aber dürfen wir in den afrikanischen Bumerangvölkern eine ostwestlich verlaufene, ungefähr im Osthorn eingebrochene Welle erkennen, die mit der älteren und ältesten afrikanischen Völkerwelle, den Pygmäo-Pygmoiden, genetisch, vielleicht auch urheimatlich zusammenhängt und möglich aus dem mehr südwestlichen Asien, auf sie gefolgt ist, allerdings in einem wohl nicht unbeträchtlichen zeitlichen Abstande.

(Fortsetzung folgt.)

[1] Vgl. die einem Wurfeisen nachgebildeten Goldgewichte von Ashante. Bäßler-Archiv, Beiheft III. Leipzig und Berlin 1912.

[2] Sprachlich kommt das z. B. noch sehr deutlich in der Maba-Sprache zum Ausdrucke. Auch im Bornu finden sich bezügliche Spuren, worauf die einst z. B. von NACHTIGALL behauptete Verwandtschaft von Bornu und Sandeh (Njam-Njam) hindeutet.

Légendes des *Tay*, Annam.

Par le P. J.-B. DEGEORGE, missionnaire apostolique des Missions Etrangères de Paris,
Yên Khúo'ng, province de Thanh-Hoá, Annam.

Table.

Première Partie.

I° Légende de *Bût Bòi.*
II° Le Déluge.
III° *Phí Ják.*
IV° *Phí Kang Koi.*
V° *Quan Tu'ông dày luing.*
VI° Le Roi *Mau.*
VII° Le beau-père sot et le gendre effronté.
VIII° L'homme paresseux.
IX° L'homme qui craint les cimetières.
X° Le cimetière d'or et le cimetière d'argent.
XI° L'homme qui a dix buffles.
XII° Les deux frères orphelins.
XIII° Les neuf jeunes gens et les neuf jeunes [filles.
XIV° *Y u'òi* et *Y ŏA.*
XV° L'œuf du ciel.
XVI° L'oiseau *Khăthá.*
XVII° L'homme à sept tubes.
XVIII° Le *Nang* aux cheveux parfumés.
XIX° *Khătthanàm.*
XX° *Taŏ chăng.*
XXI° L'ami et le cerf mort.
XXII° Les animaux luttent avec l'homme.
XXIII° *Sudijakhát* et *Chăntakhát.*
XXIV° *Pùsùsi, Philănăm* et *Ailâkâk.*

Deuxième Partie.

I° Origine du Tonnerre.
II° D'où viennent les songes.
III° La *cháo Lu'òng* pleure un tigre.
IV° Le *Phănha* de *Mu'ơng săng.*
V° Origine du *Mu'ơng Kájá.*
VI° Les animaux livrent l'impôt.
VII° Le tigre, le singe et le crapaud.
VIII° Chien et chat.
IX° La mine d'argent du *Pu ch'nót.*
X° Le *Quan* de *Bàn Na.*
XI° Le Dragon du *Quan Jái.*
XII° Le Dragon du Gouffre *Hạu.*
XIII° *Nang Khăm Kong.*

Notes préliminaires.

Pour la transcription du texte *tay* des légendes que je présente à l'«Anthropos», l'idée m'était venu d'abord d'employer le système de notation phonétique du R. P. SCHMIDT. J'y ai renoncé faute de temps et en présence de certaines difficultés. Dans la région que j'habite, la prononciation comporte beaucoup de variantes. Les *Tay* du pays se sont maintes fois expatriés soit du fait des pirates, soit du fait de leur caractère nomade. Il s'ensuit que beaucoup ont perdu la prononciation, l'accent du terrain pour adopter celui de la contrée où ils s'étaient réfugiés. De plus, l'emploi simultané des accents phonétiques de l'alphabet du R. P. SCHMIDT et des accents toniques nécessaires pour guider la prononciation du *Tay* occasionnerait grande confusion.

Adopter la manière d'écrire des quelques missionnaires épars dans la région des *Chau-tay*, ce n'est pas possible, car chacun en a adopté une, conforme à la prononciation du lieu qu'il habite.

En fin de compte, j'ai adopté le mode de transcription du Dictionnaire Laocien-français[1] du R. P. GUIGNARD, le seul gros ouvrage imprimé qui puisse servir de point d'appui. Ce mode de transcription est celle du *cuốc ngữ*

[1] Dictionnaire Laocien-français, caractères laociens, romanisation, avec quelques notes d'ethnographie, de grammaire, et sur les caractères laociens par le R. P. GUIGNARD, missionnaire apostolique du Tonkin Méridional, 1 volume in-4°, de LXXIV+960 pages, 15 piastres. Imprimerie des Miss. étrangères de Nazareth, Hong-Kong-Chine.

annamite, avec quelques modifications, ainsi le *s*, le *d* ont la valeur du *s*, du *d* français; le *đ* n'existe pas, ni le *r*, etc. . . .

Quoique le Dictionnaire GUIGNARD soit laocien-français, la plupart des mots sont usités chez les *Tay* d'ici. Quant aux caractères employés chez nos *Tay*, ce sont ceux des *Chau-tay* décrits page LXXIII, et non les caractères laociens.

A vrai dire, il y a des divergences d'accentuation et de prononciation entre l'ouvrage du R. P. GUIGNARD et le langage parlé ici. Mais vu la différence d'accentuation que j'ai constatée entre plusieurs villages, j'avoue que j'ai adopté complètement l'accentuation du Dictionnaire, faute de base plus authentique.

Quant à la différence de prononciation, par exemple:

s de GUIGNARD transformé parfois ici en *ch*
kh » » » » » » *ch*
nh » » » » » » *j*
k » » » » » » *s*
kh » » » » » » *k*
th » » » » » » *t*
ay » » » » » » *eo* ou *o*,

j'ai adopté la prononciation locale[1].

Dans la traduction, partout où l'intelligence du texte ne s'y oppose pas, j'ai employé les verbes au temps présent. En langue *tay*, les verbes n'ont pas de conjugaison; c'est le contexte qui fait comprendre s'il s'agit du présent, du passé ou du futur. J'aurais pu, comme dans les récits français, employer l'imparfait, le passé défini. J'ai cru plus simple l'emploi du présent quand la comprehension du texte le permet. Ce système a l'avantage de faire mieux apprécier la saveur de la langue.

Pour l'intelligence des mœurs et des usages auxquels il est fait allusion dans ces légendes, il n'y a qu'à se rapporter aux relations du R. P. BOURLET sur la race *Tay*. — «Anthropos», II (1907), p. 355ff., 613ff., 921ff.; VIII (1913), p. 40ff., 555ff., 881ff.

Les légendes que je présente aux lecteurs de l'«Anthropos» sont de deux sortes.

La **Première Partie** contient des légendes avec texte *tay* et traduction française. Je les ai transcrites de manuscrits en caractères *Tay*.

Dans la **Deuxième Partie,** ce sont des légendes recueillies par des Annamites dignes de foi, et reproduites par eux immédiatement en langue annamite. Je n'en donne que la traduction française.

Qu'il me soit permis ici de relever une des particularités de la langue *tay*. C'est l'usage d'expressions que j'appellerais **paralléliques:** deux membres de phrase se suivent énonçants la même idée sous des mots différents. D'or-

[1] [Parce que les difficultés typographiques seraient trop grandes d'imprimer *tous* les signes diacritiques, on a omis ici, avec permission et conseil du R. P. DEGEORGE, les signes des brièveté dans tous les cas où il y aurait autrement *trois* signes diacritiques au dessus de la voyelle. En outre, chez les voyelles *ó, ọ́, ů, ū́, ứ, ự́, ứ́*, le signe de brièveté est également omis. *ñ* est toujour remplacé par *n̂*. P. W. SCHMIDT.]

dinaire, il ne s'agit pas de deux phrases se faisant écho, tel le parallélisme couramment employé dans les saintes Ecritures. Ce parallélisme de phrases existe en *Tay*, employé de loin en loin seulement. Le plus souvent ce sont seulement deux expressions de deux mots chacune; le premier mot de chaque expression est le même, seuls diffèrent les deuxièmes mots, par exemple:

ét na	*mi hươn*	*káng pu*
ét hảy	*mi gioo*	*káng pạ*

On pourrait diviser en deux ces expressions paralléliques:

1° Dans les unes, les deux derniers mots qui se font pendants ont chacun un sens: sens qui parfois est absolument identique, qui d'autrefois a une légère différence, mais qui toujours exprime la même idée.

En voici quelques exemples:

hũ up savoir parler: *hũ bãu* savoir parler
mi nám il a des épines: *mi quăk* il a des piquants (se dit d'un arbre épineux)
maỹ ọn arbre tendre: *maỹ nộm* arbre jeune
phăn húa couper la tête: *phăn kho* couper le cou
ét na faire rizières champs en terrain plat, inondé: *ét hảy* faire champs de montagne, en terrain inégal, sec
muổn hủ agréable à l'oreille: *muổn făng* agréable à entendre
káng pu dans la montagne: *káng pạ* dans la forêt (où tout le pays est montagneux et boisé)
kủn chếp homme malade: *kủn sày* homme qui a la fièvre
chếp tô malade dans soi: *chếp khĭng* malade dans son corps
mi ngơn avoir de l'argent: *mi khăm* avoir de l'or (être riche)
páy kã aller commercer: *páy khái* aller vendre (aller commercer)
mứt fã obscur ciel: *mứt fản* obscur pluie (se dit quand le ciel est obscurci par la pluie)
hươn kho maison malheureuse: *hươn hãi* maison vilaine, laide (maison pauvre)
ét na faire des champs: *ét kĭn* faire pour manger (gagner sa vie)
mi ngua avoir des bœufs: *mi khodi* avoir des buffles (avoir des bestiaux pour cultiver ses champs)
khãi dĭn vendre du terrain: *khãi na* vendre des champs
mi lũk avoir des enfants: *mi lán* avoir des neveux (avoir des enfants)
káng bàn dans le village: *káng mương* dans la tribu (dans le pays)
tay bàn les *Tay* du village: *tay mương* les *Tay* de la Tribu (les gens du pays).

2° Dans d'autres expressions, le deuxième mot de la seconde partie de l'expression qui fait écho au deuxième mot de la première partie n'a de lui-même absolument aucun sens, et sauf son emploi dans ces sortes d'expressions, n'est jamais employé ailleurs. Ainsi dans les expressions suivantes, les mots *fiêng*, *tọk*, *lim*, *kok*, *nay*, *nam*, *nyọk*, *húk*, *diéu*, *ơi* n'ont aucune signification, n'ajoutent rien au sens de l'expression et ne semblent mis là que pour faire contrepoids au deuxième mot de cette expression. Quant au mot *ơi*, on l'emploie dans les expressions les plus diverses; on peut dire qu'il s'accomode à toutes les sauces:

ét fài faire du coton, *ét fiêng* faire ?
mãk nãy fruits d'arbres, *mãk tok* fruits ?
páy lãk aller voler, *páy hin* aller ?
ét kéng faire ragôut, *ét kọk* faire ?
kỉn năm boire de l'eau, *kỉn náy* boire ?
mi nơ avoir des dettes, *mi nam* avoir ?
ét ngai faire repos, *ét ngọk* faire ?
káng suồn dans le jardin, *káng huk* dans ?
chêp dục mal aux os, *chêp diếu* mal ?
páy hòm aller chasser, *páy ơi* aller ?
nhing phan tirer un chevreuil, *nhing ơi* tirer ?
páy ìn aller s'amuser, *páy ơi* aller ?
tẹng hạp préparer une charge, *tẹng ơi* préparer ?
dăng fay allumer le feu, *dăng ơi* allumer ?
bọ chếp pas malade, *bọ ơi* pas ?

Nous relèverons dans le cours des légendes les expressions paralléliques que nous rencontrerons.

Première Partie.

I° Légende de *Bút Bời*[1].

Gia chien vả: Mương bọ phân bọ dẹt mi[2] *Bút Bời. Pho*
Raconter dire: Tribu pas pleuvoir pas chaleur du soleil être *Bút Bời.* Qui

bọ mi lũk pay só năm Bút Bời kọ dày. Phơ kho hãi ét bọ
pas avoir enfant aller demander à *Bút Bời* aussi obtenir. Qui pauvre faire pas

pẻn, kỉn bọ thủk[3], *páy só năm Bút Bời kọ dày mết. Kủn*
réussir manger pas être atteint, aller demander à *Bút Bời* aussi obtenir tout. Homme

chếp kủn sày[4] *neo lơ páy só năm Bút Bời kọ dày họm*
malade homme fièvre façon quelque aller demander à *Bút Bời* aussi obtenir guérir

nhõn. — Mở nản mi sóng kủn khọt pl dieu năm kăn, kỏ dai
grâce à. — Moment ce être deux hommes lieu ami avec ensemble mais

sóng kủn kho hãi mết ét ăn lơ kọ bọ pẻn. Pồ mẻ sọk
deux hommes pauvres tous faire chose quelque aussi pas réussir. Père mère chercher

hươn há giao[5] *hờ, dày jụ năm kăn ét kỉn kọ bọ mi lũk.*
maison demander maison pour avoir être avec ensemble faire manger aussi pas avoir enfant.

---

[1] Cette légende a été transcrite d'un manuscrit du nommé *Bạ Ót* du village de *Chiềng Hạ.*

[2] *mi* signifie, suivant le cas, «avoir» ou «être».

[3] *ét bọ pẻn, kỉn bọ thủk,* expression parallélique, dont la seconde partie n'est mise que pour faire pendant à la première. Signification: «ne pas réussir dans ce que l'on fait,» ou plus largement: «ne pas arriver à gagner sa vie.»

[4] *Kủn chếp, kủn sày,* expression parallélique = «l'homme qui est malade», — *kủn* = en latin: «homo».

[5] *Sọk hươn, há giao,* expression parallélique. Le dernier mot *giao* qui fait pendant à *hươn* n'a de lui-même aucun sens et n'est jamais employé que dans les expressions analogues: *mi hươn, mi giao,* «avoir une maison»; *ết hươn, ết giao,* «faire une maison» *bang hươn, bang giao,* «abandonner sa maison,» etc. — *Hươn* signifie, suivant le contexte: «maison d'habitation» ou «famille».

— Mữ nựng[1] *sóng kủn sang si teng chien ngầm ngói viếk kốk*
— Jour un deux hommes en train de causer penser affaire commen-

pái hươn jao tô sờ sóng kủn kọ lảm khoam dieu vả:
cement fin maison soi alors deux hommes aussi parler parole semblable dire:

«Chơ pỏ nhăng heng kọ mi tô ết tô kỉn[2]*, kờ dai huôi*
«Moment père encore vivre aussi avoir une (bête) faire une (bête) manger, mais mourir

siá tá lêo. Ngua khoai kọ hạk tái, sỗk dày mẻ mia mên
perdre œil finir. Bœuf buffle aussi naturellement mourir, chercher avoir mère femme être

kủn kàdèng, chăk khữt jóng lơ?» — Lảk pidieu vả: «Kú
homme (personne) stérile, savoir penser façon quelque?» — Intelligent ami dire: «Moi

kọ khư dieu nản. Chăn nhăng dày bưởng ăn lơ là[3]*. Mi ăn*
aussi comme semblable cela. Toi encore pouvoir envier chose quelque. Avoir chose

lơ hơn kú là. Kờ dai hau nha vả khoam nản nưa. Hau kọ
quelque plus moi. Mais nous ne pas dire parole cette de plus. Nous aussi

nhin vả pho sieu ăn lơ, só năm Bút Bời kọ dày mết.
entendre dire qui manquer de chose quelque, demander à *Bút Bời* aussi obtenir tout.

Jóng nản hau kăp ha[4] *páy thôi*[5]*.» — Kủn chã vả: «Pi dieu páy, kú*
Façon cette nous et nous aller.» — Homme sot dire: «Ami aller, moi

kọ páy dom, kờ dai chắk páy tang lơ?» — Kủn lảk vả: «Nhỉn
aussi aller avec, mais savoir aller chemin quel?» — Homme intelligent dire: «Entendre

khản vả: páy tỉ Mương bọ phân bọ dẹt.» — Kủn chã
on dire: aller endroit Tribu pas pleuvoir pas chaleur du soleil.» — Homme sot

vả: «Kọ hũ vả: Mương bọ phân bọ dẹt, kờ dai páy
dire: «Aussi savoir dire: Tribu pas pleuvoir pas chaleur du soleil, mais aller

tang lơ chặng hôt?» — Kủn lảk vả: «Hau páy tang tá
chemin quel alors arriver?» — Homme intelligent dire: «Nous aller chemin œil

nghin[6] *tốk, ết lơ kọ hôt. Mi ja chien vả: tang tá nghin*
jour toucher, faire quelque aussi arriver. Etre raconter dire: chemin œil jour

khản mi pê hau bọ khàm dày[7]*.» — Kủn chã vả: «Jóng nản mỏ*
monte être mer nous pas traverser pouvoir.» — Homme sot dire: «Façon cette moment

lơ chãu páy, kọ hờ hau hũ nom, chặng páy de[8]*.» — Kủn lảk*
quel toi aller aussi pour moi savoir avec, alors aller.» — Homme intelligent

---

[1] *Nưng* = «un» adjectif numéral, se met toujours après le mot auquel il se rapporte, par exemple: *kủn nựng*, «un homme»; *khoai nựng*, «un buffle»; *sửa nựng*, «un habit». Tous les autres adjectifs numéraux se mettent au contraire devant le nom auxquels ils se rapportent.

[2] *Tô ết, tô kỉn.* Expression parallélique. *Tô*, numéral des animaux. Signification: un (animal, bœuf ou buffle, pour) faire (les champs), un (animal pour faire à) manger.

[3] *Là*, mot que l'on met parfois à la fin d'une phrase et qui n'a de lui-même aucune signification.

[4] *Hau kăp ha*, «nous et nous,» = toi et moi, nous.

[5] *Thôi*, mot emprunté à l'annamite, employé à la fin d'une phrase pour appuyer, mais qui n'ajoute rien au sens de cette phrase.

[6] *Tá nghin*, «œil (du) jour» = soleil.

[7] Les *Tay* croient que la terre est plate, et qu'à l'Orient le soleil s'elève d'une mer infranchissable.

[8] *De*, particule qui s'emploie à la fin d'une phrase sans y ajouter aucun sens.

vả: «Hau tŏn âu mŏt kŭn một hạp[1] *khàu sán lẽo chặng*
dire: «Nous préparer prendre un homme une charge riz décortiqué fini alors

páy.» — Mỏ sóng kŭn tăm dày mŏt kŭn một hạp khàu sán
aller.» — Moment deux hommes piler avoir un homme une charge riz décortiqué

lẽo, kháu chặng bọk hươn jao vả: «Hau páy kã, chắk mỏ lơ
fini, eux alors avertir maison dire: «Nous aller commercer, savoir moment quel

chặng ma. Jụ hươn ết kỉn ết hảy ết na[2]*; mở*
alors venir. Rester maison faire manger faire champs de montagne faire rizières; moment

lơ kú ma kọ mi ngơn mi khăm áu ma nơ!»
quel moi venir aussi avoir argent avoir or apporter venir n'est-ce pas!»

Kŭn lắk páy kọn, kŭn chã páy lắng[3]*. Khắm ma sóng*
Homme intelligent aller devant, homme sot aller derrière. Soir arriver deux

kŭn chặng non jụ káng pạ. Mi phí Ja Bai ma. — Kŭn chã
hommes alors coucher rester dans forêt. Être Esprit Ja Bai venir. — Homme sot

bọk kŭn lắk vả: «ết jóng lơ chơ nĩ?» — Kŭn lắk vả:
avertir homme intelligent dire: «faire façon quelle moment ce?» — Homme intelligent dire:

«Ut chớ.» — Mư sãi chặng jĭp áu dĭn sợ ting húa vả:
«Abstenir cœur.» — Main gauche alors pincer prendre terre mettre sur tête dire:

«Só Bút Bòi kŭm kuồm áu khòi páy sŏk há Tãn, nơ!» —
«Demander *Bút Bòi* garder couvrir prendre moi aller chercher vers Toi, n'est-ce-pas!» —

Kŭn chã kọ ết jóng dieu nắn, sờ phí pái tẻ. Chặng vả
Homme sot aussi faire façon unique cette, alors esprit partir vraiment. Alors dire

chơ nĩ mở lơ khán chuộp hãi jóng nắn kọ jĭp áu dĭn
moment ce moment quel gens rencontrer mauvais façon cette aussi puicer prendre terre

sợ ting húa le vả: só Bút Bòi ku aú, fã ơi ku aú de. —
mettre sur tête et dire: demander Bút Bòi tenir prendre ciel ô tenir prendre. —

Kŭn lắk kắp kŭn chã páy hoài mái bọ chắk kì
Homme intelligent et homme sot aller toujours continuellement pas savoir combien

mữ kì buớn. Lắng ma mết khàu kỉn khàu chặng khứt min
jours combien mois. Ensuite venir tout riz manger eux alors creuser tubercules

kỉn jang páy mưa tang tá nghin tốk. — Khắm tl lơ non
manger tubercules aller vers chemin œil jour tomber. — Soir endroit quel coucher

tl hắn. — Dõ sám pí kháu páy hŏt tl nựng mi thắm
endroit là. — Environ trois ans eux aller arriver endroit un être grotte

hỉn. Kháu chặng khàu jụ hắn non tõ tang. — Kŭn chã chặng
pierre. Eux alors entrer être là coucher s'abriter route. — Homme sot alors

vả năm kŭn lắk vả: «Pl dieu ơi! Hau páy bọ chắk kì
dire à homme intelligent dire: «Ami ô! Nous aller pas savoir combien

---

[1] *Hạp*, charge double suspendue aux deux extrémités d'un bâton portée sur l'épaule.

[2] *ết hảy, ết na*, expression parallélique: «faire champs de montagne, faire rizières de plaine» = travailler la terre.

[3] Les *Tay* vont toujours en file indienne, jamais deux de front, même lorsqu'ils suivent une route large.

pí nĩ bọ mi hỗt tl lơ mở lơ chặng hỗt Mương
années ce pas avoir arriver endroit quelque moment quel alors arriver Tribu

bọ fân bọ dẹt. Ja vả hau jụ hươn ết kỉn kì
pas pleuvoir pas chaleur du soleil. Si dire nous être maison faire manger combien

pí fã nĩ, chăm kọ pển kủn hẳng mi mồm. Kờ dai
années ciel ce, probablement aussi devenir homme richet. Mais

hau páy jóng nĩ bọ mi dáy ăn lơ nốt. Tl hau
nous aller façon cette pas avoir avoir chose quelque assurément. Endroit nous

jụ chơ nĩ kọ jóng dieu hươn hau, kọ hũ fân hũ
être moment ce aussi façon même maison nous, aussi savoir pleuvoir savoir

dẹt khu dieu. Cho hau jụ hươn nhăng dáy kỉn khàn
chaleur du soleil comme même. Moment nous être maison encore avoir manger riz

kỉn dứoi. Hau páy ni kỉn to min jang khuông. Ngơn
manger maïs. Nous aller ce manger seulement tubercules uniquement. Argent

khăm bọ chắk dày bo. Tỏ khạt sía sồng sừa[1] *lạ*
or pas savoir avoir (ou) non. Seulement déchirer perdre pantalon habit en vain

dọk. Cho ni chắk khứt jóng lơ? Kú mưa kù dieu,
seulement. Moment ce savoir penser façon quelque? Moi revenir compagnon seul,

kọ bọ hũ tang. Pl dieu páy kuà dieu kọ bọ mí kù.» —
aussi pas savoir chemin. Ami aller seul aussi pas avoir compagnon.» —

Kủn lắk vả: «Pl dieu ơi, hau nha vả khoam nẵn, nhạ ngắm
Homme intelligent dire: «Ami, ô, nous ne pas dire parole cette, ne pas penser

lái neo. Hau páy lái kọ hũ chuộp. Pl dieu vả: Dày
beaucoup façons. Nous aller beaucoup aussi savoir rencontrer. Ami dire: Avoir

bang hươn hứng mữ. Hau nĩ ngắm vả hiếng há páy ngoa
abandonné maison longtemps jours. Moi ce penser dire récemment aller hier

sưn ni dọk kọ bọ nhỉn hứng tỏ lơ. Hau chia
avant-hier ce seulement aussi pas entendre longtemps combien quelque. Nous essayer

páy kì mữ nưa, ết lơ kọ hũ chuộp Mương bọ fân
aller quelques jours encore, faire quoi aussi savoir rencontrer Tribu pas pleuvoir

bọ dẹt. Hau mưa chơ nĩ sờ hau aú ăn lơ
pas chaleur de soleil. Nous revenir moment ce, alors nous prendre chose quelle

hờ khảu káng hươn. Cho hau páy, kọ sãng khảu vả hau páy
pour gens dans maison. Moment nous aller, aussi avertir gens dire nous aller

kã, chặng vả dày mi ngơn mi khăm aú mưa hờ khảu kọ
commercer, alors dire avoir avoir argent avoir or prendre revenir pour gens aussi

chặng pển. Sóng ma nưa hau kọ bọ khữt aú ngọn aú
alors bien. Deux arriver de plus nous aussi pas penser prendre argent prendre

khăm pán jạk mi lũk no pỏ chai, lũk tám neo sựp[2],
or autant vouloir avoir enfant suffire garçon, enfant suivant race succéder,

[1] *Sồng* = «pantalon» — *sừa*: «veste» = habits.

[2] La grande ambition des parents est d'avoir au moins un enfant mâle qui leur succèdera et continuera leur lignée.

chặng vả hau kặp ha dáy páy jóng ní. Hau páy lái kọ
alors dire nous et nous avoir aller façon cette. Nous aller beaucoup aussi

hũ chuộp.» — Kủn chã vả: «Pi dieu vả jóng nản hau kọ chị long
savoir rencontrer.» — Homme sot dire: «Ami dire façon cette nous aussi essayer

páy năm, moi du dày jóng khoam hau khĩt bo?»
aller avec voir regarder avoir façon parole nous penser (ou) non.»

Vả lẽo sóng kủn non dắk mết. Khảu chặng fản vả mi
Dire finir deux hommes dormir profondément tous. Eux alors rêver dire être

kủn nựng ma thám vả: «Páy lơ[1]?» — Phù lơ kọ khán vả:
homme un venir interroger dire: «Aller quoi?» — Qui lequel aussi répondre dire:

«Páy sõk há Bút Bời mi viẽk nõi nựng.» — Kủn nản vả: «Sú
«Aller chercher vers *Bút Bời* avoir affaire petite une.» — Homme cet dire: «Vous

páy bọ hõt dày, tang nhăng káy[2] lắm. Sú tạo khưn thôi.»
aller pas arriver pouvoir, chemin encore loin beaucoup. Vous retourner revenir.»

— Sóng kủn băt lũk teng chien khoam fản năm kăn, kọ
— Deux hommes instant se réveiller causer parole rêver avec ensemble, aussi

lắm dieu mết. — Chơ kháu săng si teng chien, mi kủn nựng
parler unique tous. — Moment eux en train de causer, être homme un

ma bọk kháu vả: «Sú jạk dày ăn lơ chặng ma nĩ?» — Kủn
venir avertir eux dire: «Vous vouloir avoir chose quelle alors venir ici?» — Homme

lắk vả: «Tú khoi lũk huơn páy sõk há Bút Bời, tl Mương
intelligent dire: «Nous de maison aller chercher vers *Bút Bời*, endroit Tribu

bọ fân bọ dẹt, kŏ dai mũ kì tú khòi non ju, mi
pas pleuvoir pas chaleur du soleil, mais tout à l'heure nous choucher rester être

kủn ma bọk tú khòi vả: Sú páy bọ hõt dày, mẻn Tãn bo?»
homme venir avertir nous dire: Vous aller pas arriver pouvoir être vous (ou) non?»

— Kủn nản vả: «Mẻn kú no, kú ma bọk hò sú mưa thôi.»
— Homme cet dire: «Etre moi assurément, moi venir avertir pour vous reporter.»

— Kủn lắk vả: «Tú khòi lũk hươn páy, jạk hơ dày viẽk nõi
— Homme intelligent dire: «Nous de maison aller vouloir pour avoir affaire petite

nựng. Chơ ni, Tań bọk tú khòi mưa lạ jóng lơ?» — Kủn nản
une. Moment ce, vous avertir nous revenir en vain façon cette?» — Homme cet

vả: «Sú jạk dày ăn lơ, kú kọ hờ sú. Kú kọ hũ sú páy
dire: «Vous vouloir avoir chose quelle, moi aussi donner vous. Moi aussi savoir vous aller

sõk kú lẽo.» — Kủn lắk vả: «Vày Tãn, Tú khòi ni bọ mi
chercher moi assurément.» — Homme intelligent dire: «Salut vous, nous ce pas avoir

lũk no pỏ chai, bọ mi lũk tám neo sựp, chặng páy só năm
enfant suffire garçon, pas avoir enfant suivant race succéder, alors aller demander à

---

[1] *Páy lơ*: «aller quoi?» Contraction de l'une des deux phrases suivantes: *páy ẽt lơ* = «aller faire quoi» que vas-tu faire? — *páy tl lơ* = «aller endroit quel?» où vas-tu?

[2] *Tang káy*: «chemin loin» = la route est longue pour arriver. — Par contre, *tang khỏ*: «chemin près» = le chemin qui conduit à tel endroit est court.

Tăn ị du aú de.» — Kủn năn vả: «Kú kọ hờ jóng chở sú
vous avoir pitié prendre.» — Homme cet dire: «Moi aussi donner façon cœur vous
khữt. Nhăng ăn lơ bo? Sủ bọ jạk dày ngơn khăm bo?» —
penser. Encore chose quelle (ou) non? Vous pas vouloir avoir argent or (ou) non?» —
Kủn chã vả: «Tú khòi lủk hươn páy sõk tở ăn năn.» —
Homme sot dire: «Nous de maison aller chercher seulement chose cette.» —
Kủn năn bắt vả: «Thau jạk dày ngơn hu vả khăm?» — Kủn
Homme cet de nouveau dire: «Toi vouloir avoir argent ou or?» — Homme
chã vả: «Khòi bọ quen tử khăm, khòi só ngơn dọk.» — Kủn
sot dire: «Moi pas habitude garder or, moi demander argent seulement.» — Homme
năn vả: «Thau jạk dày lái ńoi jóng lơ?» — Kủn chã vả: «Jạk
cet dire: «Toi vouloir avoir beaucoup peu façon quelle?» — Homme sot dire: «Vouloir
dày po hạp khòi nĩ.» — Kủn năn vả: «Dày.» — Bắt thám
avoir assez charge moi cette.» — Homme cet dire: «Avoir.» — De nouveau interroger
kủn lắk vả: «Nhăng thau jạk dày ăn lơ?» — Kủn lắk
homme intelligent dire: «Encore toi vouloir avoir chose quelle?» — Homme intelligent
vả: «Vày Tăn, khòi kọ só Tăn ị du hờ khòi một hạp khòi
dire: «Salut toi, moi aussi demander toi avoir pitié donner à moi une charge moi
ńi sảm phân ngơn mốt phân khăm, dày bo?» — Kủn năn vả:
cette trois parties argent une partie or, pouvoir (ou) non?» — Homme cet dire:
«Dày jóng khoam sú só. Nhăng mi ăn lơ sú jạk dày
«Avoir façon parole vous demander. Encore être chose quelque vous vouloir avoir
bo?» — Sóng kủn jụ dí hôi nựng, lẽo kủn lắk vả:
(ou) non?» — Deux hommes rester bien moment un, ensuite homme intelligent dire:
«Tú khòi jạk só tở năn dọk.» — Kủn năn vả: «Kú kọ
«Nous vouloir demander seulement cela seulement.» — Homme cet dire: «Moi aussi
jạk hờ ăn nựng nưa kờ dai kú bọk jońg lơ, dày chự áu
vouloir donner chose une encore mais moi avertir façon quelle avoir se souvenir
tẽ kọ chặng dày.»
vraiment aussi alors avoir.»

Kủn lắk vả: «Tăn bọk ăn lơ, tú khòi kọ só chự áu
Homme intelligent dire: «Toi avertir chose quelque, nous aussi demander se souvenir
tẻ tẻ bọ tàm phít jóng lơ.» — Kủn năn vả: «Kú bọk
vraiment vraiment pas oser manquer façon quelque.» — Homme cet dire: «Moi avertir
sám neo nĩ, sú chự dí sờ pển kủn lắk lém.» — Kủn lắk
trois choses ces, vous se souvenir bien alors devenir hommes prudents.» — Homme intelligent
vả: «Só Tăn tãy, tú khòi só chự.» — Kủn năn vả:
dire: «Demander toi enseigner, nous demander se souvenir.» — Homme cet dire:
«Chơ sú mưa káng tang khàm nắm nha páy khoang; nha chon
«Moment vous revenir dans route traverser eau ne pas aller travers; ne pas aller courbé
kõng khúa. Mưa hõt hươn sám mĩ nha faõ khần dáy. Sú chưa
sous ponts. Revenir arriver maison trois jours ne pas pressé monter échelle. Vous garder
dày sám neo năn, sú chặng pển kủn lắk lém.» — Sóng kủn
pouvoir trois choses ces, vous alors devenir hommes prudents.» — Deux hommes
vả: «Tú khòi só chự.» — Hủng chăn ma sóng kủn kọ hển
dire: «Nous demander se souvenir.» — Aurore matin venir deux hommes aussi voir

mi hạp jụ sàng mết. Kủn lắk moi hạp mi ngơn mi khăm
être charge rester côté toutes. Homme intelligent regarder charge être argent être or

jóng khoam vả tề. — Kủn chã hển káng hạp mi tỏ ngơn
façon parole dire vraiment. — Homme sot regarder dans charge être seulement argent

khuông. — Sóng kửn chặng pa kăn mưa. Kủn chã muôn[3] quạ
uniquement. — Deux hommes alors conduire ensemble revenir. Homme sot gai trop

jạk hớ hốt huơn meng sờ páy kọn. Kủn lắk páy lắng. —
vouloir pour arriver maison vite alors aller devant. Homme intelligent aller derrière. —

Kủn chã tưng páy tưng teng chien vả: «Han pẽ hẽ hốt. Mương bọ
Homme sot soit aller soit converser dire: «Nous pas encore arriver. Tribu pas

fân bọ dẹt kọ dày pán nĩ; mưa hốt hươn hau bắt
pluie pas chaleur de soleil aussi avoir autant ceci; revenir arriver maison nous de nouveau

páy.» — Kủn lắk vả: «Hau mưa hốt hươn făng, khoam Bút Bời
aller.» — Homme intelligent dire: «Nous revenir arriver maison écouter parole *Bút Bời*

moi du dày lũk dày tàn[1] bo, sờ thôi hũ lư bọ dày, sơ hau
regarder voir avoir enfant avoir enfant (ou) non, alors suffire ou bien pas avoir, alors nous

bắt páy mợ.» — Kủn cha bắt thám vả: «Pển jóng lơ
de nouveau aller nouveau.» — Homme sot de nouveau interroge dire: «Être façon quelle

khàm năm bọ hờ páy khoang?» — Kủn lắk vả: «Bọ hũ chắk
traverser eau pas donner aller travers?» — Homme intelligent dire: «Pas savoir clair

năm Tăn.» — Kủn chã vả: «Khòi tưng hươn lắm, khòi jạk mưa
avec lui.» — Homme sot dire: «Moi penser à maison beaucoup, moi vouloir revenir.

hươn meng, chặng vả khòi chị[2] khàm năm khoang thôi.»
maison vite, alors dire moi traverser eau travers.»

Kủn lắk vả: «Pi dieu jạk khàm năm khoang sơ pủng
Homme intelligent dire: «Ami vouloir traverser eau travers alors déposer

hạp lông kọn chia long khàm moi du jóng lơ bo; bọ
charge descendre avant essayer essayer traverser regarder voir façon quelle (ou) non; pas

pển lơ sơ tạo ma kọ chặng áu hạp páy de.» —
devenir quelque (chose) alors retourner venir aussi alors prendre charge aller.» —

Hốt tỉ khàm năm kủn chã pủng hạp lông, kủn lắk kọ
Arriver endroit traverser eau homme sot poser charge descendre, homme intelligent aussi

pủng lông. Kủn chã khàm khoi bốk mốt nõi, kọ mi juộk
poser descendre. Homme sot traverser sortir de rive un petit aussi être bananier sauvage

jụ tang húa năm láy lông păn sợ tín, lo lũm lông. — Kủn
rester côté tête eau couler descendre enrouler à pied, près de toucher descendre. — Homme

lắk hũ chắk kọ juộk nản mẻn tô Ngũok chặng faõ lẻn
intelligent savoir certainement aussi bananier ce être un Dragon alors pressé courir

---

[1] *Dày lũk, dày tàn*, expression parallélique. Le dernier mot *tàn* qui fait pendant à *lũk* n'est jamais employé seul.

[2] *Chi*, signe du futur, n'est employé que de temps à autre. D'ordinaire, le contexte suffit pour signifier le futur.

ọk áu dạp făn một khap, sơ kọ juộk nằn khạt sóng ọk láy
sortir prendre sabre couper une fois, alors aussi bananier ce rompu deux sortir couler
lửot ọk. — Sóng kủn bắt khằn bộk jo hạp tô khằn chặng khàm
sang sortir. — Deux hommes de nouveau monter rive lever charge soi monter alors traverser
chai. — Páy hỡt fặng nơ bọ mi viẽk lơ, bọ thửk hãi neo
contour. — Aller arriver côté là pas être affaire quelque, pas être attaint mauvaise sorte
lơ. — Kủn chã chặng teng chien năm kủn lắk vả: «Ja vả dày
quelque. — Homme sot alors converser avec homme intelligent dire: «Si avoir
áu hạp khàm kọn nằn, sờ bọ khoi sía.» — Kủn lắk
prendre charge traverser auparavant cela, alors pas échapper perdre.» — Homme intelligent
bắt bọk vả: «Bút Bời dày bọk jóng lơ, hờ chự áu jóng nằn
de nouveau avertir dire: «*Bút Bời* avoir avertir façon quelle, pour se souvenir façon cette
chặng pển kủn lắk lém dày.» — Kủn chã bắt thám vả: «Pển
alors devenir homme prudent avoir.» — Homme sot de nouveau interroger dire: «Etre
neo lơ bọ dày kong khuá? Nắk pán nĩ hờ páy khàm khón jóng lơ
façon quelle pas avoir sous ponts? Lourd autant ce pour aller traverser tronc façon quelle
dày!» — Kủn lắk vả: «Tăn bọk jóng lơ hau kọ bọ hũ.» —
pouvoir!» — Homme intelligent dire: «Lui avertir façon quelle nous aussi pas savoir.» —
Kủn chã vả: «Hỡt khón sờ kú kọ bọ khàm kú chon thôi.» — Kủn
Homme sot dire: «Arriver tronc alors moi aussi pas traverser moi aller courbé.» — Homme
lắk hàm vả: «Bọ chự áu khoam Tăn bọk sờ thửk haĩ.
intelligent défendre dire: «Pas se souvenir parole Lui avertir alors être atteint mauvais.
Moi du hau khàm năm hieng há lẽo nĩ. Ja vả mi hạp kọ sía
Voir essayer nous traverser eau récemment fini cette. Si avoir charge aussi perdre
mồm chế[1]*. Thôi nắk ná jóng lơ kọ făng khoam Tăn thôi.» — Kủn chã*
finie. Suffire, lourd façon cette aussi écouter parole Lui.» — Homme sot
vả: «Pi dieu vả jóng nằn kọ mẽn, kỡ dai hạp nĩ nắk kái. Au
dire: «Ami dire façon cette aussi convient, mais charge cette lourde trop. Prendre
lái kọ bọ jạk áu nưa. Vả vãt sía nưa kọ sía dai. Jóng
beaucoup aussi pas vouloir prendre encore. Dire jeter perdre encore aussi regretter. Façon
lơ kọ lái jóng, hau chon thôi.» — Sóng kủn páy tang bọ dày
quelque aussi beaucoup façon, nous aller courber.» — Deux hommes aller chemin pas avoir
kì mữ sờ chuộp kó khón nựng kai káng tang páy, súng mốt
quelques jours, alors rencontrer arbre tronc un excéder dans chemin aller, élevé un
bạ khoi dĩn, tang kốk sờ nà phá, tang pái sờ mi kèng
brasse éviter terre, chemin commencement alors face rocher, chemin fin alors être cascade
khàm năm khàm bọ dày. Khằn phá bọ mi tang khằn.
traverser eau traverser pas pouvoir. Monter rocher pas être chemin monter.

Kủn chã chặng chuôn kủn lắk vả: «Hau chon thôi.» — Kủn
Homme sot alors engager homme intelligent dire: «Nous aller courbés.» — Homme
lắk vả: «Hau khàm hau bọ chon.» — Kủn chã chặng bọk
intelligent dire: «Nous traverser nous pas aller courbés.» — Homme sot alors avertir
kủn lắk vả: «Pi dieu páy kọn.» — Kủn lắk chặng pín
homme intelligent dire: «Ami aller devant.» — Homme intelligent alors grimper

---

[1] *Chế*, expression exclamative à la fin d'une phrase et qui n'y ajoute aucun sens.

khản khâm khón năn. Khàm lẽo kủn chã chặng chon. — Hiêng
monter traverser tronc ce. Traverser ensuite homme sot alors aller courbé. — Dernière-

há jừ húa pay khoi sờ khon hắk. — Kủn chã fão vắt
ment dépasser tête pas encore échapper alors tronc casser. — Homme sot pressé jeter

hạp lông jŏk ọk kó khón ting mết siá khón hạp nựng, aú
charge descendre sauter sortir arbre tronc écraser tout perdre côte charge une prendre

bọ dày nưa, aú dày tẹ khón nựng, bẹng ọk ết hạp
pas pouvoir encore, prendre pouvoir seulement côté un, partager sortir faire charge

nựng. — Kủn lắk chặng bọk vả: «Pi dieu bọ făng khoam Tăn
une. — Homme intelligent alors avertir dire: «Ami pas écouter parole Lui

bọk sờ thứk jóng nẳn.» — Kủn chã vả: «Kọ bọ pền lo
avertir alors être atteint façon cette.» — Homme sot dire: «Aussi pas être quelque (chose)

pán ni kọ po è. Phù lơ páy kã dày pán nĩ
autant ceci aussi suffisamment beaucoup. Qui le quel aller commercer avoir autant ceci

kọ lái khư.» — Kủn lắk bắt thám kủn chã vả:
aussi beaucoup convenir.» — Homme intelligent de nouveau interroge homme sot dire:

«Nhăng viẽk sám Tăn bọk vả mưa hươn sám mữ nha faõ khản
«Encore affaire trois lui avertir dire revenir maison trois jours ne pas vite monter

dáy, sờ pi dieu ết jóng lơ?» — Kủn chã vả: «Hŏi hươn lẽo
échelle, alors ami faire façon quelle?» — Homme sot dire: «Arriver maison fini

nhăng jàn lơ vả bọ khản. Siá khón nựng mòm, nhăng pán
encore craindre quelle (chose) dire pas monter. Perdre côté un fini encore autant

nĩ mưa hŏt hươn nhăng siá nữa ồ.» — Kủn lăk vả: «Bọ
ceci revenir arriver maison encore perdre encore.» — Homme intelligent dire: «Pas

hũ chê. Tań bọk bọ chự áu sờ lắk lém jóng lơ dày?» — Sóng
savoir. Lui avertir pas se souvenir alors prudent façon quelle pouvoir?» — Deux

kủn páy bọ dày ki bứon sờ hŏt bàn nựng khờ hươn. Lũk bàn
hommes aller pas avoir quelques mais alors arriver village un près maison. De village

nẳn páy sờ pền khưn tang[1]*. — Kủn chã chuôn kủn lắk vả:*
ce aller alors être nuit chemin. — Homme sot engager homme intelligent dire:

«Hau vẹ bàn nĩ sờ kĭn pau năm kháu.» — Kủn lắk
«Nous se détourner village ce alors manger souper avec gens.» — Homme intelligent

vả: «Hau páy chắk kì pí fã nĩ, bọ jụ hươn jụ jao lơ.
dire: «Nous aller savoir combien années ciel ces, pas rester maison rester maison quelque.

Chơ nĩ hŏt bàn nĩ hau khản hươn kháu, sờ vãy hạp tí lo?
Moment ce arriver village ce nous monter maison gens, alors laisser charge endroit quel?

Sŏn káng pạ kọ jàn sía, aú khản hươn kọ jàn kháu lắk
Cacher dans forêt aussi craindre perdre, prendre maître maison aussi craindre gens voler

sía. Lẽo kọ phĭt khoam Tăn bọk vả sám mữ nha fão khản
perdre. Ensuite aussi pécher parole Lui avertir dire trois jours ne pas vite monter

[1] *Khưn tang* une nuit de route. Parfois pour évaluer la longueur d'un voyage, les *Tay* énoncent le nombre de nuits qu'il faut coucher en route. Ainsi pour un voyage de quatre jours, ils diront qu'il faut trois nuits de route.

dáy.» — *Mữ nắn sóng kủn kọ non káng pạ. Ma mữ lăng páy*
échelle.» — Jour ce deux hommes aussi coucher dans forêt. Venir jours après aller
sắt chụa mũ, kọ lo hốt hươn. Kủn lắk chặng bọk kủn
extrême fragment jour, aussi près d' arriver maison. Homme intelligent alors avertir homme
chã vả: «Hau-phăng ken nĩ. Mữ nà chặng mưa chãu.» —
sot dire: «Nous se reposer ce. Jour demain alors revenir matin.» —
Kủn chã vả: «Páy sơ hôi lơ kọ hốt. Hau mưa hờ hốt
Homme sot dire: «Aller petit instant quelque aussi arriver. Nous revenir pour arriver
khưn nĩ.» — Kủn lắk kọ dày pày kủ kủn chã, mưa hốt
nuit cette.» — Homme intelligent aussi avoir aller compagnon homme sot, revenir arriver
hươn sờ chốp tiểng khưn. — Kủn chã chum hing kái bọ nhăng
maison alors rencontrer milieu nuit. — Homme sot coulent beaucoup trop pas encore
chự khoam Bút Bời bọk nưa. — Cho ma hột kong lạng măn
rappeler parole *Bút Bời* avertir encore. — Moment venir arriver sous maison lui
pủng hạp lông, ờn mia vả: «Tặm dĩn se lông hờ kú
poser charge descendre, appeler épouse dire: «Allumer torche introduire descendre, pour moi
hkằn dáy nom.» — Kŏ dai mẻ mia jụ hươn hứng pi bọ hển khứoi
monter pouvoir aussi.» — Mais épouse être maison longtemps années pas voir mari
páy kã mưa, sờ măn kọ sŏk dày pỏ chũ ma ịn[1] *năm*
aller commercer revenir alors elle aussi chercher avoir amant venir s'amuser avec
măn. — Cho măn nhiủ khứoi ma ờn jóng năn sờ bọk pỏ chũ
elle. — Moment elle entendre mari venir appeler façon cette alors avertir amant
lông tl hú chong[2] *kong kóng lua chặng pái. Nhăng măn tặm*
descendre endroit trou derrière tas bois alors s'en aller. Alors elle allumer
dĩn khàn dáy kuông hắp khứoi. — Kủn chã faõ kái bọ moi
torche entrer échelle intérieure au devant mari. — Homme sot pressé trop pas regarder
nà moi lăng lơ sờ kọ bọ áu hạp măn khàn. — Pỏ chũ
devant regarder derrière quelle alors aussi pas prendre charge lui monter. — Amant
mẻ mia măn chon hú chong lông hển mi hạp tl năn sờ hạp
épouse lui aller courbé trou descendre voir être charge endroit cet alors porter
bop. — Kủn chã khằn hươn thám khạo hươn jao lẻo sờ mẻ mia
enlever. — Homme sot monter maison interroger nouvelles maison ensuite alors épouse
thám vả: «Khứoi ơi páy lái hứng mữ kã khái jóng lơ,
interroger dire: «Mari ô aller beaucoup longtemps jour commercer vendre façon quelle,
dày ăn lơ bo?» — Kủn chã chặng bọk mia vả: «Kú páy
avoir chose quelque (ou) non?» — Homme sot alors avertir épouse dire: «Moi aller

---

[1] *Ịn* mot à la signification très élastique: s'amuser, se distraire, se récréer; dans un mauvais sens, et c'est le cas ici: flirter, forniquer.

[2] L'amant pénètre dans la maison et en sort par un trou pratiqué dans le plancher. Quand on sait comment sont faites les maisons *tay*, on comprend que cette disposition est facile, vu que le plancher est simplement constitué par des bambous écrasés posés sur de minces poutres espacées. Parfois dans la chambre qu'elles habitent, les jeunes filles disposent ces bambous de façon qu'ils puissent être soulevés sans bruit et sans peine pour faciliter l'introduction nocturne de leur amant. Si le plancher est un peu élevé, le jeune homme s'aide d'un bâton grossièrement encoché qui fait l'office d'échelle. D'autres fois d'en bas il introduit la main ou un morceau de bois à travers les bambous, et sa Dulcinée, avertie par ce signe, sort de la maison sous un prétexte quelconque et va le rejoindre dehors.

kã dày hạp ngon nựng, nhăng vãy tỉ kong lạng. Tặm dĩn
commercer avoir charge argent une, encore laisser endroit sous maison. Allumer torche
lông áu thôi.» — Phúa mia kuôn lông lạng bọ nhăng hển nưa.
descendre prendre.» — Mari femme aussitôt descendre dessous pas encore voir encore.
Kửn chã chặng bọk mia vả: «Phơ áu sía hờ kú meng pán nĩ?»
Homme sot alors avertir épouse dire: «Qui prendre perdre pour moi vite autant ce?»
— Mia vả: «Tang khưn há mi phơ ma pĩ ết lơ.» — Phúa
— Épouse dire: «Dans nuit se pourrait-il être qui venir ici faire quelle (chose).» — Mari
mia chặng pa kăn khản hươn, khứoi chặng teng chien tang páy
épouse alors conduire ensemble monter maison, mari alors converser chemin aller
tang ma[1] hứng pán nản: «Kọ bọ páy kã páy khái[2] lơ.
chemin venir longtemps autant ce: «Aussi pas aller commercer aller vendre quelque (chose).
Páy só năm Bút Bời thôi. Tãn kọ hờ hạp ngơn nắk nựng,
Aller demander à *Bút Bời* seulement. Lui aussi donner charge argent lourde une,
kờ dai bọ chưa khoam sien bọk sò chơ nhăng páy káng tang siá
mais pas garder parole lui avertir alors moment encore aller dans chemin perdre
khón nựng. Kú nhăng bẹng sóng khón nựng ọk ết hạp nựng kọ chỗp
côte un. Moi encore partager deux côté un sortir faire charge une aussi juste
hạp teo tang nĩ, ma hỗt tờ lạng kú pủng vãy. Kú chặng ờn
charge suivre chemin ce, venir arriver sous maison moi poser laisser. Moi alors appeler
áu fay ọk hờ kú hũ tang páy; pển lơ chơ nĩ bọ nhăng
prendre feu sortir pour moi savoir chemin aller; être quelle (chose) moment ce pas encore
hển Hũ vả Bút Bời chăng kú bọ făng khoam. Tãn chăng mà áu
voir ou *Bút Bời* alors moi pas écouter parole. Lui alors venir prendre
siá bo?» — Mẻ mia nhỉn vả jóng nản sờ ngắm kuông chớ vả
perdre (ou) non?» — Épouse entendre dire façon cette alors penser dans cœur dire
pỏ chũ tô dày áu mòm. — Hủng chãn ma mẻ nản páy teng chien
amant soi avoir prendre fini. — Aurore matin venir femme cette aller causer
năm pỏ chũ, sờ pỏ chũ, kọ vả măn dày áu, kờ dai nhăng sỏn vãy sía.
avec amant alors amant aussi dire lui avoir prendre, mais encore cacher laisser perdre.

Kửn lắk khưn nản sỏn sía hạp, le ma jụ tờ lạng
Homme intelligent nuit cette cacher perdre charge, et venir rester sous
hươn măn făng fưn du mi phù lơ ma ìn chũ năm mẻ mia tô
maison lui écouter voir être qui quel venir s'amuser adultère avec épouse soi (ou)
bo. Măn nhỉn mi siéng kửn nựng teng chien năm mia măn, kờ dai
non. Lui entendre être voix personne un causer avec épouse lui, mais
bọ mẻn siéng mê măn, sờ măn ngắm kuông chớ vả: «Chăm mẻn
pas être voix mère lui, alors lui penser dans cœur dire: «Probable être
pỏ chũ mẻ mia nản.» — Kờ dai măn jụ hỗt kạy khản sám kọ
amant épouse cette.» — Mais lui être arriver coq chanter trois aussi
bọ mi phơ lông lạng sờ măn pái khản pạ pê hể khản hươn. —
pas être qui descendre sous alors lui s'en aller entrer forêt pas encore monter maison. —

---

[1] *Tang páy, tang ma.* «Chemin aller, chemin venir.» Expression parallélique = voyage.
[2] *Páy kã, páy khái* «aller commercer, aller vendre». Expression parallélique. *Kã khái* = commercer.

Tang nghin mữ năn măn sŏk hĭn lăp dạp hờ dí. Măn khữt
Dans jour jour ce lui chercher pierre aiguiser sabre pour bien. Lui penser

vả: «Khăm nĭ nhăng nhĭn teng chien jóng nĭ, sờ khần hươn
dire: «Nuit cette encore entendre causer façon cette, alors monter maison

chặng făn tẹ mia tẹ pỏ chũ măn. — Khẩm ma măn mưa, kọ nhĭn
alors sabrer et épouse et amant, elle. — Nuit venir lui revenir, aussi entendre

teng chien ting hươn, kờ dai bọ hến fay, sờ măn kọ ngắm vả:
causer sur maison, mais pas voir feu, alors lui aussi penser dire

«Khần chơ nĭ chắk khà dày mết sóng kửn hũ vả pắt sía.» —
«Monter moment ce savoir tuer pouvoir tous deux personnes où saisir, perdre. —

Sờ măn páy áu sŏlè luông kắp nám kưng, ma tắp
Alors lui aller prendre branches bambous et épines génipayer venir frapper

sía kon. — Chơ măn áu ăn năn ma hŏt, tô má hến jóng
perdre portail. — Moment lui prendre chose cette venir arriver, le chien voir façon

nặn sờ hạu. Mé măn chặng bọk vả: «Lŭk pỡ ơi, nha teng chien
cette alors aboyer. Mère lui alors avertir dire: «Bru ô ne pas causer

mia, făng fưn du mi tô hãi hũ vả. Lao bí[1] ma tô má
encore, écouter voir être bête mauvaise ou. Laociens fiel venir le chien

chặng hạu.» — Măn nhĭn jóng năn kang ngắm vả mia tô mi
alors aboyer. — Lui entendre façon cette davantage penser dire épouse soi avoir

pỏ chũ tẻ, kờ dai. Tăn Bút Bời bọk sám mữ nha khần hươn
amant vraiment, mais. Lui *Bút Bời* avertir trois jours ne pas monter maison

sợ măn băt bẹk sŏlè luông kắp nám kưng pái khàn
alors lui de nouveau porter branches bambous et épines génipayer s'en aller entrer

pạ. — Hủng ma măn băt lăp dạp, le khữt vả: «Khưn nĭ hŏt
fôret. — Aurore venir lui de nouveau aiguiser sabre, et penser dire: «Nuit cette arriver

chơ kạy khẳn sờ dày sám mữ, sờ hau khần hươn dày, bọ pển
moment coq chanter aller avoir trois jours, alors nous monter maison pouvoir, pas devenir

lơ nưa. Khoam Bút Bời sặng kọ bọ nhăng phĭt nưa, hau chặng
quelle encore. Parole *Bút Bời* ordonner aussi pas encore pécher encore, nous alors

khà sía kửn chã hãi nĭ.» — Khẩm ma kửn năn băt mưa
tuer perdre personnes sottes mauvaises ces.» — Nuit venir homme cet de nouveau revenir

jụ tỉ kong lạng, kọ nhĭn mia măn teng chien, sờ măn ngăm
rester endroit sous maison aussi entendre épouse lui causer, alors lui penser

vả: «Jóng lơ hŏt chơ kạy khẳn kọ khà sía tẻ.» — Lo
dire: «Façon quelle arriver moment coq chanter aussi tuer perdre vraiment.» — Près de

---

[1] Les *Tay* racontent qu'autrefois, il n'y a pas très longtemps, des Laociens rôdaient autour des villages cherchant à surprendre quelque individu isolé pour le tuer et lui arracher le fiel. Ils vendaient pour 50, 80 piastres ce fiel humain à des Chinois qui s'en servaient comme médicaments. Un crime de ce genre se passa, vers 1906, dans un village du Laos à une dizaine de jours d'ici: une jeune fille fut trouvée tuée et éventrée. Les gens du village purent découvrir le meurtrier, un opiomane du pays, qui avoua son forfait et fut lynché sans pitié. Quand les autorités françaises arrivèrent, justice était faite. — C'est à ces sinistres égorgeurs (*Laò bi* — Laociens à fiel) qu'il est fait allusion ici.

hõt cho kạy khản so fã hõng[1] *húa pí. Mẻ măn chặng hiếk khoản*
arriver moment coq chanter alors ciel crier tête année. Mère lui alors appeler âme
jóng hĭt bàn pu Mương pạ. Cho nản vả: «Lũk chai peng
façon coutumes villages montagnes Tribu forêt. Moment ce dire: «Fils garçon aimer
ơi, páy kã tang lơ, chắk kì khap fã hõng nĩ. Nhặng heng hũ
ô, aller commercer chemin quel, savoir combien fois ciel crier ce. Encore vivre ou
tái. Nhăng heng sờ ma jụ năm hươn năm jao năm lũk năm mia
mourir. Encore vivre alors venir être avec maison avec maison avec enfant avec épouse
chặng liếng áu kú bo!»
alors nourrir moi (ou) non!»

Mẻ nai măn kọ ma jám dày sị ha mĭ măn pê hê hũ
Belle-mère lui aussi venir visiter avoir quatre cinq jours lui pas encore savoir
kọ hiếk khoản măn vả: «Lũk khứơi ơi, páy tốk kö lơ kö lai[2]*. Cho*
aussi appeler âme lui dire: «Gendre ô, aller tomber où où. Moment
nĩ fã hõng húa pí chặng sõk tang mưa hươn mưa jao pển púa
ce ciel crier tête année alors chercher chemin revenir maison revenir maison soigner
áu mê áu tun nơ!» — Cho nản măn chặng hũ chắk vả
prendre mère prendre père.» — Moment ce lui alors savoir certainement dire
mẻ nai măn ma jám teng chien năm mia măn, sờ muổn kái. —
belle-mère lui venir visiter causer avec épouse lui, alors joyeux trop. —
Mẻ mia từng hày tưng hiếk khoản khứơi vả: «Khứơi ơi! jụ tì lơ
Épouse soit pleurer soit appeler âme mari dire: «Mari ô! rester endroit quel
cho nĩ? Nhăng heng bo sờ ma năm siếng fã hõng ní. Chắk kì
moment ce? Encore vivant non alors venir avec voix ciel crier cette. Savoir combien
khap fã hõng húa pí kong kăm kong kăm. Kã ết lơ bọ
fois ciel crier tête année espérer espérer. Commercer foire quelle (chose) pas
dày ăn lơ sờ thôi. Ma púa áu mé năm, nơ!» — Kửn lắk
avoir chose quelque alors suffire. Venir soigner mère avec!» — Homme intelligent
nản nhỉn khoam lo jạk khản dáy. — Chŏp phộm sờ kạy khản,
ce entendre parole près de vouloir monter échelle. — Juste alors alors coq chanter,
măn chặng ờn kháy tú. — Măn khàn hươn chặng teng chien tang
lui alors appeler ouvrir porte. — Lui entrer maison alors causer chemin
páy tang ma dày ăn lơ. — Lẽo măn vả: «Kú kọ ma hõt hươn
aller chemin venir avoir chose quelle. — Ensuite lui dire: «Moi aussi venir arriver maison
dày sám khưn nĩ, kờ dai Bút Bời pê hê hờ khản dáy, sờ kú pê
avoir trois nuits ce, mais *Bút Bời* pas encore donner monter échelle alors moi pas
hê khản. Kú lăp dạp sóng mĭ khĭt khà sú. Kú ngăm vả mi
encore monter. Moi aiguiser sabre deux jours penser tuer vous. Moi penser dire être
pỏ chũ kuông hươn nĩ sờ kú khà. Kờ dai khap fã hõng mĭ kì kú
amant dans maison cette alors moi tuer. Mais fois ciel crier tout-à l'heure moi

[1] *Fã hoŋ* «le ciel crie» = il tonne. Lorsque il tonne pour la première fois de l'année, c'est *Pỏ Thén* mort qui ressuscite. On ne travaille pas ce jour-là. Hommes et femmes vont sur la rive du torrent se nettoyer et se laver la tête pour être heureux dans le cours de l'année. Quand il y a des absents, on appelle leur âme. C'est aussi un jour propice pour se tatouer.

[2] *Kờ lớ, kờ lai.* Expression parallélique. La deuxième partie n'a aucun sens, sert simplement de pendant à la première.

chặng hũ chắk vả mẻ nai ma jam. Já vả fã bọ hõng mữ nĩ, sờ
alors savoir certainement dire belle-mère venir visiter. Si ciel pas crier pour ce, alors

sú tải, bọ khoi dày.» — Mẻ mia vả: «Than páy kọ jóng dien than
vous mourir, pas éviter pouvoir.» — Épouse dire: «Toi aller aussi façon même toi

jụ hươn. Kờ dai than páy mạ than kọ bọ kã khái dày ăn lơ.
être maison. Mais toi aller venir toi aussi pas commercer vendre avoir chose quelle.

Kăn jụ hươn ết fài ết fieng[1], *ết hảy ết na, kọ bọ mi sien*
Moi être maison faire coton faire coton, faire champs faire rizières, aussi pas être manquer

neo lơ. Chơ nĩ than ma pê hê hõt hươn, sờ fão lắp mĩt
façon quelque. Moment ce toi venir pas encore arriver maison, alors vite aiguiser couteau

lắp dạp. Kờ dai kủn jụ sử kỉn ngay fã kọ kư áu kọ bọ hờ
aiguiser sabre. Mais homme rester droit manger droit ciel aussi garder aussi pas donner

khà.» — Hủng chăn ma kủn lắk nắn bọk mia vả: «Nõng ơi,
tuer.» — Aurore matin venir homme intelligent ce avertir épouse dire: «Sœur cadette ô,

kú hạp hứng mữ, chơ nĩ chếp bạ, than áu dọp páy pề ăn
moi porter longtemps jour, moment ce mal épaule, toi prendre hotte aller porter chose

nĩ mưa hờ kú.» — Mẻ mia vả: «Páy sờ páy.» Măn áu dọp páy
cette revenir pour moi.» — Épouse dire: «Aller alors aller.» Elle prendre hotte aller

lẳng, khươi sờ páy kọn. Páy hót tỉ măn sổn ngơn, sờ măn
derrière, mari alors aller devant. Aller arriver endroit lui cacher argent, alors lui

bọk mia măn tẹng sợ dọp mưa kọn. Măn sợ păy tang lẳng,
avertir épouse lui préparer mettre hotte revenir devant. Lui alors aller chemin derrière,

káy káy moi du mi phơ mã sắp bo. Kờ dai bọ mi phơ sắp măn
loin loin regarder voir être qui venir suivre non. Mais pas être qui suivre elle

nốt, sờ măn kọ mưa hươn. — Mẻ mản chặng thám vả: «Lũk
absolument, alors lui aussi revenir maison. — Mère lui alors interroger dire: «Fils

chai ơi, than kã khái jóng lơ dày lái pán nĩ?» — Ke nắn
garçon ô, toi commercer vendre façon quelle avoir beaucoup autant ce?» — Lui ce

vả: «Kú bọ páy kã khái lơ nốt, kú só năm Bút
dire: «Moi pas aller commercer vendre quelque (chose) absolument, moi demander à *Bút*

Bời dọk. Nhăng dáy sóng jóng nưa. Mẻn vả Tãn kọ hẽn
Bời seulement. Encore avoir deux espèces encore. Être dire Lui aussi avoir intention

hờ mi lũk sựp hươn sựp jao, nhăng pến lắk lém de.» —
donner avoir enfant succéder maison succéder maison, encore devenir prudent.» —

Pi dieu chã sía ngơn sõk tỉ lơ kọ bọ chuộp sỡ ma teng chiên
Ami sot perdre argent chercher endroit quel aussi pas rencontrer alors venir causer

năm pi dieu lắk vả: «Pi dieu ơi, hau páy chắk kì pí fã kọ
avec ami intelligent dire: «Ami ô, nous aller savoir combien années ciel aussi

sía kung la. Kú ma hõt hươn, sờ hạp kú vãy tờ lạng kọ
perdre peine en vain. Moi venir arriver maison, alors charge moi laisser sous maison aussi

sía. Chắk phơ ma áu sía hờ?»
perdre. Savoir qui venir prendre perdre pour?»

---

[1] *Et fài ết fiêng.* Expression parallélique. Le mot *fiéng* qui fait pendant à *fài*, n'a aucun sens.

Kủn lắk vả: «Pi dieu ơi, chăn bọ chự khoam Bút Bời săng
Homme intelligent dire: «Ami ô, toi pas souvenir parole *Bút Bời* ordonner
bo?» — Kủn chã vả: «Jóng nắn no. Kú ma hỗt hươn kú tưng
non?» — Homme sot dire: «Façon cette vraiment. Moi venir arriver maison, moi regretter
hươn hing lái, sờ kú khần hươn khun nắn. Cho ma hỗt
maison beaucoup beaucoup, alors moi monter maison nuit cette. Moment venir arriver
tờ lạng, nắk qua kú bang tỉ nắn chặng khần hươn. Cho
sous maison lourd trop moi abandonner endroit cet alors monter maison. Moment
nắn kọ bọ nhỉn dung neo lơ nốt. Kú khần hươn dày, nõi
ce aussi pas entendre bouger façon quelque absolument. Moi monter maison avoir petit
nựng sờ kú lông mọi kọ bọ nhặng hến. Hũ lơ Bút Bời ma áu
un alors moi descendre regarder aussi pas encore voir. On *Bút Bời* venir prendre
sía kọ bọ chăk.» — Kủn lắk vả: «Pi dieu ơi, chăn dày phĩt
perdre aussi pas savoir.» — Homme intelligent dire: «Ami ô, toi avoir pécher
khoam Bút Bời săng mồm. Cho nĩ jạk dày ngon nắn khưn bo?»
parole *Bút Bời* ordonner. Moment ce vouloir avoir argent cet rendre (ou) non?»
— Kủn chã vả: «Kai vả, kö dai ết jóng lơ chặng dày?» — Kủn
— Homme sot dire: «Evidemment, mais faire façon quelle alors avoir?» — Homme
lắk vả: «Kú áu dày ngơn nắn hờ, nhăng ngơn ựn kú áu nơ!»
intelligent dire: «Moi prendre avoir argent cet pour, encore argent autre moi prendre!»
— Kủn chã vả: «Pi dieu áu dày ăn nắn hờ dày, kọ chum mồm.
— Homme sot dire: «Ami prendre avoir chose cette pour avoir, aussi content.
Nhăng ngơn ựn, sờ ết jóng lơ kọ tám măk.» — Kủn lắk vả:
Encore argent autre, alors faire façon quelle aussi à volonté.» — Homme intelligent dire:
«Jóng nắn pi dieu mưa, chặng mọi hờ dí káng fà hươn, káng
«Façon cette ami revenir, alors regarder pour bien dans cloison maison, dans
tạt hươn mi hú lơ chốp kủn khần lông dày bo? Kö dai
plancher maison être trou quelque juste homme monter descendre pouvoir (ou) non? Mais
nhạ hờ phơ hũ, lẽo ma hờ khòi hũ nơ.» — Kủn chã vả: «Kọ
ne pas pour qui savoir ensuite venir pour moi savoir.» — Homme sot dire: «Aussi
jóng nắn lẽo.» — Kủn chã mưa hươn sõk mọi, sờ hến tỉ
façon cette assurément.» — Homme sot revenir maison chercher voir, alors voir endroit
khờ kong lua mi hú nựng chốp kủn khần lông nĩ. — Tỉ nắn kọ
près tas bois être trou un juste homme monter descendre ce. — Endroit cet aussi
mi hoi tín jụ tỉ • kó sáu nưa, sờ măn bắt páy teng chien
être traces pieds rester endroit arbre colonne encore, alors lui de nouveau aller causer
năm ke lắk nắn vả: «Pi dieu ơi, hau mưa mọi kọ jóng khoam
avec celui intelligent ce dire: «Ami ô, nous revenir voir aussi façon parole
chăn vả tẻ. Hau hến mi hú nựng tỉ kong lua lỗt phù kủn nĩ,
toi dire vraiment. Nous voir être trou un endroit tas bois passer homme cet,
kọ mi hoi tín dom.» — Kủn lắk vả: «Pi dieu ơi, than bọ chự
aussi être trace pieds avec.» — Homme intelligent dire: «Ami ô, toi pas souvenir
khoam Bút Bời bọk chặng vả than kọ bọ lắk lém dày. Hú nắn mẻn
parole *Bút Bời* avertir alors dire toi aussi pas prudent pouvoir. Trou ce être

hú pỏ chũ mia chãn. Khần lông chề. Chãn bọ chưa dí mi tửa măn
trou amant épouse toi. Monter descendre. Toi pas garder bien être fois lui

khà sía chãn nốt.»
tuer perdre toi assurément.»

Kủn chã vả: «Pi dieu khữt ết neo lơ chỏi hau dom?» —
Homme sot dire: «Ami penser faire façon quelle aider nous avec?» —

Kủn lắk vả: «Sỗk hờ dày lái bái ma hau chặng sán
Homme intelligent dire: «Chercher pour avoir beaucoup rotins venir nous alors tresser

sòng[1]*.» — Ke chã nắn sỗk dày bái sán sòng lẻo vả năm kủn*
panier.» — Celui sot ce chercher avoir rotin tresser panier ensuite dire à homme

lắk jóng nĩ: «Pi dieu ơi, kú sán sòng lẻo mồm. Et jóng lơ?»
intelligent façon cette: «Ami ô, moi tresser panier ensuite. Faire façon quelle.»

Kủn lắk vả: «Chãn mưa bọk hươn jào vả: «Kú jạk páy só
Homme intelligent dire: «Toi revenir avertir maison dire: «Moi vouloir aller demander

năm Bút Bời dày sä nõi ngơn lư bo; chặng vả than tắm hờ kăn một
à *Bút Bời* avoir un peu argent ou non; alors dire toi piler pour moi une

hạp khàn sán mợ. Măn tắm lẻo chãn chặng hạp tẹ khàn tẹ
charge riz décortiquer nouveau. Elle piler ensuite toi alors porter et riz et

sòng bái ma páy năm hau.» — Kủn chã mưa ết jóng khoam pi dieu
panier rotin venir aller avec nous.» — Homme sot revenir faire façon parole ami

bọk. Mở dày khàn sán sờ hạp páy hốt hươn pi dieu lắk
avertir. Moment avoir riz décortiqué alors porter aller arriver maison ami intelligent

nắn. Mẻ mia măn jụ hươn ngắm vả khưới kọ páy jóng mở kọn, sờ
ce. Epouse lui être maison penser dire mari aussi aller façon moment avant, alors

páy teng chien năm pỏ chũ. Khắm ma pỏ chũ kọ ma ìn jóng chủ
aller causer avec amant. Soir venir amant aussi venir s'amuser façon toutes

tửa. — Kủn lắk chặng bọk kủn chã vả: «Pi dieu ơi, khắm ma
fois. — Homme intelligent alors avertir homme sot dire: «Ami ô, soir venir

sờ pỏ chũ mia chãn ma káng hươn chãn. Chãn chặng áu sòng nĩ
alors amant épouse toi venir dans maison toi. Toi alors prendre panier ce

khoen tl hú chong chãn vả hờ dí nơ. Lẻo khần hươn khần
suspendre endroit trou toi dire pour bien. Ensuite monter maison monter

dáy[2] *kuông chặng òn mẻ mia kháy tú. Hau sờ khần dáy nõk*
échelle dedans alors appeler épouse ouvrir porte. Nous alors monter échelle dehors

chặng fàu áu hú tú nõk hờ. Chãn khần hươn, khàn hươn lẻo
alors garder prendre porte dehors pour. Toi monter maison, entrer maison ensuite

lông chặng moi sòng tờ lạng du.»
descendre alors voir panier sous maison voir.»

---

[1] *Sòng*, sorte de panier large tressé en bambous où l'on enferme les poules, canards, cochons que l'on veut porter pour aller vendre. On les fait de la dimension de la bête qu'on veut y enfermer. Celui dont il est question, est assez grand pour y enfermer un homme.

[2] *Khần hươn, khần dày* «monter à la maison, monter à l'échelle». Expression parallélique = monter à la maison; les maisons *tay* étant sur pelotes, on ne peut y penétrer qu'en montant l'échelle.

Kŭn chã kọ jụ hươn năn. Hŏt tiếng khươn sóng kŭn chặng
Homme sot aussi rester maison cette. Arriver milieu nuit deux hommes alors
páy hŏt hươn, sờ kŭn chã áu sòng khoen tì kŭn lắk
aller arriver maison, alors homme sot prendre panier suspendre endroit homme intelligent
bọk. Lẽo măn khàn hủ tú kuong hươn kŭn lăk jụ hú tú nõk.
avertir. Ensuite lui entrer porte dedans maison homme intelligent rester porte dehors.
— Kŭn chã chặng òn mia măn kháy tú. Chơ nắn pó chũ mia măn
— Homme sot alors appeler épouse lui ouvrir porte. Moment ce amant épouse lui
ọk hú tú nok, sờ bọ ọk dày. Bắt chon lông hú tì
sortir porte dehors, alors pas sortir pouvoir. De nouveau aller courbé descendre trou endroit
kong kong lua, kŏ dai mi sòng măn bọ hũ, sờ bọ pái dày. —
sous tas bois, mais être panier lui pas savoir, alors pas s'en aller pouvoir. —
Kŭn chã khàn hươn lẽo, bắt lông moi sòng mi kŭn jóng
Homme sot entrer maison ensuite, de nouveau descendre voir panier être homme façon
khoam kŭn lắk vả. Chơ nắn măn chặng òn kŭn lắk vả:
parole homme intelligent dire. Moment ce lui alors appeler homme intelligent dire:
«Pi dieu oi, lông moi du.» — Kŭn lắk lông chặng bọk áu
«Ami ô, descendre voir voir.» — Homme intelligent descendre alors avertir prendre
bái phụk sòng nắn kháu. — Lẽo pống lông thám jóng nĩ: «Than
rotin attacher panier ce fermer. — Ensuite poser descendre interroger façon cette: «Toi
dày lắk áu ngon kú vẫy tì nĩ mở kọn. Than áu ma hờ,
avoir voler prendre argent moi laisser endroit cet moment avant. Toi prendre venir pour,
sờ kú sa. Bọ khươn sờ chụp năm.» — Kŭn jụ káng sòng
alors moi pardonner. Pas rendre alors tromper dans eau.» — Homme rester dans panier
chặng bọk tì măn nhăng sŏn káng pạ, sờ kŭn chã páy áu ma
alors avertir endroit lui encore cacher dans forêt, alors homme sot aller prendre venir
dày ngon nắn. Áu ma dày lẽo, kŭn lắk bắt bọk kŭn
avoir argent cet. Prendre venir avoir ensuite, homme intelligent de nouveau avertir homme
jụ káng sòng vả: «Sôi than thứk khà mồm. Than sõk tì lơ dày
rester dans panier dire: «Faute toi être atteint tuer. Toi chercher endroit quel avoir
ngon chẳng tỏ than sờ chẳng hờ dày.» — Kŭn nắn vả: Hươn khòi
argent peser autant toi alors peser pour avoir.» — Homme cet dire: Maison moi
kọ mi, kŏ dai khòi jụ nĩ, bọ mưa hươn, chắk áu jóng lo?» — Kŭn
aussi avoir, mais moi rester ci, pas revenir maison, savoir prendre façon quelle?» — Homme
lắk vả: «Mẻ chũ than hủ hươn than bo?» — Măn vả: «Hũ.» —
intelligent dire: «Amante toi savoir maison toi (ou) non?» — Lui dire: «Savoir.» —
Chơ nắn kŭn lắk chặng bọk mẻ chũ kŭn jụ sòng páy hŏt
Moment ce homme intelligent alors avertir amante homme rester panier aller arriver
hướn măn bọk hờ khán hũ chắk vả pắt dày ke nắn mồm. — Mẻ
maison lui avertir pour gens savoir certainement dire saisir avoir celui-là. — Femme
nắn páy hŏt chặng bọk khán ma só năm ke lắk vả: «Khòi
cette aller arriver alors avertir gens venir demander à celui intelligent dire: «Moi
nĩ mi tỏ tỏ lũk chai dien, kŏ dai chắk ết lơ măn hư pán
ci avoir seulement un fils garçon unique, mais savoir faire quelle lui corrompre autant
nĩ. Só kák tẫn hờ măn púa áu khòi de.» — Kŭn lắk vả: «Sôi
ce. Demander tous vous pour lui soigner moi.» — Homme intelligent dire: «Faute

măn đang tái páy ìn chū jóng nĭ kŏ dai và mi tŏ lăk chai
lui digne mort aller s'amuser adultère façon cette mais dire être seulement fils garçon
dien, sờ sŏk ngơn ma chẳng tó kŭn chặng thạy áu, tú khòi chặng
seul, alors chercher argent venir peser autant homme alors racheter, nous alors
hờ. Hū và bọ sŏk dày nưa sờ hủng chăn tú áu páy chúp
donner. Ou pas chercher avoir encore alors aurore matin nous prendre aller tromper dans
năm thôi.» — Ke năn nhĭn và lẻo mưa hươn áu ngơn ma chẳng
eau.» — Celui-là entendre dire ensuite revenir maison prendre argent venir peser
tó hờ khán lẹo khán chặng sa le bọk và: «Ka nĭ mưa nà
autant pour gens ensuite gens alors pardonner et avertir dire: «Depuis ce aller ensuite
lập siá bọ lập sờ khap lăng khà tẻ.» — Kŭn chã kọ dày
se corriger pas se corriger alors fois après tuer vraiment.» — Homme sot aussi avoir
ngơn măn siá, sờ hờ kŭn lăk ngơn chẳng năn. — Chặng và
argent lui perdre, alors donner homme intelligent argent peser ce. — Alors dire
kŭn făng khoam Bút Bòi sờ pẽn lăk lém.
homme écouter parole *Bút Bòi* alors devenir prudent.

Traduction de la légende précédente.

On raconte que dans la Tribu où il n'y a ni pluie ni soleil, se trouve *Bút Bòi*. Qui n'a pas d'enfant va en demander à *Bút Bòi* et il obtient. Qui est pauvre, ne parvient pas à gagner sa vie, va demander à *Bút Bòi* et il obtient tout. L'homme qui a la fièvre, l'homme qui est malade de quelque façon, va demander à *Bút Bòi* et il en est guéri.

Il y avait alors deux hommes qui avaient lié amitié ensemble, mais ils étaient pauvres tous les deux, et ne réussissaient pas dans leurs travaux. Leurs parents leur avaient cherché une famille pour qu'ils soient ensemble à gagner leur vie, et ils n'avaient pas d'enfant.

Un jour, ces deux hommes causant ensemble, pensant à leur famille depuis le début jusqu'alors, tous deux disaient la même chose: «Lorsque notre père vivait encore, on avait des animaux pour travailler, mais il est mort. Bœufs et buffles sont morts; on a pris une femme, elle est stérile; comment faire?» (De ces deux hommes l'un était intelligent, l'autre sot.)

L'ami intelligent dit: «Pour moi, il en est de même. Que peux-tu m'envier? As-tu quelque chose de plus que moi? Mais ne parlons plus de cela. Nous avons entendu dire que qui manque de quelque chose, va le demander à *Bút Bòi* et il obtient tout. Alons, alors-y.»

L'homme sot dit: «Si, mon ami va, je vais avec toi, mais aller par quel chemin?»

L'homme intelligent dit: «J'ai ouï-dire qu'il faut aller à la Tribu où il n'y a ni pluie, ni soleil.»

L'homme sot dit: «Je sais aussi que c'est à la Tribu où il n'y a ni pluie ni soleil, mais par quel chemin aller pour arriver?»

L'homme intelligent dit: «Allons par le chemin qui va où le soleil se couche, de toute façon nous arriverons. On raconte que où le soleil se lève, il y a une mer que nous ne pouvons traverser.»

L'homme sot dit: «Ainsi quand tu iras, que je le sache pour y aller.»

L'homme intelligent dit: «Préparons chacun une charge de riz décortiqué, puis nous irons.»

Quand les deux hommes eurent chacun une charge de riz décortiqué, ils dirent à leur famille: «Nous allons commercer, et ne savons quand nous reviendrons. Restez à la maison à travailler, à faire champs de montagnes et rizières; quand je reviendrai, j'apporterai de l'argent et de l'or.»

L'homme intelligent va devant, l'homme sot va derrière. Quand le soir arrive, les deux hommes couchent dans la forêt. Le *phi Ja Bại* vient. L'homme sot dit à l'homme intelligent: «Que faire maintenant?»

L'homme intelligent dit: «Retiens ton souffle.»

Il prend alors de sa main gauche une pincée de terre qu'il met sur sa tête, et dit: «Je demande à *Bút Bòi* de me protéger, je vais à la recherche.»

L'homme sot fait de même et le *phi* s'enfuit. (Aussi maintenant quand on fait une mauvaise rencontre de ce genre, on met sur sa tête une pincée de terre et l'on dit: «Je demande à *Bût Bòi* de me garder, ô ciel, garde moi[1].»)

L'homme intelligent et l'homme sot vont longtemps, continuellement, on ne sait combien de jours, combien de mois. Ensuite, ayant mangé tout leur riz, ils déterrent des tubercules (pour les manger) et suivent le chemin qui va où le soleil se couche. Ils couchent là où la nuit les trouve.

Après trois ans environ, ils arrivent à un endroit où il y a une grotte de pierre. Ils y entrent pour se coucher et se reposer de la route. L'homme sot dit alors à l'homme intelligent: «O ami! Nous allons depuis je ne sais combien d'années sans arriver à aucun endroit, quand arriverons-nous à la Tribu où il n'y a ni pluie ni soleil? Si nous étions restés à la maison à gagner notre vie toutes ces années, probablement nous serions devenus riches. Mais en allant ainsi, nous n'avons rien gagné. Où nous sommes maintenant, c'est comme chez nous, il pleut, il y a du soleil de même. Quand nous étions à la maison nous avions encore du riz, du maïs à manger. Allant ainsi, nous n'avons que des tubercules à manger. De l'argent, de l'or, en aurons-nous? Nous n'avons que des habits déchirés. Maintenant que faire? Si je reviens seul, je ne sais pas le chemin. Si mon ami va seul, il n'a pas de compagnon.»

L'homme intelligent dit: «O ami, ne parlons pas ainsi, ne songeons pas à beaucoup de choses. En allant longtemps nous trouverons. Mon ami dit qu'on a quitté sa maison depuis de longs jours. Moi je pense qu'on est parti seulement hier, avant hier, je n'ai pas idée que ce soit si longtemps. Essayons d'aller quelques jours encore, de quelque façon nous trouvèrons la Tribu où il n'y a ni pluie ni soleil. Si nous revenons maintenant, qu'avons-nous à donner à nos familles? En partant, nous leur avions dit que nous allions commercer, aussi il faut que nous ayons de l'argent et de l'or à leur donner. Deuxièmement nous ne désirons pas tant d'avoir de l'argent et de l'or que d'avoir des enfants mâles pour continuer notre lignée. C'est pour cela que nous sommes partis. En allant longtemps nous trouverons.»

L'homme sot dit: «Mon ami parle ainsi, j'essaierai d'aller avec lui voir si nous aurons ce que nous pensons.»

Ayant parlé, les deux hommes s'endorment profondément. Ils rêvent alors qu'un homme vient leur demander: «Où allez-vous?» Chacun répond: «Je vais à la recherche de *Bût Bòi*, j'ai une petite affaire.» — Cet homme dit: «Vous ne pouvez arriver, le chemin est encore très loin. Retournez.»

Les deux hommes se réveillent, causent entre eux de leur rêve, se racontent la même chose. Pendant qu'ils causent, un homme vient, leur dit: «Vous êtes venus ici pour avoir quoi?»

L'homme intelligent dit: «Nous sommes venus de chez nous à la recherche de *Bût Bòi*, à la Tribu où il n'y a ni pluie ni soleil, mais tout à l'heure pendant que nous dormions, un homme est venu nous dire: vous n'arriverez pas, est-ce vous?»

Cet homme dit: «C'est vraiment moi, je suis venu vous dire de retourner.»

L'homme intelligent dit: «Nous sommes venus de chez nous, nous désirons une petite chose. Maintenant vous nous dites de repartir ainsi en vain?»

Cet homme dit: «Que voulez-vous, je vous le donnerai. Je sais que vous allez à ma recherche.»

L'homme intelligent dit: «Salut à vous! Nous n'avont pas d'enfant mâle, nous n'avons pas d'enfant pour nous succéder, alors nous sommes venus vous demander d'avoir pitié de nous.»

Cet homme dit: «Je vous accorde ce que votre cœur pense. Encore quoi? Ne voulez-vous pas avoir de l'argent, de l'or?»

L'homme sot dit: «Nous sommes venus de chez nous pour chercher seulement cela.»

Cet homme dit de nouveau: «Veux-tu de l'argent ou de l'or?»

L'homme sot dit: «Je n'ai pas l'habitude de me servir d'or, je demande seulement de l'argent.»

Cet homme dit: «En veux-tu beaucoup, peu, comment?»

L'homme sot dit: «J'en veux juste une charge.»

Cet homme dit: «Accordé.»

---

[1] Parenthèse intercalée dans le texte par le scribe.

Il demande de nouveau à l'homme intelligent, dit: «Et toi, que veux-tu?»

L'homme intelligent dit: «Salut à vous! Je demande aussi d'avoir pitié de moi et de me donner une charge de trois parties d'argent et d'une partie d'or, est-ce possible?»

Cet homme dit: «Accordé comme tu le demandes. Voulez-vous encore quelque chose?»

Les deux hommes gardent un moment le silence, puis l'homme intelligent dit: «Nous ne voulons que cela.»

Cet homme dit: «Je veux vous donner encore une chose, mais il faut vous souvenir de ce que je vous ordonne, alors seulement vous l'aurez.»

L'homme intelligent dit: «Ce que vous ordonnerez nous nous en souviendrons vraiment, nous n'oserons y manquer de quelque façon.»

Cet homme dit: «Je vous ordonne trois choses, si vous vous en souvenez bien, vous deviendrez des hommes prudents.»

L'homme intelligent dit: «Enseignez, nous nous souviendrons.»

Cet homme dit: «Quand vous retournerez, en route, pour traverser l'eau, ne traversez pas en ligne droite; ne passez pas sous les ponts [1]. Arrivés à la maison, avant trois jours ne vous pressez pas de monter l'échelle. Si vous observez ces trois choses, vous deviendrez des hommes prudents.»

Les deux hommes disent: «Nous demandons à nous en souvenir.»

L'aurore venue, ils voient leurs charges à leurs côtés. L'homme intelligent regarde sa charge qui a vraiment de l'argent, de l'or, suivant la parole (de *Bût Bòi*). — L'homme sot regarde dans sa charge, il y a uniquement de l'argent. Les deux hommes retournent alors ensemble. L'homme sot très content veut arriver vite à la maison, il va devant. L'homme intelligent va derrière.

L'homme sot, tout en allant, cause et dit: «Nous ne sommes pas encore arrivés à la Tribu où il n'y a ni pluie ni soleil, et nous avons tout cela; arrivés à la maison, nous repartirons.» L'homme intelligent dit: «En revenant à la maison, nous obéirons à *Bût Bòi*, voir si nous aurons des enfants, alors cela suffit, ou si nous n'en avons pas, nous repartirons.»

L'homme sot de nouveau interroge, dit: «Pourquoi, pour traverser l'eau, ne permet-il pas d'aller en ligne droite?»

L'homme intelligent dit: «J'ignore cela de lui.»

L'homme sot dit: «Je regrette beaucoup ma maison, je veux y revenir vite, aussi je traverserai l'eau en ligne droite.»

L'homme intelligent dit: «Si mon ami veut traverser l'eau en ligne droite, il faut déposer la charge avant, essayer de traverser voir ce qu'il y a; s'il n'arrive rien, alors on retourne prendre sa charge pour aller.» — Arrivé à un endroit où on traverse l'eau, l'homme sot dépose sa charge, l'homme intelligent la dépose aussi. L'homme sot s'éloigne un peu de la rive, un bananier sauvage qui est en armant entraîné par l'eau s'enroule à ses pieds, il faillit tomber L'homme intelligent sait que ce bananier est un Dragon [2], il accourt, tire son sabre et le frappe d'un coup; le bananier est coupé en deux, il en coule du sang.

Les deux hommes regagnent la rive, enlèvent leur charge et traversent en faisant un contour. Ils arrivent de l'autre côté, sans qu'il y ait quelque chose, sans qu'ils éprouvent de mal.

L'homme sot cause à l'homme intelligent, dit: «Si tout à l'heure j'avais pris ma charge pour traverser, je l'aurais perdue certainement.»

L'homme intelligent dit: «Ce que *Bût Bòi* a ordonné, il faut s'en souvenir pour devenir homme prudent.»

L'homme sot de nouveau demande, dit: «Pourquoi ne faut il pas passer sous les ponts? Avec une charge si lourde, comment peut-on franchir les ponts!»

L'homme intelligent dit: «Nous ne savons pourquoi; il nous a ordonné ainsi»

L'homme sot dit: «Arrivé à un pont, je ne le franchirai pas, je passerai dessous.»

L'homme intelligent le défend, dit: «Si on ne se souvient de son ordre, il arrivera malheur on l'a vu en traversant l'eau dernièrement. Si tu avais eu ta charge, tu l'aurais perdue. Si lourd que ce soit, il faut lui obéir.»

---

[1] Les ponts n'existent pas dans le pays. Il s'agit ici des arbres tombés en travers de la route, qui sont comme des ponts jétés sur cette route.

[2] Chez les *Tay*, le Dragon est l'esprit des eaux.

L'homme sot dit: «Mon ami parle ainsi, c'est raisonnable, mais cette charge est trop lourde. Je ne voulais pas en prendre davantage, je regretterais de la jéter. N'importe comment il y a des difficultés, je passerai dessous.»

Les deux hommes vont leur chemin à peine quelque jours, ils rencontrent un tronc d'arbre en travers du chemin élevé de terre d'une brasse; d'un côté du chemin est un rocher à pic, de l'autre côté une cascade qu'on ne peut traverser. Pas de chemin pour grimper sur le rocher. Alors l'homme sot insiste près de l'homme intelligent, dit: «Passons dessous.»

L'homme intelligent dit: «Je franchis, je ne passe pas dessous.»

Alors l'homme sot, dit à l'homme intelligent: «Que mon ami aille devant.»

L'homme intelligent alors grimpe franchit le tronc. Quand il a traversé, l'homme sot passe dessous. Il a à peine dépassé la tête que le tronc casse. L'homme sot jette vite sa charge et saute en dehors. Le tronc d'arbre écrase tout un côté de sa charge, il ne peut l'enlever, il ne peut en prendre qu'un côté qu'il partage (en deux) pour en faire une charge. L'homme intelligent alors lui dit: «Mon ami n'a pas obéi à la parole de *Bút Bòi*, il lui est arrivé ainsi.»

L'homme sot dit: «Cela ne fait rien, encore ceci c'est beaucoup. Celui qui va commercer et qui gagne autant que cela, c'est bien raisonnable.»

L'homme intelligent de nouveau interroge l'homme sot dit: «Et la troisième chose que *Bút Bòi* a ordonnée, de retour à la maison ne pas se presser d'y monter avant trois jours, que fera mon ami?»

L'homme sot dit: «Arrivé à la maison qu'y a-t-il à craindre de monter? J'ai perdu un côté de charge; encore tout cela, arrivé à la maison, le perdrais-je?»

L'homme intelligent dit: «Tu ne sais pas (si tu ne le perdras pas). Si on ne se souvient de ce que *Bút Bòi* a ordonné, comment deviendra-t-on prudent?»

Les deux hommes vont à peine quelques mois, ils arrivent à une village près de leur maison. De ce village pour y arriver, il y a un jour de route. L'homme sot insiste près de l'homme intelligent, dit: «Entrons dans ce village pour y souper avec les gens.»

L'homme intelligent dit: «Nous allons depuis je ne sais combien d'années sans loger dans une maison. Maintenant arrivés à ce village, si nous entrons chez les gens, où laisser notre charge? La cacher dans la forêt, il y a à craindre de la perdre; la monter dans la maison des gens, il y a à craindre qu'on nous la vole. De plus, nous violons l'ordre de *Bút Bòi*, qui a dit avant trois jours de ne pas monter l'échelle.»

Ce jour-là, les deux hommes couchent dans la forêt. Le lendemain, le jour n'est pas achevé qu'ils arrivent près de leur maison. L'homme intelligent dit alors à l'homme sot: «Reposons nous ici. Demain nous irons au matin.»

L'homme sot dit: «Allons un instant et nous arrivons. Allons pour arriver cette nuit.»

L'homme intelligent accompagne l'homme sot, ils arrivent à la maison juste à minuit. L'homme sot, très content, ne se rappelle plus l'ordre de *Bút Bòi*. Quand il arrive sous sa maison, il dépose sa charge, appelle sa femme, dit: «Allume une torche, passe là en bas (à travers le plancher) pour que je puisse monter.»

Mais sa femme, restée à la maison de longues années sans voir revenir son mari qui est allé commercer, a trouvé un amant qui vient s'amuser avec elle. Quand elle entend son mari l'appeler ainsi, elle dit à son amant de descendre par un trou qui est derrière le tas de bois et de s'en aller. Alors elle allume une torche, la présente vers l'échelle intérieure au-devant de son mari. L'homme sot très pressé ne regarde ni devant ni derrière lui, et ne monte pas sa charge.

L'amant de sa femme passe par le trou, descend, voit une charge là, l'emporte. L'homme sot monte à la maison, demande des nouvelles de la famille, puis sa femme l'interroge, dit: «O mon mari, tu es allé de longs jours à commercer de quelle façon, as-tu gagné quelque chose?»

L'homme sot alors dit à sa femme: «J'ai été commercer, j'ai une charge d'argent que j'ai laissée sous la maison, allume une torche pour descendre et la prendre».

Mari et femme descendent aussitôt, ne voient plus rien. L'homme sot dit alors à sa femme: «Qui m'a pris (ma charge) si vite que cela?»

Sa femme dit: «Pendant la nuit qui viendrait ici faire quoi?»

Mari et femme remontent à la maison ensemble; le mari alors raconte son départ, son retour après si longtemps: «Je n'ai été ni commercer ni vendre. J'ai été seulement demander

à *Bút Boi*. Il m'a donné une lourde charge d'argent, mais je n'ai pas observé son ordre, alors en route j'ai perdu un côte de ma charge. J'ai partagé l'autre côté en deux pour faire une charge, juste une charge pour aller en chemin; arrivé sous la maison, je l'ai déposée. Alors j'ai appelé pour que tu prennes du feu et que je sache où monter; pourquoi maintenant ne vois je plus (ma charge)? Ou bien est ce *Bút Bòi* à qui je n'ai pas obéi qui est venu me la prendre!»

Sa femme qui l'entend parler ainsi pense que c'est son amant qui l'a enlevée. A l'aurore elle va causer à son amant qui dit l'avoir prise, mais qui l'a cachée.

Cette nuit là, l'homme intelligent cache sa charge et vient sous sa maison écouter savoir si quelqu'un vient s'amuser avec sa femme. Il entend la voix d'une personne qui cause avec sa femme, mais ce n'est pas la voix de sa mère. Alors il songe que c'est probablement l'amant de sa femme. Il reste jusqu'au troisième chant du coq, et personne ne descend de la maison, alors il rentre dans la forêt sans monter à la maison. Pendant le jour, il cherche une pierre pour bien aiguiser son sabre. Il pense, dit: «Cette nuit, si j'entends encore causer ainsi, je monte à la maison, je sabre et ma femme et son amant.»

A la nuit, il revient, entend encore causer dans la maison, mais il ne voit pas de feu, alors il pense, dit: «Monter maintenant, savoir si je pourrais les tuer tous deux ou les saisir.» Alors il va prendre des branches de bambous et des épines de génipayer et vient frapper le portail. Quand il arrive avec cela, le chien le voit et aboie. Sa mère dit alors: «O ma bru, ne cause plus, écoute voir si c'est à cause d'une mauvaise bête ou des Laotiens à fiel que le chien aboie.»

Lui qui entend cela, pense de plus en plus que son épouse a un amant, mais *Bút Bòi* a ordonné de ne pas monter à la maison avant trois jours, alors il reporte dans la forêt les branches de bambous et les épines de génipayer. Quand l'aurore vient il aiguise de nouveau son sabre, et pense, dit: «Cette nuit au chant du coq, il y aura trois jours, alors je pourrais monter à la maison, sans inconvénient. Je ne viole plus l'ordre de *Bút Bòi*, alors je tuerai ces mauvais gens.»

La nuit venue, cet homme retourne sous la maison, entend son épouse causer, alors il pense, dit: «Quoi qu'il en soit, au chant du coq, je tuerai.»

Au moment où le coq va chanter, le ciel tonne pour la première fois de l'année. Alors sa mère appelle l'âme suivant la coutume des villages et des tribus de la forêt. Alors elle dit: «O mon fils aimé, où es-tu allé commercer? depuis lors le ciel a tonné tout de fois. Es-tu vivant ou mort? Si tu es vivant, viens à la maison avec tes enfants[1] avec ta femme et prendre soin de moi.»

Sa belle-mère qui est venu en visite depuis quatre cinq jours — il ne le sait pas —, appelle aussi son âme, dit: «O mon gendre, où es-tu tombé? Maintenant le ciel tonne la première fois de l'année, cherche le chemin pour revenir à la maison prendre soin de ta mère et de ton père.»

Alors seulement il apprend que sa belle-mère est venue visiter sa femme, et il en est très content. Sa femme tout en pleurant appelle l'âme de son mari, dit: «O mon mari, où es-tu maintenant? Si tu es encore vivant reviens avec la voix du ciel qui tonne. Depuis tant de fois que le ciel a tonné pour la première fois chaque année, j'espérais, j'espérais (te revoir)! Si tu n'as rien gagné à commercer, qu'importe. Viens soigner ta mère.».

L'homme intelligent entend cette parole, s'apprête à monter l'échelle. Juste alors le coq chante, alors il appelle pour qu'on lui ouvre la porte. Il entre, cause de son voyage d'aller et de retour, ce qu'il a vu. Puis il dit: «Je suis arrivé à la maison depuis trois nuits, mais *Bút Bòi* ne me permettait pas de monter l'échelle, alors je ne suis pas monté. J'ai aiguisé mon sabre deux jours pensant vous tuer, je croyais qu'il y avait un amant dans la maison, alors j'aurais tué. Mais quand le ciel a tonné tout à l'heure j'ai su que ma belle mère était venue en visite, si le ciel n'avait pas tonné aujourd'hui, vous seriez mortes, et n'auriez pu échapper.»

Sa femme dit: «Quand tu es absent, c'est la même chose que quand tu es à la maison. Mois tu es parti et revenu, tu n'as rien gagné à commercer. Moi à la maison j'ai fait du coton, j'ai fait les champs de montagne, les rizières, aussi je n'ai manqué de rien. Maintenant tu reviens; avant d'arriver à la maison, tu aiguises vite ton sabre. Mais celui qui se conduit bien, le ciel le protège et ne t'a pas permis de nous tuer.»

---

[1] La mère lui dit de revenir, rester à la maison avec sa femme et son ou ses enfants. Et cependant on a dit plus haut qu'il n'avait pas d'enfant.

A l'aurore, l'homme intelligent dit à sa femme: «O ma sœur cadette, j'ai porté longtemps, maintenant j'ai mal à l'épaule, prends ta hotte va porter cela pour moi.»

Sa femme dit: «S'il faut aller, allons.»

Elle prend sa hotte, va derrière, le mari va devant. Arrivé à l'endroit où il a caché son argent, il dit à sa femme de le mettre dans sa hotte, de revenir devant. Lui va derrière un peu loin pour voir si quelqu'un suit. Mais personne absolument ne suit (sa femme); alors il retourne aussi à la maison.

Sa mère alors lui demande, dit: «O mon fils, comment as-tu été commercer pour avoir tout cela?»

Il dit: «Je n'ai pas été commercer du tout, j'ai demandé seulement à *Bût Bòi*. J'ai encore obtenu deux choses. Il m'a promis de me donner un enfant mâle pour me succéder, et de me rendre prudent.»

L'ami sot qui a perdu son argent, le cherche en tout endroit, ne le trouve pas, alors il vient causer avec son ami intelligent, dit: «O ami, j'ai voyagé je ne sais combien d'années, j'ai perdu ma peine. Arrivé à la maison, je laisse ma charge dessous, je l'ai perdue. Savoir qui est venu me la prendre?»

L'homme intelligent dit: «O ami, n'as-tu pas oublié l'ordre de *Bût Bòi*?»

L'homme sot dit: «C'est vrai. Arrivé à la maison, je la regrettais beaucoup, alors j'y suis monté cette nuit-là. Quand je suis arrivé sous la maison (ma charge) était trop lourde, je l'ai laissée là et je suis monté à la maison. Alors, je n'ai rien entendu bouger. Après être monté à la maison, un instant après je suis descendu, je n'ai plus n'en vu. Ou bien c'est *Bût Bòi* qui est venu prendre (ma charge)? Je l'ignore.»

L'homme intelligent dit: «O ami, tu as violé l'ordre de *Bût Bòi*. Maintenant veux-tu qu'on te rende cet argent?»

L'homme sot dit: «Certainement, mais que faire pour l'avoir?»

L'homme intelligent dit: «Je peux avoir cet argent pour toi, et avoir d'autre argent encore.»

L'homme sot dit: «Si mon ami peut reprendre cet argent, je suis content. Quant à d'autre argent, tu feras comme tu voudras.»

L'homme intelligent dit: «Alors, que mon ami retourne et regarde bien dans la cloison, dans le plancher de la maison s'il y a un trou juste pour qu'un homme puisse monter et descendre. Mais que personne ne le sache, ensuite viens me le faire savoir»

L'homme sot dit: «(Je ferai) ainsi certainement».

L'homme sot retourne à la maison, cherche à voir, voit près du tas de bois un trou juste pour qu'un homme monte et descende. Là il y a aussi des traces de pieds à la colonne. Alors il va de nouveau causer avec l'intelligent, dit: «O ami, je suis revenu voir, c'est vraiment comme tu m'as dit. J'ai vu un trou vers le tas de bois, où un homme peut passer, il y a aussi des traces de pieds.»

L'homme intelligent dit: «O ami, tu ne te souviens plus de l'ordre de *Bût Bòi*, alors tu ne peux devenir prudent: ce trou c'est le trou où l'amant de la femme monte et descend. Si tu ne te gardes bien, il te tuera une fois.»

L'homme sot dit: «Mon ami pense agir comment pour m'aider?»

L'homme intelligent dit: «Cherche et apporte beaucoup de rotins pour que nous tressions un panier».

Le sot cherche des rotins: tresse un panier, puis parle ainsi à l'homme intelligent: «O ami, j'ai tressé un panier, que faire?»

L'homme intelligent dit: «Retourne dire à ta maison: je veux aller demander à *Bût Bòi* un peu d'argent; donc décortique pour moi une nouvelle charge de riz. Quand elle (ta femme) aura décortiqué, apporte-moi et le riz et le panier de rotin».

L'homme sot retourne faire comme son ami lui a dit. Quand il a du riz décortiqué, il le porte à la maison de son ami intelligent. Sa femme, qui est à la maison, pense que son mari va partir comme précédemment, alors elle va causer à son amant. Le soir venu, l'amant vient s'amuser comme les autres fois.

L'homme intelligent dit alors à l'homme sot: «O ami, le soir venu, l'amant de ta femme viendra dans ta maison. Alors prends ce panier et suspends-le bien à l'endroit du trou dont u as parlé. Ensuite monte à la maison, monte à l'échelle intérieure et appelle ta femme pour

qu'elle ouvre la porte. Moi je monterai à l'échelle extérieure et je garderai la porte extérieure. Toi monte à la maison, entre dans la maison, puis descends voir le panier au-dessous.»

L'homme sot est dans la maison (de son ami). Arrivé minuit, les deux hommes vont à la maison (du sot); alors le sot suspend le panier à l'endroit que l'homme intelligent lui avait dit. Puis il entre par la porte intérieure, l'homme intelligent est à la porte extérieure. L'homme sot appelle alors pour qu'elle ouvre la porte. Alors l'amant de sa femme veut sortir par la porte extérieure, il ne peut sortir. Il s'introduit, descend par le trou vers le tas de bois, mais il y a le panier, il ne le sait pas, alors il ne peut fuir.

L'homme sot entre dans la maison, puis descend voir le panier, il y a un homme (dedans) comme l'homme intelligent a dit. Alors il appelle l'homme intelligent, dit: «O ami, descends voir.»

L'homme intelligent alors dit de prendre du rotin et de fermer le panier. Puis il le dépose, et interroge ainsi (l'homme qui est dans le panier): «Tu as volé l'argent que j'ai laissé ici précédemment. Apporte-le et je te pardonne. Si tu ne le rends pas, on te plonge dans l'eau.»

L'homme qui est dans le panier, dit alors l'endroit où il l'a caché dans la forêt, alors l'homme sot va prendre et apporte cet argent. Quand on l'a rapporté, l'homme intelligent dit à l'homme qui est dans le panier: «Ta faute est digne de mort. Cherche en quelque endroit de l'argent aussi lourd que toi pour peser.»

Cet homme dit: «Ma maison en a, mais je suis ici. Si je ne retourne à la maison, comment le prendre?»

L'homme intelligent dit: «Ton amante connaît-elle ta maison?»

Il dit: «Elle connaît.»

Alors l'homme intelligent dit à l'amante de l'homme qui est dans le panier, d'aller à sa maison pour qu'on sache qu'on l'a pris. Cette femme va avertir la maison. Les gens viennent demander à l'intelligent, disent: «Je n'ai que ce fils unique, mais ne sais comment il est ainsi corrompu. Je vous demande de lui permettre de prendre soin de moi.»

L'homme intelligent dit: «Sa faute est digne de mort d'aller ainsi commettre l'adultère, mais vous n'avez que ce fils unique, alors cherchez de l'argent qui pèse autant que lui pour le racheter, alors je vous le donne (le fils). Ou bien si vous ne pouvez en trouver, à l'aurore nous le prenons et le plongeons dans l'eau.»

Les gens entendant parler ainsi, retournent à la maison, apportent de l'argent qui pèse autant (que l'homme du panier), le donnent aux gens (l'homme intelligent et au sot), puis ceux-ci pardonnent et disent: «Dorénavant, qu'il se corrige. S'il ne se corrige pas, une autre fois on le tuera vraiment.»

L'homme sot a l'argent qu'il a perdu, et donne à l'homme intelligent l'argent qu'on a pesé

Ainsi l'homme qui obéit à *Bût Bời* devient prudent.

II° *Năm thụm thuồm mở jam.*

Mở jảm neo lơ kọ tọp, mạk mãy mạk tok[3], *ăn lơ kọ tớp mết. Kẹn khàu tỏ mạk muôi, mạk kuôi tỏ mạk pí, mạk mĩ tỏ háy kiêu.*

Sụm phắk hiêu tỏ sụm quắn; nuội mạk măn tỏ pòm huá; phắk

II° Le Déluge[1] autrefois.

Autrefois toute espèce[2] était grosse les fruits des arbres, toute chose (végétale) était grosse. Les grains de riz étaient gros comme des fruits *muôi*, le fruit du bananier gros comme la fleur du bananier, le fruit du jaquier gros comme une jarre moyenne.

Les touffes de poireaux gros comme des touffes de bambous *quăn*; les

[1] Légende transcrite d'un manuscrit de *Bạ ót chện*. Le R. P. Bourlet a déjà parlé du Déluge dans l'«Anthropos» de 1907, p. 921.

[2] Toute espèce de végétal.

[3] *Mạk mãy, mạk tok*, «fruits (d')arbres, fruits?» Expression parallélique, le mot *tok* qui correspond à *mãy* n'a aucun sens.

thụa tỏ phắk pạ; mạk ngoa tỏ háy ham; mạk kam tỏ mạk pũk; mạk lok tỏ lẫu khàu; mạk taủ pung tỏ huởn ham.

fruits de l'arbre *măn*[1] gros comme la tête; les haricots gros comme des légumes *pạ*; les figues grosses comme des jarres moyennes; les oranges grosses comme des pamplemousses; le fruit *lok*[2] gros comme un grenier à riz; les fruits *taủ pung*[3] gros comme une maison moyenne.

Phù kủn ết nỗi dày kỉn lái. Dày kỉn im jụ khương ma lẽo. Im qua khương lái sơ ngã ngan; tang lẳng sơ phĩt hĩt Pỏ Fã, tang nà sơ phĩt hĩt Pỏ Thẹn[4].

Les hommes travaillaient peu, avaient beaucoup à manger. Ils mangeaient à satiété, étaient heureux. Rassasiés et très heureux, ils étaient méchants; en cachette ils violaient les lois de *Pỏ Fã*, ouvertement ils violaient les lois de *Pỏ Thén.*

Pỏ Thén chặng chăng neo phù kủn. Sóng Tăn chặng baũ năm kăn vả: «Hau ết năm thụm thuồm[5] *khà hum sía neo kủn nĩ thôi. Khaú ngan qua mồm.»*

Alors *Pỏ Thén* détesta la race des hommes. Tous deux décidèrent ensemble, dirent: «Faisons un déluge pour tuer entièrement cette race d'hommes. Ils sont trop méchants.»

Chặng ết phôn ết lữm chết nghin chết, khưn. Năm thuồm mết chủ tỉ. Pu Hing nhăng tỏ bớ mò. Pu kỏ Dúng nhăng tỏ gia ham. Nhăng sữm pu ưn sờ thuồm mết.

Alors (ils) firent pleuvoir, firent venter sept jours, sept nuits. L'eau déborda partout. Le mont *Hing*[6] n'était pas plus gros qu'une marmite. Le mont *Cho*[7] encore gros comme un lit. Le mont *Kỏ Dung*[8] encore gros comme une jarre moyenne. Quant aux autres montagnes, elles étaient toutes inondées.

Sật kủn le tô sật sờ tái hum. Kỏ dai nhăng bạ kặp le y ké khàu jụ kuông nuội mạk tảu pung, sơ bọ tái. Năm thuồm khần ka lơ, sơ

Le genre humain et les animaux périrent entièrement. Mais seulement *Bạ kặp* et *Y ké* entrés dans un fruit *taủ pung* ne périrent pas. A mesure

---

[1] *Măn*, arbre de 3, 4 mètres de hauteur, dont les fruits oléagineux sont gros comme le pouce.

[2] *Lok*, sorte de cucurbitacée.

[3] *Tảupung*, idem.

[4] *Tang lẳng sơ phĩt hĩt Pỏ Fã*: «par derrière violer lois de *Pỏ Fã*» — *tang nà so phĩt hĩt Pỏ Thén*: «par devant violer lois de *Pỏ Thén.*» Phrase parallélique. *Pỏ Fã* et *Pỏ Thén*, sont les deux noms d'un seul et même être: le Père du Ciel ou le Père de l'Empyrée, quoique dans la phrase suivante: *Sóng Tăn*... tous deux... ils semblent être deux.

[5] *Năm* = «eau». — *Thữm* = «inonder, déborder». *Thuồm*, même signification. Ces trois mots ne sont employés ensemble que pour désigner la grande inondation du commencement du monde. Pour les autres inondations, les *Tay* disent seulement *năm thuồm.*

[6] Le mont *Hing*, qui se trouve dans la région de *Yên Khướng*, atteint exactement 1291 mètres d'altitude.

[7] Le mont *Cho*, plus au sud, dans la province de Vinh atteint 1563 mètres.

[8] Le mont *Ko Dung*, dans la région de *Yên Khướng*, doit atteindre environ 1000 mètres.

nuội mạk tảu pung phu khản ka nẵn.

Chủ neo tái hum siá mồm, Pỏ Fã chặng ết ọk kàu dung nghin vãy hờ dẹt hing chặng hèng dày nẵm.

Dẹt qua, hèng mết chủ mĩt nẵm hõt nôi hèm tẹ tô kạy phù. Chiem vả tô kạy phù, măn chặng déng jóng nẵn tại măn hèm dẹt tẹ mở kàu dung nghin.

Hèng nẵm mồm, bạ kặp kặp y ké chặng ọk khoi mạk tảu pung, pa kăn ết kỉn, chặng mi neo kủn ma hẳn nĩ.

Chơ nẵn kháu kỉn dịp jụ hú dọk, bọ mi hươn mi jao lơ, bọ mi nẵm, bọ mi fay lơ, hok ết hươn năm tô nốk chọk, hok ết khỏk năm tô nú bai. Chiem vả tô nốk chọk chơ nĩ ku khàu jụ kuông hươn sõk kỉn hhàu. Phơ vả: Phu kủn hau dày hok ết hươn năm măn. Tô nú bai jụ káng pạ ku ma sõk kỉn khàu kuong hảy kang na phu kủn ết ọk, pơ vả kủn hau dày hok ết khỏk mú khỏk mã dom măn.

Chù kủn bọ mi nẵm bọ mi fay kọ bọ chắk há ết jóng lơ. Chặng hờ tô lượt. Khản só nẵm dom Pỏ Fã lông láy, só fay dom Pỏ Fã lông pĩng lông chị[2].

que l'eau débordait, montait, le fruit *tảu pung* surnageait, montait d'autant.

Toutes les espèces (d'êtres) étant mortes entièrement, *Pỏ Fã* alors fait sortir neuf soleils pour qu'il y ait grande chaleur et qu'alors l'eau soit desséchée.

Il fit très chaud, toutes les gouttes d'eau séchèrent au point que le coq[1] fut roussi. Aussi le coq est rouge maintenant parce qu'il fut roussi par la chaleur lorsqu'il y eut neuf soleils.

L'eau séchée, *Bạ kặp* et *Y ké* sortirent alors du fruit *tảu pung*, s'aidèrent à faire à manger, c'est pourquoi la race humaine existe jusqu'à présent.

Alors on mangeait cru, on habitait des trous, on n'avait pas de maison, on n'avait pas d'eau, on n'avait pas de feu; on apprit du moineau à faire les maisons, on apprit du rat *bai* à faire des étables. Aussi maintenant le moineau entre dans les maisons, cherche à manger du riz. Chacun dit: Nous les hommes avons appris de lui à faire des maisons. Le rat *bai* qui est dans les bois, vient chercher à manger le riz dans les champs de montagne, dans les rizières que les hommes font au dehors, parce que nous les hommes avons appris de lui à faire les étables à porcs, les étables à chevaux.

Les hommes n'ont pas d'eau, n'ont pas de feu, ne savent comment faire. Alors on fait monter le taon demander à *Pỏ Fã* de faire descendre couler l'eau, demander à *Pỏ Fã* de faire descendre du feu pour rôtir, pour griller.

---

[1] Le narrateur qui vient de dire que tous les êtres ont péri dans cette inondation, n'indique pas d'où viennent le coq, le rat, le taon, ni les autres animaux.

[2] *Lông pĩng, lông chị*: «descendre (pour) rôtir, descendre (pour) griller», c'est-à-dire pour faire cuire les aliments. Expression parallélique.

Tô lượt chặng Khần vả dom Pỏ Fã vả: «Tay Mương Lũm chơ nĩ bọ mi nắm bọ mi fay lơ, chặng hờ khòi khần só nắm lông láy, só fay lông chị.»

Pỏ Fã chặng hờ fay hờ fay hờ tô lượt, leõ bọk vả: «Mũng áu fay lông kọn. Nhăng nắm kú hờ jõn lông lắng.»

To lượt dày fay leõ chặng lông. Săng si lông káng tang Pỏ Fã jõn phân lông, luốt mõt siá fay.

Tô lượt bắt khần só mợ. Pỏ Fã bắt hờ fay vả: «Mưng, áu fay lông kọn. Năm kú kọ jõn lông lắng.»

Tô lượt dày fay luốt lông. Pỏ Fã jõn nắm lông lắng, bắt mõt sià fay.

Măn bắt khần só khap nựng nưa, Khap nĩ Pỏ Fã páy sí fay[2] tì lơ, măn kọ bỉn sắp páy moi. Pỏ Fã thám măn vả: «Ta mưng ju tì lơ?»

Măn vả: «Húa khòi jụ tì lơ, sờ tá khòi jụ tì hắn.»

Kõ dai tá măn jụ tì kốk pịk; Pỏ Fã bọ hũ chăk. Pỏ Fã bọk păt áu măn sắng khần kuông háy khanh vãy hờ Pỏ Fã sí áu fay hờ măn; bọ, sờ man hến Pỏ Fã ết, măn hok áu dày.

Tô lượt bắt vả: «Sắng khòi khàu háy khank hũ vả ăn lơ, khòi kọ hến. Nhăng bọ hến tỏ sắng khàu kuôi khak dọk.»

Le taon alors monte dire à *Pỏ Fã*, dit: «Les *Tay* de *Mương Lũm*[1] maintenant n'ont pas d'eau, n'ont pas de feu, alors ils me font monter demander de faire descendre couler l'eau, demander de faire descendre du feu pour rôtir, pour griller.»

Pỏ Fã alors donne du feu au taon, puis l'avertit, dit: «Descends le feu d'abord. Quant à l'eau, je l'accorderai, la ferai descendre après.»

Le taon ayant du feu descend alors. Pendant qu'il descend, en route, *Pỏ Fã* accorde la pluie qui tombe, aussitôt le feu est éteint.

Le taon remonte demander de nouveau. *Pỏ Fã* lui donne de nouveau du feu, dit: «Descends le feu d'abord. L'eau je l'accorderai, la ferai descendre après.»

Le taon ayant du feu descend aussitôt. *Pỏ Fã* accorde, fait descendre l'eau après, de nouveau le feu est éteint.

Il remonte demander encore une fois. Cette fois, où *Pỏ Fã* va frotter le feu, il vole, le suit pour voir. *Pỏ Fã* l'interroge, dit: «Où sont tes yeux?»

Il dit: «Où est ma tête, là sont mes yeux.»

Mais ses yeux sont au sommet des ailes; *Pỏ Fã* l'ignore. *Pỏ Fã* ordonne de le saisir et fermer dans une jarre de terre cuite pour laisser *Pỏ Fã* frotter le feu pour lui; si non il verra *Pỏ Fã* opérer, et il pourrait apprendre (à produire du feu).

Le taon dit encore: «Me fermer dans une jarre de terre cuite ou dans autre chose, je vois encore. Mais je ne vois pas si on m'enferme seulement dans un panier tressé large.»

---

[1] *Mương Lũm*: «la tribu d'en bas, le monde, la terre.»

[2] Le R. P. BOURLET décrit très bien l'opération de *si fay* pour obtenir du feu («Anthropos», 1907, p. 923. Maintenant que les allumettes ont pénétré le pays *tay*, les gens n'usent de ce moyen que lorsque en voyage, loin de toute habitation, ils se trouvent dépourvus d'allumettes.

Pỏ Fã chặng bọk sảng măn khàu kuổi khak. Sảng măn dày leõ, Pỏ Fã chặng tẹng chưởng sí áu fay hờ măn. Măn jụ kuổi khak, hến Pỏ Fã ết jóng năn jóng mơ chặng ọk fay, sờ tô lượt chự áu.

Pỏ Fã alors ordonne de le fermer dans un panier tressé large. L'ayant enfermé, *Pỏ Fã* prépare alors les objets pour frotter le feu pour lui donner. Il est dans la corbeille tressée large, voit *Pỏ Fã* faire comme ceci comme cela pour que le feu sorte, le taon observe.

Hỗt chơ pọi mãn ọk, áu fay hờ măn áu lông. Lông káng tang Pỏ Fã bắt ết phân jõn nắm lông pươk sía mứt fay bắt mỗt sía.

Quand on le délivre, on lui donne le feu pour qu'il le descende. En descendant, en route, *Pỏ Fã* de nouveau fait pleuvoir, accorde l'eau qui tombe, mouille la torche, éteint de nouveau le feu.

Khap nĩ măn bọ nhăng khần nưa. Măn hũ chăk sí áu jóng lơ sơ dày fay. Măn lông bọk phù kẳn vả: «ết nhùi jóng háng nú, sóng mư thụ den dé, hỗt khoãn khần piẽng húa chặng gia; Khoăn khần piẽng ba chặng thôi[1] *sờ dày fay dọk.»*

Cette fois il (le taon) ne monte plus. Il sait comment frotter pour avoir du feu. Il descend avertir les hommes, dit: «Faites de l'amadou comme la queue d'un rat, les deux mains tirent alternativement (un lien de bambou), quand la fumée monte à hauteur de la tête alors cessez, quand la fumée monte à la hauteur de l'épaule, alors suffit, et on a du feu.»

Khap nĩ dày fay dày nắm ma leõ phù kẳn chặng dày suội dí kỉn sủk.

Cette fois ayant du feu, ayant de l'eau, les hommes peuvent alors laver propre, manger cuit.

Kờ dai bọ mi kẹn khàn, bọ chắk ết jóng lơ; chặng hờ tô nú khần só khàn dom Pỏ Fã vả: «Tay Mường Lũm chơ nĩ bọ mi khàu bọ mi dươi lơ, chắk áu ăn lơ ết mua, chặng hờ khòi khần só neo khàu lông bạn, só dứơi lông nặm lông pục.»

Mais (ils) n'ont pas de grains de riz, ne savent comment faire, alors font monter le rat demander du riz à *Pỏ Fã*, dire: »Les *Tay* de *Mương Lũm* maintenant n'ont pas de riz, n'ont pas de maïs, ne savent que prendre pour faire une moisson, alors ils me font monter demander des semences de riz pour semer, demander du maïs pour le semer, planter.»

Pỏ Fã hờ neo khàu neo dưới hờ tô nú aú lông hờ phù kẳn. Phù kẳn dày neo khàu neo dưới năm tô mí, chắk aú ăn lơ khun kông hờ tô nú dày, chặng vả dom tô nú

Pỏ Fã donne des semences de riz, des semences de maïs pour que le rat les descendent aux hommes. Les hommes qui ont des semences de riz des semences de maïs grâce

[1] *Khoăn khần piêng húa ... thôi.* Phrase parallélique, comme on peut le voir clairement par la traduction.

dăng nĩ: «Tú chắk aú ăn lơ khưn kông hờ mưng dày, sờ ka nĩ mưa na mi kong dưới tĩ lơ ma lau; mi laũ khàu tĩ lơ ma jụ, nơ! Kĩn jụ han thàu, fàn jụ han tái[1]*.»*

au rat, ne savent que prendre pour récompenser le rat, alors ils parlent ainsi au rat: «Nous ne savons que prendre pour te récompenser, alors dorénavant où il y aura un tas de maïs viens manger; où il y aura un grenier de riz, viens demeurer, n'est-ce pas! Mange là jusqu'à ta vieillesse, fais la garde là jusqu'à ta mort.»

Chiem, vả chơ nĩ mi khàu mi dưới tĩ lơ, sờ tô mí kư sắp ma kĩn ma jụ. Sờ măn pến jóng nản.

Aussi maintenant où il y a du riz, du maïs, le rat arrive vient manger, vient demeurer. Il fait ainsi.

Phù kủn dày fay dày nắm jõn tô lượt, chắk aú ăn lơ khưn kông hờ măn dày, chặng bọk măn vả: «Ka nĩ mưa nà, hờ mưng kĩn khẻng khoai, nà khá bạo tão.»

Les hommes qui ont du feu qui ont de l'eau grâce au taon, ne savent que prendre pour le remercier, alors ils l'avertissent, disent: «Dorénavant viens manger les jambes des buffles, les jambes des gens du peuple et des notables.»

Chiem vả chơ nĩ tô lượt ku chắp ká khẻng tô khoai; nhăng khá bạo tão dày kĩn lướt dọk.

Aussi maintenant le taon se pose sur les jambes des buffles; et il boit le sang des cuisses des gens du peuple et des notables[2].

III[0] *Phí Ják.*

Mở jam Tão kửm Măn páy hòm quáng. Măn áu Sám sĩp tên ling. Măn páy dày sám mũ chặng ma. Chơ măn páy, sờ hến tô quáng khăm nựng.

Tão kửm măn jụ ting sălắng mã. Măn jĩng, tô quáng nản lũm lông. Tão kửm Măn pa tô mã páy sắp tô quáng nản. Măn káy sía say tơ, páy hến tô quáng nản, bọ mẻn quáng, mẻn Phí Ják.

III[0] *Phí Ják*[3].

Autrefois, *Tão Kửm Măn* va chasser le cerf. Il prend trente soldats. Il va, après trois jours revient. Quand il va, il voit un cerf d'or.

Tão Kửm Măn est sur le dos de son cheval. Il tire un coup de fusil, ce cerf tombe. *Tão Kửm Măn* dirige son cheval à la poursuite de ce cerf. Il est loin de ses serviteurs, il va voir ce cerf, ce n'est pas un cerf, c'est le *Phí Ják.*

---

[1] *Kiả ju ... tái.* Phrase parallélique.

[2] Au récit du Déluge, les *Tay* ajoutent d'ordinaire une sorte de réminiscence de la Tour de Babel: Après la grande inondation, le genre humain se multiplia, les hommes devinrent très nombreux. Ils n'oublièrent pas le Déluge. Ils décidèrent un jour de faire un chemin pour monter jusqu'au ciel; ainsi un nouveau Déluge survenant, ils pourraient y échapper. Ils rassemblèrent donc des monceaux de pierres, de terre pour construire une montagne allant jusqu'aux cieux. Lorsqu'elle atteignit une certaine hauteur, *Pò Thén* dit aux hommes: «Cessez votre travail.» Les hommes continuèrent. *Po Thén* furieux les injuria. Alors ils se dispersèrent, partirent les uns dans une direction, les autres dans une autre, et chaque groupe se mit à parler un langage différent. Telle est l'origine de la diversité des langues.

[3] Cette légende a été transcrite d'un manuscrit appartenant à *Ke Liễn* de *Bàn Chieng Déng.*

Măn jo sưng khần. Khĭng măn pán nuội pôi, kẹn tá măn pán khŭm fay. Phí Ják nắn chặng kè áu sía sồng sửa Taõ kŭm Măn, le kỉn siá măn.

Măn qui mã taõ, le bọk măn vả: «Mưng mưa. Mưng nha chien to kháu vả kù mẻn Phí Ják. Mưng nha vả. Mưng vả, sờ kú khà siá.»

Chơ mưa, tô mã bọ tàm chien. Say tơ bàn Mương hên Phí Ják nắn piẹn pên Taõ kŭm Măn, bọ pek pán lơ. Say tơ hươn jao thám: «Mưng páy la nĩ, ăn lơ yêu?»

Măn khán vả: «Kú páy, kỉn tỏ chiñ, chặng sa: la khần.»

Hỗt chơ pưa ma, măn bọk vả: «Sú sỗk phù kủn ma khà: hờ kú kỉn.»

Tay Mương hĩp môt pưa ngai Sám kủn. Môm pau, ma kọ khà sám kủn. Môm hứng ma mết lái kủn qua.

Tô mã ị du chãu măn, bọk hờ Taõ Kŭm Măn nõi: «Chơ kọn kú páy hòm dom Pỏ mưng. Páy sờ hến tô quáng nưng. Chãu Pỏ nhĭng tô quáng nắn. Kỏ dai bọ mẻn quáng, mẻn Phí. Măn Lŭm lông. Pỏ mĩng pa kú páy sắp tô quáng nắn. Páy hỗt, mẻn Phí nựng ma le kỉn siá. Kỉn siá, măn bọk hờ kú jắm, ma hôt hươn, nha chien. Kỏ dài chơ nĩ kú hến măn kỉn tay bàn tay Mương say tơ, kú ị du chặng bọk mưng páy hok phep[2] ma Khà siá măn.»

Il (le cerf) se relève. Son corps est gros comme un récipient à riz, ses yeux comme des flammes. Ce *Phí Ják* alors dépouille *Taõ Kŭm Măn* de ses habits, et le dévore.

Il monte le cheval du *Taõ*, et l'avertit, dit: «Retourne. Ne dis pas aux gens que je suis *Phí Ják*. Ne le dis pas. Si tu le dis, je te tue.»

Quand il revient, le cheval n'ose pas parler. Les serviteurs du village, de la tribu voient ce *Phí Ják* changé en *Taõ Kŭm Măn*, et ne lui ressemble guère. Les serviteurs, la famille interroge: «Tu es allé cette fois, pourquoi es-tu maigre?»

Il répond, dit: «J'ai été, je n'ai mangé que de la viande, alors je suis devenu faible.»

Arrive l'heure du repas, il avertit, dit: «Cherchez des hommes pour les tuer, afin que je mange.»

Les *Tay* de la tribu livrent en contribution trois hommes pour le repas du matin. Puis au repas du soir on tue encore trois hommes. Puis longtemps après, beaucoup d'hommes ont été dévorés.

Le cheval a pitié de son maître, il avertit le jeune *Taõ Kŭm Măn*[1]: „Autrefois j'ai été chasser avec ton père. En allant on a vu un cerf. Mon maître ton père a tiré ce cerf. Mais ce n'était pas un cerf, c'était un *Phí*. Il est tombé. Ton père m'a dirigé à la poursuite de ce cerf. Arrivé vers (le cerf), c'était un *phí* qui a mangé (ton père). L'ayant mangé, il m'a averti de le cacher et arrivé à la maison de ne pas en parler. Mais maintenant, je vois qu'il dévore les *Tay* des villages, les *Tay* de la tribu, alors j'ai

[1] Ce jeune *Taõ kŭm măn* est le fils de *Taõ kŭm măn* mangé par *Phí Ják*. Tous deux ont le même nom, car chez les *Tay*, le père prend le nom de son fils.

[2] *Hok phep*, deux mots empruntés à la langue annamite.

Taõ Kŭm Măn vả: «Bọ nhăng dày páy hok, bọk tay Mương ma hhà chơ nĩ kọ dày.»

Tô mã vả: «Khà bọ dày. Kú hến măn hing, măn tọp, kẹn tá mun sợ ăn lơ, sờ mày.»

Taõ Kŭm Măn phăng khoam mã năn, vả: «Mưng vả jóng nản, khà bọ dày, sờ páy năm kú.»

Tô mã nản mi pịk chặng pa Taõ páy. Lắk páy tang khưn, áu nõng sáo Taõ Kŭm măn dom. Páy bỉn káng háo.

Phí Ják jụ kaŋ hươn, moi bọ nhăng hến Taõ Kŭm Măn le lõng sáo măn. Phí Ják jŏk bỉn káng háo khản sờ mụng mói káng hào chặng hến tô mã. Taõ Kŭm Măn săng si quị páy Măn sắp.

Nhăng Pỏ Fã ị du Taõ Kŭm Măn chặng ết héng dỉn nưng le Taõ Kŭm Măn ma chặng lông kă dản. Nhăng mã săng si lông pê hê thuôm.

Phí Ják lông hŏt khuị áu tộ mã khản, le tí măn vả: «Chơ kọn kú bọk mưng nha chien vả kú mẻn phí. Kŏ dai mưng bọ jảm, kú khà kiủ chĩn.[1]*»*

Phí Ják kiủ mã mết, vãy pòng khẻng nựng. Mã chặng hày hõng hŏt fã. Hŏt mở măn kọt ma pến mã mợ, hờ mi phep hing hơn chủ neo.

Phí Ják sọk nõng Taõ Kŭm Măn, pợi mết dỉn tỉ hản, bọ hến nưa. Mẻn Pỏ Fã són siá mồm.

Phí pái mưa hươn áu tẹ khẻng mã dom nưa, le chien to bàn Mương:

pitié et je t'avertis d'aller apprendre le moyen de le tuer.»

Taõ kŭm măn dit: «Pas besoin d'aller apprendre (le moyen de le tuer), on peut dire aux *Tay* de la tribu de le tuer maintenant.»

Le cheval dit: «On ne peut le tuer. Je l'ai vu terrible, il est gros, ce que ses yeux regardent, brûle.»

Taõ kŭm măn obéit à ce cheval, dit: «Tu parles ainsi: on ne peut le tuer, alors viens avec moi.»

Ce cheval a des ailes, alors il emmène le *Taõ*. Il part en cachette la nuit, prend aussi la sœur cadette de *Taõ kŭm măn*. Il vole dans l'air.

Phí Ják qui reste à la maison, regarde ne voit plus *Taõ kŭm măn* ni sa sœur cadette. *Phí Ják* bondit, monte dans l'air, il regarde longtemps dans l'air voit alors le cheval que monte *Taõ kŭm măn*. Il le poursuit.

Alors *Pỏ Fã* a pitié de *Taõ kŭm măn*, fait dessécher et s'ouvrir la terre, et *Taõ kŭm măn* descend en terre. Quant au cheval qui en train de descendre, il n'a pas le temps d'échapper.

Phí Ják arrive là, monte sur le cheval, le frappe et dit: «Auparavant je t'ai averti de ne pas dire que j'étais un *phí*. Mais tu ne l'as pas caché, je te tue pour te dévorer.»

Phí Ják dévore tout le cheval, en laisse une jambe. Alors le cheval pleure, crie vers le ciel. Il arrive qu'il renaît, devient un nouveau cheval qui a un pouvoir plus grand que tous les êtres.

Phí Ják cherche la sœur cadette de *Taõ Kŭm Măn*, creuse la terre de ses griffes en cet endroit, ne la trouve plus. C'est *Pỏ Fã* qui l'a cachée.

Le *Phí* s'en va, retourne à la maison, emporte la jambe du cheval,

[1] *Kiủ chĩn* «manger la chair» = dévorer.

«Kủ páy sỗk kháu, bọ nhăng, hến nưa hến to tô mã táy jụ káng tang nảu mết, nhăng to pòng khẻng hín ma, sú moi.»

et dit au village, au *Mương*: «J'ai été les chercher, je ne les ai plus vus, je n'ai vu que le cheval mort sur le chemin, tout pourri, il n'en reste que la jambe que j'apporte à la main, regardez.»

Pỏ Fã áu Taõ Kửm Măn káng dỉn khần, bắt hờ mã pịk jóng kạu. Mã nĩ hũ mết chủ jóng phep. Khưn mưa hươn, bọ nhăng bỉn nưa, páy kă dỉn.

Pỏ Fã retire *Taõ Kửm Măn* de la terre, lui donne de nouveau un cheval ailé. Ce cheval a toutes sortes de pouvoirs. Quand il retourne à la maison, il ne vole plus, il va à terre.

Pỏ Fã săng vả: Sú mưa Hôt Mương nựng chử Mương Lă Khon, sú nha lông ìn tỉ hần. Lông ìn sờ thửk kháu tí ết hãi hờ.»

Pỏ Fã ordonne, dit: «Retournez. Arrivé à un *Mương* qui s'appelle *Mương Lă Khon*[1], ne descendez pas là pour vous amuser. Si vous descendez vous amuser, les gens vous frapperont, vous feront du mal.»

Mã sang hờ Pỏ Fã: «Mưa siá tá[2]*, nơ!»*

Le cheval prend congé de *Pỏ Fã*: «Nous repartons.»

Hõt Mương Lă khon; húa Mương năn mi Phí Ják khô; Káng chưng Mương mi Phí Ják man; lá Mương kọ mi Phí Ják nguõk.

Ils arrivent à *Mương Lă khon*; dans la haute partie de ce *Mương* il y a *Phí Ják Khô*; au milieu du *Mương* il y a *Phí Ják măn*; dans le bas du *Mương* il y a *Phí Ják Ngưõk.*

Hõt Mương năn, hến muồn dí, Nõng sáo Taõ Kửmmăn jạk lông ìn dom Phí Ják Man, kángchựng Mương. Măn beò, jạk lông, vả: «Pến sày.»

Ils arrivent à ce *Mương*, voient que c'est joyeux, la sœur cadette de *Taõ kửm Măn* veut descendre s'amuser avec *Phí Ják Man*, au milieu du *Mương*. Elle ment, veut descendre, dit: «J'ai la fièvre.»

Taõ kửm Măn bọk mă: «Pa nõng lông nĩ. Nõng pến sày, nượi, páy bọ nhăng dày phăng ken kọn.»

Taõ kửm Măn dit au cheval: «Conduis en bas ma sœur cadette, ici. Ma sœur cadette à la fièvre, est fatiguée, ne peut plus aller, reposons nous pour l'instant.»

Hõt Phí Ják Man, nang năn bọk phí năn, vả: «Chơ nĩ hau khà siá pi ài.»

Arrivée vers *Phí Ják Man*, cette *nang*[3] avertit ce *phí*, dit: «Maintenant tuons mon frère aîné.»

Phí Ják Man năn vả: «Jạk hờ măn tái, bọ lo lơ chơ nĩ. Húa Mương mi Phí Ják khô nựng, sờ

Ce *Phí Ják man* dit: «Tu veux qu'il meure, ne t'inquiète pas maintenant. Dans le haut du *Mương* il y

[1] *Mương Lă khon*, tribu du Laos dont le chef lieu s'appelle *Lă khon*.

[2] *Mưa siá tá*, mot-à-mot: «retourner, perdre œil» = repartir s'en aller loin des yeux. Formule d'adieu dont se servent ceux qui partent loin, à l'adresse de ceux dont ils prennent congé.

[3] *Nang*, nom par lequel on désigne les jeunes filles nobles, de la caste des *Taõ*.

bẽo vả jóng nĩ: thau pến sày, sờ bọk hờ pi ài páy sõk mạk nao dom ke Phí Ják khô húa Mương. Chơ lơ kỉn siá lẽo, măn tái, le Phí Ják khô nẵn tái. Hau chặng páy dom hau ết kù.»

Taõ kŭm Măn páy sõk mạk nao jóng nẵn; chơ lơ kỉn sía lẽo, măn tái, le Phí Ják khô khà kỉn sía măn

Mã non nghin jụ, dày tựn ma, măn khần moi, bọ nhăng hến Taõ kŭm Măn. Khần húa Mương, bọ nhăng hến. Măn bọk Phí Ják khô: «Mưng, kỉn chãu kú, sờ mưng phai áu ma há kú. Bọ sờ kú khá mưng.»

Phí Ják khô dày kháy ọk kháy ọk mồm, sờ Taõ kŭm Măn chặng ọk, heng jóng kạu. Mã pa Taõ kŭm Măn ma hõt Phí Ják man: «Nang sada chăng bọk Phí Ják Man bọ tai, chơ nĩ hau lo jóng lơ hờ măn tai?»

Phí Ják Man bắt bọk: «Lá Mương nĩ mi Phí Ják ựn. Lông lá, sờ tái.»

Phí Ják bọk vả: «Mưng vả jóng nĩ: Pi ài ơi! Nông pến sày, jạk dày bọk búa ma kỉn. Họm chếp nà dẹn, chặng páy dày, mua dày.»

Taõ kŭm Măn bắt páy, bọ hũ chắk lo khà siá.

Mã bắt non nghin jụ. Taõ kŭm Măn lông hõt nõng nằm. Phí Ják Nguõk jụ tờ, ết fong nằm khần pắt áu Taõ kŭm Măn lông. Phí kỉn sía lông káng púm.

a un *Phí Ják Khô*, tu mentiras ainsi: tu as la fièvre, avertis ton frère aîné d'aller demander des citrons à *Phí Ják Khô* dans le haut du *Mương*. Quand il en aura mangé, il mourra, et ce *Phí Ják Khô* mourra. Nous irons alors ensemble, nous ferons compagnons.»

Taõ kŭm Măn va chercher ainsi des citrons; quand il en a mangé il meurt, et *Phí Ják Khô* le tue et le dévore.

Le cheval reste à dormir pendant le jour, il se réveille, se lève, regarde, ne voit plus *Toõ Kŭm Măn*. Il monte dans le haut du *Mương*, ne le voit plus. Il dit à *Phí Ják Khô*: «Tu as mangé mon maître, alors il faut me le rapporter. Sinon, je te tue.»

Phí Ják Khô doit s'ouvrir (le ventre). Quand il s'est ouvert, *Taõ Kŭm Măn* sort alors vivant comme auparavant. Le cheval conduit *Taõ Kŭm Măn* vers *Phí Ják Man*. *Nang Sada* dit alors à *Phí Ják Man*: «Il n'est pas mort, maintenant qu'allons-nous imaginer pour qu'il meure?»

Phí Ják Man dit: «A l'extrémité de ce *Mương*, il y a un autre *Phí Ják*. S'il descend à cette extrémité, il meurt.»

Phí Ják (*Man*, lui) dit: «Tu parleras ainsi: ô frère aîné, ta sœur cadette a la fièvre, veut manger des fleurs de lotus. Guérie du mal de tête, alors elle pourra aller, elle pourra revenir.»

Taõ Kŭm Măn part de nouveau, ne sait pas qu'on pense à le tuer.

Le cheval reste de nouveau à dormir pendant le jour. *Taõ Kŭm Măn* descend jusqu'à l'étang. *Phí Ják Ngưok* qui est dedans, fait bouillonner léau, entraîne en bas *Taõ Kŭm Măn*. (Ce) *Phí* le mange, le fait descendre dans son ventre.

Tô mã lũk non, moi há chãu, bọ nhăng hến. Măn khần sŏk thám Phí Ják khô húa Mương. Măn vả: «Mưng băt lau sía chãu kú hũ lư? Aú ma hờ kú chơ nĩ jạk heng. Bọ, sờ kú khà sit si.»

Phí Ják Khô só ban: «Khòi bọ nhãng dày kỉn. Chãu to lá Mương mi Phí Ják Ngũờk kỉn dọk.»

Chơ nần tô mã pắt ngau kốk kă dủn Phí Ják khô nần, áu páy dom măn lông há nŏng Phí Ják Ngũờk.

Chơ hŏt, tô mã pắt Phí Jak Khô duk siá nằm nóng Phí Ják Ngũơk: «Chơ lơ hèng nằm nóng, kú chặng sa sôi hờ mưng.»

Chơ lơ tô mã hến tô hèng, măn lông jám káng chựng Khò Phí Ngũơk, thám vả: «Thau kỉn siá chaũ kú lư bo? Jạk heng sờ áu ma hờ kăn chơ nĩ. Bọ, sờ kăn khá siá.»

Phí Ják Ngũơk só ban: «Tañ nha khà khòi, sò áu ma hờ tãn.»

Phí nần băt kháy kuong, sốp ọk, Taô Kŭm Man băt di sit si jóng kạu.

Tô mã lốt pắt áu tẹ Phí Ják Khô, tẹ Phí Ják Ngũơk áu páy năm măn. Nhăng Phí Jak Man, măn kọ áu mưa Mương kạu.

Taô Kŭm Măn khần khụi mã. Nang Sada khần khụi mã dom. Au Phí Ják Nữơng kắp Phí Ják Khô mưa páy ét lũk lán, páy sắp măn lắng.

Hŏt Káng tang Nang Sada ngắm hŏt Phí Ják Man, bọ nhăng páy dày. Taô Kŭm Măn bŏk sóng Phí Ják: «Kỉn siá ụ nĩ[1] *hờ kú dom.»*

Le cheval se réveille, regarde son maître, ne le voit plus. Il monte demander à *Phí Ják Khô*, dans le haut du *Mương*. Il dit: «As-tu de nouveau mangé mon maître, ou non? Apporte le moi maintenant, si tu veux vivre. Si non, je te tue aussitôt.»

Phí Ják Khô demande pardon: «Je ne l'ai pas mangé. Je soupçonne qu'à l'extrémité du *Mương*, *Phí Ják Ngũơk* l'a mangé.»

Alors le cheval saisit ce *Phí Ják Khô* à la nuque, l'emmène avec lui, descend à l'étang de *Phí Ják Ngũơk*.

Lorsqu'il y arrive, le cheval oblige *Phí Ják Khô* à épuiser l'eau de l'étang de *Phí Ják Ngũơk*: «Quand l'eau sera épuisée, je te pardonnerai ta faute.»

Lorsque le cheval voit que c'est à sec, il descend voir au milieu, dans le coin *Phí Ngũơk*, lui demande: «Est-ce toi qui a mangé mon maître ou non? Si tu veux vivre, apporte-le moi maintenant. Sinon, je te tue.»

Phí Ják Ngũơk demande pardon: «Ne me tue pas, je demande à te l'apporter.»

Ce *Phí* s'ouvre la bouche, *Taô Kŭm Măn* sort de nouveau, bien portant comme auparavant.

Le cheval oblige *Phí Ják Khô* et *Phí Ják Ngũơk* à aller avec lui. Quant à *Phí Ják Măn*, il le ramène à son *Mương*.

Taô Kŭm Măn monte à cheval. *Nang Sada* monte aussi à cheval. (Il) emmène *Phí Ják Ngũơk* et *Phí Ják Khô* pour en faire ses serviteurs, ils le suivent par derrière.

En route, *Nang Sada* pense à *Phí Ják Măn*, ne peut plus aller. *Taô Kŭm Măn* dit aux deux *Phí Ják*: «Dévorez-moi cette gamine-là.»

[1] *Y nĩ*: «cette petite fille, cette gamine». Terme vulgaire, parfois injurieux quand il s'adresse, comme c'est le cas ici, à une *Nang*, ou à une femme mariée. Il faut voir alors avec quel ton méprisant ces deux mots sont proférés.

Chơ lơ sóng Phí dày kẹ̃ phắt[1] *siá Nang Sada, kháu mưa hốt Mương kạu. Hốt tủng na, tô mã bốk sóng Phí Ják ết dôn khần tì tủng na, ết sóng păn kà.*

Chơ ết dôn dày, tô mã bốk sóng Phí Ják tèng kăn. Sóng Phí òn Phí Ják Quáng khăm. Mỏ Phí Ják Khăm mữn ta khần, măn lẻn ma.

Sóng tang lo sua, tô mã hến măn hing, chăng phè khần, khà siá sóng Phí ma dom măn kọn, dày mết leõ. Nhăng tỏ Phí Ják Khăm. Mã ma pắt áu ma thám vả: «Thau jạk heng thau áu kỉn siá chãu kăn pán lơ sờ thau áu ma hờ no. Bọ sơ kăn khá.»

Chơ nĩ Phí Ják băt kháy ọk, mết chủ kủn ma dí, jóng kạu. Leõ mã kắm fắt sờ kòn hỉn luốt tái. Taõ Kữm Măn mưa hượn, dày yên hỗi leõ.

Lorsque les deux *Phí* ont mâché, fait disparaître complètement *Nang Sada*, ils (tous) reviennent à l'ancien *Mương*[2]. Arrivé à la plaine, le cheval ordonne aux deux *Phí Ják* d'élever un fort dans la plaine et de cultiver deux mille plants de riz.

Lorsqu'ils ont fait le fort, le cheval ordonne aux deux *Phí Ják* de se battre. Les deux *Phí* appele *Phí Ják Quang Khăm*. Lorsque *Phí Ják Khăm* ouvre les yeux, ils accourent.

Les deux partis sont près d'être vaincus, le cheval voit (qu'ils se battent) furieusement il hennit, et tue d'abord les deux *Phí* venus avec lui, ils n'en reste plus. Il n'y a plus que *Phí Ják Khăm*. Le cheval le saisit, l'amène, et interroge: «Si tu veux vivre, apporte-moi tous mes maîtres que tu as mangés, au complet. Sinon, je te tue.»

Alors *Phí Ják* s'ouvre, tous les hommes (qu'il avait dévorés) sortent bien portants comme auparavant. Ensuite le cheval prend une pierre, la lui lance, il meurt aussitôt. *Taõ Kữm Măn* revient à sa maison et a la paix jusqu'à la fin.

(A suivre.)

[1] *Keõ*: «mâcher, ruminer». — *phắt*: «nettoyer». *Keõ phắt*: manger absolument tout sans en laisser une parcelle, par exemple un chien qui dévore tout ce qu'on lui a jété, viande et os, sans en rien laisser.

[2] Ils reviennent au *Mương* de *Taõ kữm măn*.

Das Stadtbild Kyotos zur Zeit des heiligen Franz Xaver (1551).

(Zum Teil nach ungedruckten Quellen.)

Von G. SCHURHAMMER, S. I., Bonn.

(Schluß.)

3. Unterstadt.

a) Honkokuji-Kloster[1].

Im äußersten Südwesten der Stadt, nördlich vom Nishi Hongwanji-Kloster, ist das Honkokuji-Kloster besonders bemerkenswert wegen der weiten Fläche, über die dessen Gebäude zerstreut sind. Es war nach MURRAY (312) das erste Kloster, das Nichiren (1222—1282), der Stifter der mächtigen Hokke-Sekte, gründete. 1253 in Kamakura erbaut, wurde es nach PAPINOT (177), der dessen Gründung jedoch Nichiren's Schüler Nichiro zuschreibt (440), 1341 nach Miyako übertragen. Es ist der Haupttempel der Sekte, die 1909 5194 Tempel, gegen 3700 Bonzen und 1,283.600 Anhänger zählte. (MURRAY 312, PAPINOT 177, 438—440.)

Frois, 1. Juni 1569.

An der ersten Osteroktav ging ich auf Nobunaga's Befehl... zum Rochio-[Honkokuji-] Kloster, ...den Cubocama [Yoshiaki] besuchen, ...hernach ein zweitesmal... (Cartas 260.)

Vilela, 6. Oktober 1571.

Von all diesen Klöstern, die in Miaco sind, will ich von drei im besonderen erzählen, was ich in denselben sah.

Da ist zuerst eines namens Roquijo [Honkokuji]. Es gehört einer Sekte namens Fotquexu [*Hokke-shū*] und zählt 370 Bonzen. Dieser Tempel steht auf einem Platz oder Feld, so groß als ein Büchsenschuß reicht. Dieses Feld ist ein Quadrat mit gleichlangen Seiten. Rings um dieses Feld ist ein ziemlich breiter und tiefer Graben mit nur einem einzigen Zugang.

Dieser Tempel ist groß, mit drei Schiffen, die durch Zedernpfeiler getrennt sind, und von solcher Dicke und Höhe, daß es sehr des Sehens wert ist.

Es ist 400 Jahre[2] her, daß er erbaut wurde, und er ist so neu, daß er erst zehn Jahre alt scheint.

Um sich herum hat er andere Tempel von ziemlicher Größe, die wohlhabende reiche Gönner dieses Klosters nach ihrer Andacht dort erbauten. Ferner hat er die Häuser, worin die Bonzen wohnen, innerhalb dieser Umwallung, aber sie sind nach Art von wohlangelegten Straßen [angelegt], nur wenig vom Haupttempel entfernt, sehr sauber und geschmückt mit Gemälden, Grün und anderen ähnlichen Ergötzlichkeiten, die jedes dieser Häuser hat. In

[1] Dieses von den Missionären nach jenem Stadtviertel einfach Roquijo genannt, ist nicht zu verwechseln mit dem ebenfalls im Rokijo-Viertel gelegenen Hauptkloster des Rokujo-ha-Zweiges der *Ji-shū*, einer 1275 durch den Bonzen Ippen-Shonin gegründeten Jodo-Sekte. (PAPINOT 231.)

[2] Ungenau.

jedem einzelnen dieser Häuser gibt es viel zu sehen, denn jedes sucht das andere im genannten Schmuck zu übertreffen.

Als ich den genannten Tempel betrat, war da ein sehr großes Götzenbild, ganz vergoldet vom Kopf bis zu den Füßen, mit einem Altar davor. Auf dem standen zwei Räucherbecken, die fast beständig Aloe und Wohlgerüche verzehrten und verbrannten. Auf dem Tisch waren viele Rosen in Vasen. Der Tempel war sehr rein und schön mit seinem kostbaren Getäfel. Diese Kirche ist auf großen Holzsäulen errichtet, sehr stark, wie ich eben sagte. Diese Säulen ruhen auf großen, mit der Hand bearbeiteten Steinen, die als Basen der Säulen dienen. Sie war mit einem Dach von sehr starken Ziegeln gedeckt, die 1000 oder 2000 Jahre aushalten, ohne zu zerbrechen oder zu zerschleißen. Von außen war der Tempel schön und innen von strahlendem Glanz.

Vor dem Altar war ein Tisch, mit einem Anstrich[1] bemalt, den es in Japan gibt; was man damit macht, ist glänzend und reich. Dieser Tisch war eine Elle hoch, auf den Boden gestellt, und darauf waren vergoldete Bücher ihrer Schrift[2]. Unten hinter dem Tisch war eine sehr gute Matte nach Art der Alcatifas [feiner Teppiche]. Um diesen Tisch herum waren als Sitzplätze 160 und mehr neue Matten ausgebreitet, jede mit einem kleinen vergoldeten Tisch und jeder Tisch hatte ein Buch. Die Matten dienten den Bonzen zum Sitzen beim Beten ihrer Tagzeiten, der große Tisch diente als Sitz für den obersten Bonzen. Dort beten sie Metten, Terz, Vesper und Komplet. In allem sucht der Teufel die Dinge unseres Herrn nachzuahmen.

Aus diesem Tempel weggehend, begab ich mich zu einem Erholungshaus [*ginai*] derselben, wohin sie mich führten. Es war mit gewissen Gemälden, Beóbus[3] genannt, bemalt, von der Höhe eines Menschen. Jeder dieser Beóbus enthielt vier Gemälde, die nur eines waren, wenn sie dieselben schlossen. Sie waren von Holz gemacht und darüber Papier mit Gemälden befestigt. Sie waren aufgestellt und angelehnt und die Wände waren von ihnen bedeckt, wie man in Europa Gobelins *(godomicins)* aufhängt. Diese Beóbus hatten an den Wänden einen vergoldeten Beschlag und waren selber bemalt mit verschiedenen Dingen, nämlich Rosen und Dingen, die Frühjahr, Winter und Herbst hervorbringen, z. B. in jeder dieser Zeiten die Vögel und die Jagd, Rosen, Bäume und Dinge, die sie in diesen Zeiten sehen, ganz naturgetreu gemalt, derart, daß, wer sie sah, das in der Natur zu sehen schien, was er gemalt sah. Auf diesen Beóbus war Schnee auf Schilf *(canas)* gemalt und ohne Zweifel schien der Schnee, der zu seiner Zeit herabfällt, ihn nicht zu übertreffen, so natürlich war er gemalt.

Nach einigen höflichen Worten öffneten sie eine Türe und zeigten mir einen nicht sehr geräumigen Garten, der aber sehr anmutig war. Er hatte in der Mitte einen Teich von sehr klarem Wasser, in dem Fische schwammen. Dieser Teich mochte neun Fuß *(hua braça e mea)* tief sein, Quellwasser; mitten auf dem Teich war ein kleiner künstlicher, ganz grüner und anmutiger

[1] Lack.

[2] Die *Hokke-shūs* sind bekannt wegen ihrer abergläubischen Verehrung für das *Saddharma-Pundarīka-sūtra*, japanisch *Myōhō Renge-kyō* oder *Hokkekyō* genannt.

[3] Bemalte Wandschirme.

Hügel mit vielen Arten Kräutern und kleinen Bäumen, in lieblicher Weise gepflanzt. Oben auf dem Hügel, der eine halbe Lanze *(lança)* hoch sein mochte, war ein Holzpavillon, aus Zedernholz sehr gut gemacht, bedeckt und umgeben mit sehr fein gearbeitetem Flechtwerk *(esteiras)* aus Stäben *(vergas)*. Dieser Ort diente dazu, sich dort an der frischen Luft zu erholen.

Um den Teich herum hatten sie kleine Fichtenbäume; einige derselben schienen uralt zu sein, mit Filz bedeckt, an anderen rankten sich Efeu und andere ähnliche Pflanzen empor, andere hingen über den Teich, mit vielen Rosen dazwischen.

Auf diesem Teich schwammen einige Vögel, Voxu[1] genannt, so groß wie die Brandenten in eurem Land, an denen die Natur ihre ganze Pracht in der Verschiedenheit der Farben entfalten wollte, womit sie dieselben malte.

Rings um diesen Garten waren der Reihe nach viele Zypressen und Zedern gepflanzt. Es sangen dort viele Vögelchen, die gar sehr die Veranda zierten, von der aus man diesen Teich sah. Sie war von sehr wohlriechendem und sauberem Holzwerk, mit einigen sehenswerten Gemälden und Zieraten geschmückt, denn da die Bonzen dieses Leben für ihr Paradies halten, weil nach ihrer Ansicht mit dem Tod alles aufhört, so tun sie hierin mehr als ihnen nötig ist.

Vieles übergehe ich, um nicht zu ermüden und um nicht den Eindruck zu erwecken, als setzte ich hierher, was nicht existiert. Weil er aber so gut und lieblich war, daß mir scheint, wenige anderswo dürften ihn [den Garten] übertreffen, so beschrieb ich ihn so ausführlich.

Andere Orte außer diesem waren in demselben Tempel, die sie mir zeigten, die dem gesehenen gleichzukommen schienen.

Die Bonzen, die hier wohnten, waren gebildete Leute und von den vornehmsten Fidalgos Miacos, alle in Seide gekleidet, mit vielen Knaben, die lesen lernten, und anderen, die für das Kloster erzogen wurden, alle ganz weiß und sauber in ihrer Kleidung.

Dieses Kloster war in vergangener Zeit so prunkvoll und mächtig, daß nichts in Miaco getan wurde, als es in seiner Blüte stand, außer was sie befahlen und leiteten.

Später verlor es allmählich durch die Kriege von seiner Macht. Mit diesen Bonzen hatte ich vielmals Auseinandersetzungen und es gefiel unserem Herrn, daß sie stets besiegt und beschämt wurden. Diese waren und sind die schlimmsten Feinde, welche die Padres in Miaco haben. Von diesen wurde ich viele Male beschimpft und auf ihr Betreiben wurde ich zweimal aus Miaco verbannt.

Das Einkommen, das sie haben, ist groß. Aber die Haupteinnahme besteht darin, daß sie von ihren Pfarrkindern durch die vielen Almosen, die diese ihnen geben, unterhalten werden. Davon essen sie und kleiden sich prächtig. Für die Einrichtung und Ausbesserung ihrer Häuser sorgen ihre Pfarrkinder, die sie bauen, schmücken und reinigen, wenn es nötig ist.

---

[1] Ist damit die farbenprächtige japanische Ente *(Kinmodsui)* gemeint, die KAEMPFER I, 206, beschreibt?

Sie sind große Prediger in ihren Sekten und große und ganz abscheuliche Sünder in allen Arten von Lastern. Sie kleiden sich in Weiß. Darüber haben sie ein schwarzes Kleid nach Art einer Tunica. Sie sind sehr sauber an ihrer Person und schmutzig in ihrem Gewissen. (Cartas 320v—321v.)

Frois, 1. Juni 1569.

Zwei sehr große Tempel waren schon erbaut im Palast des ersten Cubocama [Yoshiteru]. Nobunaga aber beschloß, dessen Bruder [Yoshiaki] dort wieder in seine alte Ehre einzusetzen, wo man jenen ermordet hat und dort[1] baute er ihm eine Festung, einen Bau, wie er bisher in Japan nie gesehen wurde.

Zuerst ließ er beide Tempel niederreißen und nahm den Platz von vier Straßen im Geviert . . . und gewöhnlich arbeiteten 25.000 Menschen daran . . . das Ganze sollte aus Hausteinen gebaut werden, wie gesagt, ein nie gesehenes Ding in Japan . . . Er ließ viele steinerne Götzenbilder niederreißen und zum Bau herbeischleppen . . . Aus jedem Kloster schleppte ihm dessen Herr mit seinen Leuten eine bestimmte Anzahl Steine herbei . . . sie nahmen die Steinaltäre herunter . . .

Unter allen Sekten Japans sind die anmaßendsten, stolzesten und zügellosesten, die, welche Xaca verehren und Fotqueixos [*Hokhe-shūs*] heißen, und davon sind die Bonzen die erbittertsten Feinde und Bekämpfer des Evangeliums. Ihnen gehört ein Kloster, Rochió genannt [Honkokuji], eines der bestversorgten an Reichtümern und der lasterhaftesten an Lastern und schrecklichen Sünden. Die aus diesem Kloster, wie Euer Hochwürden schon wissen werden, bestachen den Dajondono [Matsunaga Hisahide], als er den Cubocama ermordete, mit 1500 Cruzados, Pater GASPAR VILELA und mich töten zu lassen . . . oder wenigstens aus Miaco zu verjagen, was er auch tat.

Und als ich Miaco verließ, kamen alle Bonzen des Klosters heraus, huben ein großes Gelächter an und prahlten über unsere Verbannung.

Und sofort bauten sie ein Guinai [*ginai*][2] neben ihrem Kloster, das eine kleine Stadt *([arrezoada] villa)* für sich war, sich ihren Abscheulichkeiten freier hinzugeben und ihren weltlichen Reichtum zu vermehren.

Als die Bonzen dieses Rochió-Klosters erfuhren, der König von Voari [Owari][3] wolle den jetzigen Cubocama in die Würde seines [ermordeten] Bruders einsetzen . . . gaben sie 10.000 Cruzados[4], damit bei der Ankunft seines Heeres ihr Kloster keine Belästigung noch Einquartierung bekäme.

Als sie mit großer Zuversicht und Freude in ihr Kloster zurückgekehrt waren [die Boten des Klosters], erfuhr, scheint's, der Cubocama, diese Bonzen hätten mit Dajondono's Gunst bei der Ermordung seiner Mutter und des Cubocama's [seines Bruders], die Wohnungen seiner Mutter eingerissen *(des-*

[1] Vgl. PAPINOT 446, der im Gegensatz zu MURRAY 305 zwei *Nijō-jōs* unterscheidet, das erste von Nobunaga für Yoshiaki 1569 erbaute, das nah beim Gosho stand im heutigen Viertel Shimodachi-uri, und das 1582 verbrannte, das zweite 1600 von Jeyasu erbaute, das heutige *Nijō*.

[2] Gasthaus, Erholungshaus.

[3] Nobunaga.

[4] 1½ Cruzadoz oder Dukaten waren etwa ein Silber Tael. „Heute gilt der Cruzado velho 400 Reis" F. S. Constancio, Novo Diccionario, Paris 1836.

fizerão), da sie besonders kostbar waren, und sie [d. h. deren Bestandteile] für sich genommen. Als der jetzige Cubocama darum nach Miaco kam, quartierte er sich zur Rache sofort mit seinen Leuten in diesem Kloster ein, ... und als Canixú kam, das Kloster zu belagern[1], ... war das Erste, daß sie [seine Leute] den neuen Guinai verbrannten, den sie erbaut hatten, ohne ihnen auch nur ein einziges Haus stehen zu lassen. ...

Die Bonzen meinten, nun hätten ihre Leiden und Belästigungen ein Ende. Da befahl Nobunaga, ... um den Palast des Cubocama ohne Verzögerung fertigzustellen, damit dieser sofort in die Festung einziehen könne, ... sofort alle Zaxiques [Zashikis[2]] und reichen Zimmer dieses Klosters abzubrechen und genau, wie sie waren, mit allen *beóbus* (gemalte Tücher, die man aufrollt)[3] und dem äußerst reichen Getäfel in der Festung für den Cubocama wieder aufrichte.

Alle Bonzen baten Dajondono um seine Fürsprache bei Nobunaga ... dazu kamen über 1500 Fotqueixos aus der Stadt, Nobunaga zu bitten, Seine Hoheit möge jede Summe Gold oder Silber verlangen, aber von solcher Schmach und Beleidigung abstehen, was dies für jenes in Japan so berühmte Kloster wäre. Sie gingen zum Dairi und Cubocama, aber schließlich half alles nichts. Alles rissen sie ihnen nieder und zerstörten es, worüber die Bonzen ein Wehklagen anhuben, und in diesem Haus, worin wir sind, stapelten sie viele wertvolle Stücke der Zaxiques auf, da dieser Christ hier ein Beamter des Cubocama ist. (Cartas 257v—259.)

b) Toji-Kloster *(Kyō-ō-gokoku-ji)*.

Das Toji-Kloster[4], nicht zu verwechseln mit dem im Nordwesten von Miyako gelegenen Toji-in-Kloster, liegt im Süden der Stadt unfern des einstigen Stadttors, das den Namen Rashomon führte. Seine weithin sichtbare Pagode ist gleichsam ein Wahrzeichen für alle nach Miyako wallenden Pilger. Der weite Gebäudekomplex mit seinen weiten, verwitterten Hallen zwischen uralten Bäumen liegt zumeist einsam da, umgeben von Mauern und Gräben, Park und Wald. Der hier in der Mitte des 8. Jahrhunderts gegründete Buddhistentempel wurde 823 vom Mikado dem Stifter der Shingon-shu, Kukai, gewöhnlich Kobo Daishi genannt (774—835), übergeben und wurde dadurch der Hauptsitz seiner Sekte. 1468 abgebrannt, erstand das Kloster von neuem. Die heutigen Gebäude außer dem Haupttempel stammen von 1640[5]. Ein mit Lotusblumen bedeckter Teich erinnert an die Legende, wonach Kobo Daishi, als die Pagode sich zur Seite neigte, einen Teich auf der entgegengesetzten Seite grub und so deren Einsturz verhinderte. Die meisten Gebäude sind roh

---

[1] 1569 wurde der Shogun Yoshiaki im Honkoku-ji-Kloster von Miyoshi Iwanari belagert und von Nobunaga befreit (PAPINOT 177).

[2] In den Buddhistenklöstern die Bezeichnung für die Priestergemächer *(shoin)*.

[3] Biobus sind bemalte Wandschirme, *kakemonos* hingegen sind Rollbilder. Die Klammer ist offenbar ein europäischer Zusatz, da FROIS genau den Unterschied von biobu und kakemono kannte.

[4] Der eigentliche Name ist *Kyō-ō-gokoku-ji* (PAPINOT 657).

[5] Nach PAPINOT 657 wurde der Toji-Tempel 796 von Kobo Daishi erbaut und ist der einzige noch erhaltene Tempel jener Periode.

gebaut, mit Lehmböden, weißgetünchten Wänden und grellroten Säulen und Balken. Mehrere der hier aufbewahrten Bilder werden Kobo Daishi zugeschrieben und am 21. Monatstag wird sein Fest jeweils gefeiert[1]. Die Shingon-Sekte wies 1909 12.900 Tempel, über 7000 Hauptbonzen und 3,715.000 Anhänger auf. (MURRAY 307, PAPINOT 657, 321, 574.)

Frois, 27. Mai 1573.

(Die Christen) führten mich nachts von dort [von dem „wenig über eine halbe Meile von Miaco entfernten" Dorf Cunjo] mitten durch die Felder zu einem großen Ort von 400 Bürgern. Derselbe ist nahe bei dem großen Kloster Tongi [*Tōji*], das Combodaixi [*Kōbō Daishi*] erbaute ... Der Ort hatte starke Wachen an den Toren ... Ich kam heimlich hinein und die Tore waren schon wieder geschlossen, da kam ein alter Christ an mir vorüber auf dem anderen Graben, der innerhalb des Ortes ist ... Die Torschlüssel waren schon wieder in den Händen der Bonzen [von *Tōji*] ...

Zu jenem Ort Tongi [*Tōji*], wo ich war, ... kamen die Feinde dreimal, und da von verschiedenen Gegenden viele Leute sich dorthinein geflüchtet hatten, waren 1000 kampffähige Männer darin ...

Da aber der Graben, den sie gezogen hatten, niedrig war und wenig Wasser hatte und man die dringende Gefahr sah, schenkten die Bonzen [von *Tōji*] auf der einen und der Ort auf der anderen Seite den Feinden 80 Silberbarren und kauften sich los ...

Der Ort Congio[2], wo die Christen mich zuerst aufgenommen hatten, als ich Miyako verließ, wurde am selben Sonntag verbrannt. (Cartas 344—346.)

Frois, 28. Dezember 1596.

Auch alle Tempel des Tisi [Tonji, HB = *Tōji*], eines sehr großen Klosters am Eingang der Stadt, fielen ein. Dasselbe wurde vor 700 Jahren von einem gewissen Bonzen [*Kōbō Daishi*], der in Coia [*Kōya*] lebend begraben wurde, erbaut. Auch jene hohen und dicken Mauern stürzten zusammen, womit sie umgeben waren, eines der sehenswürdigsten Bauwerke in Miaco. Nur ein Tempel, der größte von allen, der Fundo [Fondo, HB = *Hondō*][3] heißt und einen sehr hohen Turm hat, blieb vom Verderben verschont. (HAYUS 362; HB, Annuae Jap. 1593—1596, 231.)

c) Jizō-Tempel.

Frois, 27. Mai 1573.

Hier in Untermiaco ist ein Tempel [des *Jizō*[4], HB], einem Fotoque [Hotoke] oder Götzen geweiht, der die Seelen zum anderen Leben führt und,

[1] Eine anschauliche Beschreibung eines Toji-Tempelfestes schickt E. SCHILLER seiner Übersetzung des Gogaku no Kumo, einer volkstümlichen Lebensbeschreibung Kobo Daishis, voraus. (Mitt. d. deutsch. Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo, Bd. XI [1908], 405.) Über den Erbauer Kobo Daishi vgl. unsere Studie in der Zeitschr. f. Missionswiss., Münster i. W. 1921, 80—97.

[2] DELPLACE schreibt fälschlich Tongi. (L. DELPLACE, S. I., Le catholicisme au Japon, Malines 1908, I, 169.)

[3] Hondo heißt in der buddhistischen Klosteranlage in Japan der Haupttempel (MURRAY 37).

[4] Jizo, der buddhistische Nothelfer, Patron der Reisenden, Schwangeren und Kinder. Er wird dargestellt als kahlgeschorener Bonze mit gütigem Antlitz, einen Juwel in der einen, einen

wenn er will, sie mit einem Dreizack aus der Hölle zieht und zum Paradies Amidas[1] führt. Die Bonzen flüchteten das Standbild nach Obermiaco, wo es beim Brand wenige Tage darauf mitverbrannte..., während dessen Tempel hier in Untermiaco ohne Gefahr stehen blieb. (Cartas 347; HB, Ep. Jap. 1571—1575, 131.)

4. Nordwesten.

a) Kitano-Tenjin-Tempel.

Ein Shinto-Tempel, genannt Kitano-jinja, wurde 836 hier erbaut, in dem Sugawara Michizane (845—903), ein treuer Vorkämpfer der Mikadoherrschaft gegenüber den mächtigen Fujiwara Shoguns, seit 959 unter dem Namen Temman-tengu, Kitano-tenjin oder einfach Tenjin sama verehrt wird. Durch den shintoistischen steinernen Torbogen *(torii)* und das zweistöckige Torhaus, „die Pforte der drei Leuchten" (Sonne, Mond und Sterne), gelangt man in einen von Säulengängen umrahmten Hof, den nördlich der 1607 von Hideyoshi erbaute Tempel abschließt. Dahinter liegt der Jinushi no Yashiro, „Tempel des Herrn der Erde", der 836 gegründet worden sein soll, zusammen mit zahlreichen anderen Kapellen. Er wurde von Anhängern der Ryobu Shinto-Lehre erbaut, welche die alten Shinto-Götter zu Offenbarungen der Buddhistengötter machte, um so beide Religionen zu einer zu verschmelzen. Die zahllosen Steinlaternen, Stein- und Metallochsen, der Ex-Voto-Laden mit seinen grotesken Figuren, die reichgeschnitzten und bemalten Torbögen, alles weist auf einen Tempel der gewöhnlichen unteren Volksschichten hin. Auch die shintoistischen 36 Schutzgeister der Dichtkunst fehlen nicht. Hideyoshi gab hier 1588 sein berühmtes Teefest, *Kitano-dai-cha-no-yu*. (Murray 301, Papinot 288, 604.)

Ob Vilela's Schilderung sich auf diesen Tempel bezieht, wagen wir nicht mit Sicherheit zu entscheiden; jedoch wüßten wir keinen Shinto-Tempel „in der Nachbarschaft" des Rokuonji-Klosters, der hier sonst in Frage kommen könnte. (Siehe „Daitokuji-Kloster".)

Vilela, 6. Oktober 1571.

Das zweite Haus, das ich sah, ist ein Tempel im selben Miaco. Es sind keine Bonzen darin, da es von einer anderen Sekte ist[2]. Es ist groß und schön. Ehe man zu ihm kommt, geht man auf einem Weg von einer halben Meile, auf beiden Seiten ganz bedeckt von Fichten, Zedern und anderen Bäumen von gewaltiger Höhe. Kommt man zu dem Ort, wo der Tempel steht, so ist man auf einem großen Platz, ganz von Fichten umgeben, zwischen denen Zedern von großer Höhe stehen.

Es ist eine sehr besuchte Wallfahrt der Heiden, denn einmal, als ich ihn sehen ging, kamen innerhalb einer halben Stunde gegen 1000 Seelen hinein und heraus und die Wege waren voll von Kommenden und Gehenden.

---

mit Metallringen versehenen Stab in der anderen Hand, auf einer Lotosblüte sitzend. Keine Statue findet man in Japan häufiger, als sein steinernes Standbild. (Murray 43, mit Bild.)

[1] Amida, der zumal von der Jodo-Sekte verehrte japanische Erlöser, der oberste Buddha des „Paradieses im Reinen Land des Westens". (Murray 39, mit Bild.)

[2] Also ein Shinto-Tempel.

Ich trat ein, sein Inneres zu sehen. Ich sah einen ganz schwarzen, dunkeln und sehr alten Altar mit Stufen, ähnlich wie bei uns, wenn wir das heilige Sakrament einschließen. Er hatte viele brennende Kerzen.

Außerhalb dieses Altars waren 12 sehr große, brennende Lampen an den Wänden. Sie hatten viele Bildnisse von Personen aus alter Zeit aufgestellt, teils gemalt, teils Statuen.

Innen war viel Volk und da die Hitze groß war, ging ich hinaus. Auf den Veranden befanden sich einige Bonzen[1], die für Almosen ihrer Zuhörer diesen Geschichten aus alten Zeiten vorsangen[2], andere, die an Rosenkränzen beteten, um etwas mit ihrer Andacht zu gewinnen, andere die aus Büchern beteten und dabei herumgingen, damit die Ankommenden sie sähen und sie mit Almosen unterstützten. (Cartas 321 v.)

Frois, 28. Dezember 1596.

In Quitanotonsin [Quitano Tonjin, HB = Kitano Tenjin][3] stürzte vor dem Palast des Dairi der große Tempel der 20 Tatamis ein, in dem 80 Menschen schliefen. (HAYUS 361; HB, Annuae Jap. 1593—1596, 231.)

b) Rokuonji-Kloster (Kinkakuji).

1397, drei Jahre nach Niederlegung seiner Regierung, zog sich der Ex-Shogun Ashikaga Yoshimitsu zum Hügel Kita-yama bei Miyako zurück und baute sich einen Palast, dem er den berühmten „Goldenen Pavillon" *(Kin-kaku)* beifügte. Hier lebte er als Buddhistenmönch, aber ohne die Zügel der Regierung ganz aus der Hand zu lassen. Nach seinem Tod (1408) erhielt er den Namen Rokuon-in-dono und sein Palast wurde zum Rokuon-ji, dem Rokuon-Tempel, umgewandelt und den Bonzen der Zen-shu übergeben. Alle Palastgebäude sind heute verschwunden, nur der Pavillon steht noch[4] am Rand des karpfenreichen, von Fichten umrahmten Sees, den fichtenbewachsene Inselchen zieren. In dessen unterem Raum ist ein sitzendes Bildnis Yoshimitsus in Priestertracht, im zweiten Stock eine kleine Kwannon-Figur[5] in einer künstlichen Felsenhöhle mit den „Vier Himmelskönigen" *(Shi-daitenno)*[6]. Die Deckengemälde, kaum mehr erkenntlich, sind von dem berühmten Begründer der Kano-Malerschule Kano Masanobu (1453—1490). Das Gold des einst ganz vergoldeten dritten Stockwerks ist fast völlig verschwunden. Der Pavillon galt stets als eines der schönsten Erzeugnisse japanischer Kunst jener Zeit. Im Garten zeigt man noch überall Erinnerungen an Yoshimitsu, in den Zimmern Gemälde hervorragender Künstler, sowie verschiedene Reliquien der Ashikaga Shogune und anderer hervorragender Persönlichkeiten. (MURRAY 302, PAPINOT 280, 518.)

---

[1] Die Ryobu Shinto-Lehre bewirkte, daß 1000 Jahre lang der Dienst an den meisten Shinto-Tempeln von Buddhisten-Priestern besorgt wurde, bis zur Reform, die 1868 begann. (MURRAY 35.)

[2] Das taten besonders die Yamabushis (Shugenjas) bei den Shinto-Tempeln. (Vgl. KAEMPFER II, 245.)

[3] Ist damit ein Stadtviertel oder unser Tempel gemeint? Im letzteren Fall wäre der Ausdruck „vor dem Palast des Dairi" schwer zu erklären.

[4] Bild in J. LAUTERER, Japan, Leipzig 1907[3], 339.

[5] Kwannon, Göttin der Barmherzigkeit. Verschiedene Darstellungen siehe MURRAY 45.

[6] Vgl. MURRAY 48.

Vilela, 6. Oktober 1571.

Ich ging aus diesem Tempel[1] heraus und begab mich sofort zu einem anderen in dessen Nachbarschaft. Er war sehr schön und anmutig. Es waren wenig Bonzen da und wenig Leute, da er ein wenig abseits liegt. Er heißt Riouagi [Rokuonji], das besagt in ihrer Sprache: „Tempel, in dem man die zwei Leben betrachtet".

Dieser Tempel war auf Befehl des Kaisers[2] erbaut worden, 30 Schritte lang. Er war sehr schön und rein. Der Boden war mit Ziegelsteinen belegt. Der Tempel war ganz aus Zedernholz, das Getäfel sehr hoch mit eingelegten Arbeiten aus demselben Holz, das hell glänzte. Er hatte Fenster und Türen, die genügend Helligkeit gaben, das Innere zu sehen.

In der Mitte waren Steine mit großen Holzblöcken, nach Art eines Gewölbes oder eines großen, ausgehöhlten Felsens, und darunter waren einige Götzenbilder[3].

An dem Ort vor dem Altar war eine naturgetreue Statue, mit Quartinas[4] bedeckt. Es war dies das Bild des ersten Bonzen, der dies Haus gründete [Yoshimitsu][5].

Es waren dort einige Gräber von früheren Kaisern[6] mit ihren naturgetreuen Standbildern.

Dieses Haus hatte auf einer Seite ein kleines, aber sehr reich gearbeitetes Haus mit einem sehr schönen Fenster, das auf einen großen See ging, und auf dem See waren viele Seerosen mit ihren Blüten, die über dem Wasser hervorkamen.

Um das Haus herum waren einige andere anmutige Orte, da dieser Tempel in einem großen, anmutigen Tale liegt.

Dieses Haus diente dem Kaiser zur Erholung, wenn er dorthin sich ausruhen ging.

Die Häuser der Bonzen waren einen Steinwurf weit vom Tempel, aber sehr gut geordnet und rein, mit einer Mannigfaltigkeit von vielen Rosen und Grün.

Es [das Haus des Kaisers] hatte eine sehr große Küche, zu der eine Röhre mit Wasser von einem Berg unterirdisch herabkam, die nötigen Dinge zu waschen.

Es hatte ein Bad, ein ziemlich großes Haus, sehr rein und weiß, von außen und innen getüncht, aus Brettern, wo sie in heißem Wasser badeten, und hernach gingen sie hinauf auf ein Stockwerk des Hauses, mit Fenstern auf den Teich, damit die, welche gebadet hatten, nach dem Bad sich erfrischten. Dies Stockwerk diente zum Essen und Ausruhen, und so war es rein und dafür von außen reich verziert.

Dieser Tempel hatte früher viele Einkünfte, aber jetzt weniger. (Cartas 321 v—322.)

---

[1] Kitano Tenjin.
[2] Des Shoguns Yoshimitsu.
[3] Kwannon und Shidaitenno? Siehe oben zweiter Stock.
[4] Kleine altportugiesische Münze, ein halber Real.
[5] Siehe oben. Erster Stock.
[6] Ashikaga Shogune Reliquien? Siehe oben.

c) Daitokuji und Umgebung.

Im folgenden beschreibt FROIS drei nahe beieinander gelegene Zen-Klöster, ohne deren Namen zu nennen. Das dritte können wir nicht feststellen, das erste findet sich nicht in den neueren Werken, soweit sie uns zur Verfügung stehen, wenigstens nicht unter dem Namen, womit die Missionärsbriefe es bezeichnen. Es ist das wohl mit dem heutigen Daitokuji identische Murasakikloster. Jedenfalls befindet sich dort heute eine alte Holzbüste Nobunaga's, wohl dieselbe, welche nach FROIS im Murasakikloster gelassen wurde. FROIS sagt ferner, die Murasakibonzen hätten Nobunaga's Leichenbegängnis gehalten, das Grab Nobunaga's aber ist noch heute innerhalb der Tempelumfriedung des Daitokujiklosters. Wenn FROIS schließlich das Murasakikloster das Hauptkloster der Zenshus in Miyako nennt, so fände das in dem nach japanischen Darstellungen gearbeiteten Aufsatz von H. HAAS, Die kontempl. Schulen des jap. Buddhismus (Mitt. d. deutsch. Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, X, 181—182), eine gewisse Bestätigung, indem dort das Daitokujikloster unter den zehn Hauptklöstern der Zenshus aufgezählt wird.

Der Daitoku-ji-Tempel, 1323 von Myocho *(Daitō-kokushi)* gegründet, ist der Sitz einer Unterabteilung des Rinzai-Zweiges der Zen-Sekte. Das einst prachtvolle Gebäude rechtfertigt auch heute noch einen Besuch wegen seiner stattlichen Proportionen. Eines seiner Tore verdient besondere Beachtung; es trägt den Namen Higurashi no Mon, weil man eine ganze Nacht damit zubringen könne, dessen Schnitzereien zu studieren. Das Kloster soll das reichste Japans an wertvollen *Kakemonos* (Rollbildern) sein. Die Beóbus der Kano-Schule daselbst sind aus dem 17. Jahrhundert. Die Zen-Sekte zählt heute nach K. REISCHAUER (Studies in Japanese Buddhism, New York, Mc. Millan Co., 1917, 157) 20.922 Tempel und war zu Xaver's Zeit die herrschende Sekte Japans. (MURRAY 302, PAPINOT 69.)

Frois, 27. April 1565.

Da es noch früh war und die Christen uns drängten, weiterzugehen, so führten sie uns, obwohl schon müde, ihren Wünschen zu entsprechen, von da [dem Palast des Statthalters] über eine halbe Meile weiter, und die Tempel, die wir unterwegs sahen, liegen lassend, kamen wir schließlich zu einem sehr großen Gehölz, das 50 Klöster enthält, und jedes wird mindestens so groß sein, wie der Umfang des Goakollegs, und andere zwei- bis dreimal größer, alle von einander getrennt.

Hier wohnen die vornehmsten und angesehensten Bonzen ganz Japans, denn die Vorsteher eines jeden derselben sind entweder Söhne von Königen oder Personen von hohem Rang und Adel, und da sie einander so nahe sind, scheint es, daß jeder die anderen zu übertreffen sucht, sowohl in der Kunstfertigkeit und Vornehmheit des Hauses wie im Verkehr.

Diese Klöster sind zwar nicht geöffnet und allen zugänglich, uns taten sie sich aber auf wegen unserer Begleitung.

Die Sekte, der alle diese Klöster folgen und der fast alle Könige und Herren Japans angehören, besteht nur in der Sorge um den Leib, und was sie ferner in dieser Sekte noch erreichen durch ihre Betrachtung, ist das, daß

sie in sich gänzlich jede Regung des Gewissens ersticken und ertöten, und, in solche Freiheit versetzt, überlassen sie sich jeder Art von Lastern und Sünden, wozu die verderbte Natur sich hinneigt und der Teufel sie verführt.

Wir sahen indes nicht mehr als drei dieser Klöster und auch die gleichsam nur im Vorübergehen, denn in jedem derselben gäbe es genug zu sehen für viele Tage.

Das erste, das wir sahen, ist jetzt dafür bestimmt, daß ein Sohn des Königs von Bungo dort Oberer werde, da er hierfür eine große Summe Geldes gab. Obwohl dieses so anmutig ist, als man sagen kann, so reicht es doch nicht an das zweite und dritte[1].

Im zweiten [Kloster], das wir betraten, ist ein sehr schönes Tor mit prächtigem Holzschnitzwerk, aber in einer von der unserer Tore ganz verschiedenen Form [Higurashi no Mon]. Durch dieses kamen wir sofort in einen Korridor, ganz mit schwarzen, viereckigen Steinen belegt, mit Wänden auf beiden Seiten, glatter und weißer als das feinste, geglättetste venezianische Papier. Diesem Korridor entlang läuft ein Garten, den man sieht, nachdem man die Veranda betreten hat. Derselbe enthält nichts anderes als eine Art künstlicher Hügel aus hierfür ausgesuchten, von weither gebrachten Steinen. Auf denselben sind viele Arten kleiner Bäumchen und Wege und Brücken, eineinhalb Spannen breit, auf denen man zu ihnen [den Hügeln] geht. Der Boden ist an einigen Stellen von einer Art groben und ganz weißen Sandes, an anderen von kleinen schwarzen Steinen. Zwischen letzteren steigen größere Steinblöcke auf, eineinhalb Ellen *(covado e meo)* hoch, und vom Fuß derselben tausenderlei Zier von Rosen und Blumen, so vermischt und der Jahreszeit angepaßt, daß das ganze Jahr, entweder die einen oder die anderen stets grün und am Blühen sind.

Und da ich mich nicht genügend aussprechen kann über das Viele, das von jedem Garten und Haus dieser Klöster zu sagen wäre, so genüge es zu wissen, teuerste Brüder, daß sie [die Bonzen] dies allein für ihr Glück und ihre Seligkeit in diesem Leben haben, und daß nach meiner Ansicht, nach dem zu schließen, was P. Gaspar Vilela und Bruder Luis Dalmeida und mir

[1] Dieses Kloster wird an fünf weiteren Stellen erwähnt: *a)* „Es kamen fünf Bonzen von denen, die sich Murasaqui nennen, zu uns, die gewissen von ihnen selbst verfertigten Betrachtungen obliegen." (Lourenzo, 2. Juni 1560, HB, Ep. Jap. 1548—1562, 115.) *b)* „Ferner gibt es zwei Sekten, die sie Jenxu und Muraçáqui nennen. Diese sind sehr Betrachtungen ergeben." (Gago, 10. Dezember 1562, Cartas 99 v.) *c)* „Am 16. April erlag Vatadono [Wada Koremasa] seinen Wunden in der zwei bis drei Meilen von Miaco entfernten Festung Fuximi [Fushimi]. Fünf choros [*shōrōs*, Vorsteher] von Murazâqui kamen, ihm das Leichenbegängnis zu halten, außer anderen ... Seine [Wada's] Mutter, die das Begräbnis aufs prunkvollste abhalten ließ, gab den Bonzen ein goldenes Schwert und einen goldenen Dolch ihres Sohnes im Werte von 300 Taels und ein anderes Geschenk aus Gold und sein Pferd ..." (Frois, 20. April 1573, Cartas 342.) *d)* „Der König von Bungo [Otomo Yoshishige] ließ in Miaco im dortigen Hauptkloster der Jenxus, Muraçaqui, ein vornehmes Gebäude aufführen und gab große Einkünfte." (Frois, 16. Oktober 1578, Cartas 418 v.) *e)* „Faxiba [Hashiba = Hideyoshi) beschloß, als er nach Meaco zurückkam, dem Nobunaga ein hochfeierliches Leichenbegängnis zu halten, wozu er den Bonzen des Murasaqui-Klosters, eine Viertelmeile außerhalb der Stadt gelegen, 10.000 Cruzados gab ... In dem Kloster wurde ein Bildnis Nobunaga's gelassen, das ihm sehr ähnlich war." (Frois, 20. Jänner 1584, Cartas II, 99.)

passierte, als wir plötzlich die Anmut, Kunstvollendung und Sauberkeit jener Häuser sahen, niemand sie das erstemal sehen kann, der nicht von Bewunderung hingerissen würde.

Das Haus, worin sie aus ihren Büchern beten, und andere Zimmer daneben bieten soviel zum Sehen. Nur eines will ich nennen: sie sind von einer bei uns unbekannten Holzart, so fein, daß all unser Tapetenschmuck aus Seide und Brokat uns nur eine armselige Nachahmung im Vergleich hiezu zu sein schien.

Im dritten Kloster gab es viel zu sehen. Der Tempel jedoch, im Geviert wie etwa die Kollegskirche in Goa[1], war ganz geschlossen und viel Leute darin am Betrachten[2]; darum konnten wir nichts Weiteres sehen als die Veranda des Tempels und Gartens, aber hier allein schon war sicher nicht weniger zu sehen und zu beschreiben als in allem, was ich zuvor sagte. Und da wir Fremde waren und von den Christen zahlreich begleitet waren, kamen viele Bonzen zu uns heraus, uns zu sehen, und sie frugen, ob wir die Götter[3] wären, die gekommen seien, die neue Sekte in Miaco zu predigen und Jünger zu sammeln; so nennen sie nämlich uns und die Christen.

An einem Tor eines dieses Klöster kamen auch sechs bis sieben Knaben in ihren, in vielen Farben prangenden, seidenen Gewändern heraus, uns zu sehen. Es sind dies alles Söhne von Vornehmen, die hier erzogen werden, um Bonzen zu werden und für hohe Würden unter denselben.

[Diese Knaben mißbrauchen sie zur Sodomie . . . dies Laster ist so gewöhnlich, daß nicht nur die Bonzen, sondern auch das Volk es für eine heilige Sache hält, nicht Frauen, sondern Knaben zur Unsittlichkeit zu gebrauchen. Und je mehr solcher Knaben ein solcher Bonze vor sich oder bei sich hat, wenn er durch die Straßen geht, für um so reiner im Gewissen und in der Keuschheit hält man ihn. HB.] (Cartas 182v—183v; HB, Ep. Jap. 1563—1565, 225.)

5. Nordosten.

a) Gion-Tempel und Chion-in-Kloster.

Der Gion no Yashiro-Tempel, auch Yasaka no Yashiro und Kanshin-in genannt, liegt in dem Gionviertel im Osten Miyakos, dessen Kirschbäume zur Zeit der Blüte oft Tausende von Besuchern anziehen. Es ist der volkstümlichste Tempel der Stadt. 656 von einem koreanischen Gesandten zu Ehren des aus der Nase Izanagis geborenen shintoistischen ochsenköpfigen Mond- und Meergottes *Susano-ō*[4], hieß das Heiligtum zuerst Yasaka jinja. Mit dem Sieg der *Ryōbu-*

[1] Kirche des alten St. Paulskollegs im Osten von Goa.

[2] *Zen-shū*, die Sekte der Betrachtenden. Die Hauptübung ihrer Anhänger besteht darin, durch Weltbetrachtung *(Zazen)* zur Erkenntnis des Gesetzes und der Natur Buddhas, zur Buddhaschaft, zu gelangen, das japanische Yoga. Vgl. H. HAAS, Die Kontemplationspraxis der buddhistischen *Zen-shū* in Japan. (Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft 1914, 193—206.)

[3] Auch heute noch kann man Japaner sagen hören, die seeleneifrigen Glaubensboten seien keine Menschen, sondern Götter, Kamis. Vgl. Les Missions catholiques, Lyon 1920, 174.

[4] Sein Bild gibt KAEMPFER II, 315. Über sein an Abenteuern und Streichen reiches Leben siehe K. FLORENZ, Die historischen Quellen der Shinto-Religion, Göttingen 1919, 28 ff., 131 ff. Er heißt auch *Gozu-tennō*, der Kaiser mit dem Ochsenkopf. Seine Tempel heißen im reinen Shintoismus Yasaka, im Ryobu Shinto Gion.

shintō-Bewegung erstand daneben ein Buddhistentempel zu Ehren Yakushi-Nyorai's, eines der fünf Götter der Weisheit, und Kwannon's, dessen Name Gion[1] auch auf den älteren Shinto-Tempel überging. Später dem Kofuku-ji und Enryaku-ji-Kloster unterstellt, wurde Gion bei der Restauration des Shintoismus 1858 wieder ein reines Shinto-Heiligtum. Obwohl weitberühmt und viel besucht, macht der Bau einen verwahrlosten Eindruck. Der Haupttempel, Honden, mit einer dicken Rindenschicht belegt, ist 69 Fuß lang und 57 breit. Das schon von VILELA 1559 beschriebene Tempelfest[2] findet alljährlich am 15. Juni statt. (MURRAY 318, PAPINOT 118.)

Nordöstlich vom Gion-Tempel liegt auf einem Hügel in festungsartiger Lage das Hauptkloster der weitverbreiteten Jodo-Sekte, die nach der letzten Zählung 8371 Tempel besaß. (REISCHAUER 157[3].) Der Begründer der Sekte, Genku, auch Enko Daishi und Honen Shonin genannt, ist auch der Erbauer des Klosters. 1133 geboren, wurde er 1147 von seinem Lehrer in die Bonzenschulen von *Hiei-zan* geschickt, dort noch im selben Jahre zum Bonzen geweiht und bestimmt, die Oberleitung der Tendai-Sekte zu übernehmen. Statt dessen erfand er seine neue Erlösungslehre, den „Weg zum Reinen Land" *(Jōdo)*, dem Himmel Amidas, den nur das vertrauensvolle Gebet zu Amida erschließe. Den Seinen ein Vorbild zu geben, soll er darum auch den Namen Amidas, d. h. die Gebetsformel seiner Sekte: *Namu Amida Butsu* (Ich bete dich an, Buddha Amida), 60.000 mal täglich wiederholt haben. 1206 vertrieben, kehrte Genku 1210 nach Miyako zurück und baute dort im folgenden Jahre den Chion-in-Tempel, wo er auch 1212 verschied.

Die Klostergebäude, zweimal im 15. und ein drittesmal zu Beginn des 16. Jahrhunderts durch Feuer zerstört, wurden 1603 von Ieyasu wieder errichtet, brannten 1633 wieder nieder mit Ausnahme des zweistöckigen Eingangstors, der Bücherei und des *Seishi-dō*, und wurde durch den Shogun Iemitsu 1639 wieder neu aufgebaut.

Eine breite Straße, mit Kirschbäumen auf beiden Seiten, führt zum 80 Fuß hohen, mächtigen zweistöckigen Haupteingang, von dessen Galerie aus man zwischen den Gipfeln der Fichten hindurch einen entzückenden Blick auf die Stadt im Westen, das *Hiei-zan*-Gebirge im Norden und die dicht bewaldeten Hügel von Higashi yama im Süden genießt. Auf einer Doppeltreppe, die eine steil, die andere gemächlicher, gelangt man vom Torhaus zum höher gelegenen großen Hof, dessen Hintergrund die Front des Haupttempels *(Hondō)* abschließt. Rechts zwischen den Bäumen steht der 1618 vollendete Glockenturm mit der 1633 gegossenen großen Glocke. Der *Hondō* ist 167 Fuß lang, 138 breit und $94^1/_2$ Fuß hoch, nach dem Higashi Hongwanji der größte Tempel Miyakos, und ist Genku, dem Stifter, geweiht, dessen Riesenstandbild er enthält. Zu seiner Rechten ist ein Altar mit Gedächtnistafeln Ieyasu's, seiner Mutter und Hidetada's, zu seiner Linken ein Altar mit Amida. Östlich vom

---

[1] Gion ist der japanische Name für *Jētavana Vihāra*, der Wohnort, den Anathapindaka Buddha schenkte. (MURRAY 318.)

[2] Eine Beschreibung des Gionfestes einst und jetzt gibt kurz auch DE LA MAZELIÈRE, Le Japon, Paris 1907, II, 350.

[3] Anhänger 1909 etwa 2,586.000. (PAPINOT 233.)

Haupttempel ist die Bücherei mit einer Fülle von Handschriften und einer vollständigen Ausgabe des umfangreichen buddhistischen Kanons, ein seltener Schatz. In der Nähe ist der mit Gemälden aus der Kano-Schule geschmückte Palast Iemitsu's und etwas weiter entfernt der 879 von Kaiser Seiwa erbaute Awata-Palast, von dem aber nur spätere Neubauten erhalten blieben, die 1893 größtenteils verbrannten. (MURRAY 318—320, PAPINOT 57, 116.)

Frois, 27. April 1565.

Am nächsten Tag, dem letzten Tag der Osteroktav, gingen wir von hier [der Wohnung der Patres in Miyako] mit vielen Christen aus, und als wir aus der Stadt herauskamen und eine Straße zu gehen begannen, die eben ist wie die flache Hand und zu einem Bonzenkloster [Chion-in] führt — sie mag dreimal so breit sein wie die Rua Noua von Lissabon und zehnmal so lang — sahen wir eine große Menge Menschen kommen, Männer und Frauen, alle betend mit den Rosenkränzen in den Händen ... Sie kamen aus jenem Kloster von der Predigt ... gegen 5000, sagten uns die Christen, und jährlich pflegten sie in dieser Zeit 100 Tage nacheinander Predigten zu haben, alle von einem Prediger und am Schluß dieser 100 Tage gewähre man den Zuhörern eine große Zahl Ablässe.

[1. Gion.]

Von da gingen wir zu einem anderen, unglaublich viel von Pilgern besuchten Tempel, die von verschiedenen Reichen kommen, hier in Miaco ihre Ablässe zu gewinnen. [Nach dem Gebet gehen sie den Rosenkranz betend in Prozession um den Tempel herum und werfen sich dann davor auf die Knie mit dem Gesicht auf der Erde ... das Götzenbild heißt Guivao HB.] In allen Reichen Japans feiert man alljährlich dessen Fest [wie eine Art Fronleichnamstag HB] mit allerlei Zierat und Mummereien, und sie ahmen die Handwerker [Beamten?] jenes Landes nach und stellen alte Erinnerungen und Dinge jenes Götzen dar.

[2. Chion-in.]

Von da gingen wir auf einer anderen Straße mit sehr schönen Fichtenbäumen und da sahen wir die Leute zu einem gewissen Kloster gehen, wohin auch wir gingen, in dem gerade eine Predigt sein sollte.

Als wir zum Fuß desselben gekommen waren, es liegt nämlich auf einer Anhöhe, warteten wir lange Zeit ... Vor der Predigt lag jenes ganze Auditorium eine Stunde lang auf den Knien, die Rosenkränze[1] und Hände mit der größten äußeren Andacht erhoben, und beim Klang einer kleinen Glocke, die sie ihnen läuten, sagten sie mit lauter, tief ergriffener Stimme und einige mit vielen Tränen, ohne jede Unterbrechung: „Namu Amida but", und diese Worte sind für sie so süß, daß sie dieselben auf den Straßen und in den Häusern, beim Kaufen und Verkaufen stets mit vielerlei Singsang *(cantares)* hersagen, und fast alle, die um ein Almosen betteln, bitten darum mit diesen Worten, die nichts anderes sind als eine Anrufung des Namens ihres Gottes Amida, daß er sie rette. Und die Gelehrten sagen in ihren Predigten ans Volk: „Ichinem midabút sucumet murió zay" [Ichinem Amidabut çuqumet

[1] Abbildung eines *Jōdo-shū*-Rosenkranzes siehe KAEMPFER III, Schluß, auf Karte Japans.

murioo zay, HB] d. h. „Jeder, der von Herzen den Namen Amidas anruft, wird ohne Zweifel gerettet."

Als durch ein dreifaches Zeichen mit einer anderen, sehr großen Glocke das Volk zum Stillschweigen aufgefordert worden war, merkten wir, daß der Prediger [in den Tempel] eingetreten sei und gingen hinauf zum Kloster, das bis zu den Toren und Verandas voll von Männern und Frauen war, gegen 2000 Personen. Auf den Stufen des Altars saßen viele Bonzen... Der Prediger saß auf einem hohen Stuhl, um von allen gesehen werden zu können, mit einem kleinen Tisch vor sich und darauf ein Buch. Er trug lange seidene Kleider, das untere weiß, das darüber rot, mit einem goldenen Fächer in der Hand... Worauf seine Predigt hinauslief, war das, daß er die Umstehenden zu überzeugen suchte, in keiner Lage dieses Lebens sollten sie aufhören, den heiligen Namen Amidas zu verehren und große Hochachtung und Ehrfurcht davor zu haben, denn darin hätten sie das Heil sicher, und keiner Sekte sollten sie folgen als dieser, da sie die Quelle sei, aus der alle Religionen geflossen seien. (Cartas 183v—184v; HB, Ep. Jap. 1563—1565, 225.)

Frois, 27. Mai 1573.

Am Himmelfahrtstag ... kam Nobunaga bis auf eine Viertelmeile an diese Stadt [Miyako] heran mit nur 5000 bis 6000 Mann. Er schlug sein Quartier auf dem Figaxi-[Higashi-]Gebirge in einem Kloster namens Chiuonim [Chion-in] auf; sein Heer stellte er auf dem großen Gelände von Guinon [Gion] auf. (Cartas 343v.)

b) Kiyomizu-Kloster.

Kiyomizu, auch Kiyomizu-dera genannt, ist ein uraltes Kwannon-Heiligtum, das der Bonze Enchin 780 mit Unterstützung des Kriegsmannes Sakanoe Tamuramaro erbaute. In der Klosterschule werden die Lehren sowohl der Hosso- als auch der Shingon-Sekte vorgetragen[1], die beide, Shintoismus und Buddhismus, weitherzig vereinen, wobei die Hosso-shus mehr die Mahayana-, die Shingon-shus mehr die Ryobu-Shinto-Richtung vertreten.

Eine steile Straße führt heute zwischen Buden mit irdenen Figuren hindurch zu dem noch in die Ashikaga-Zeit (1338—1573) zurückreichenden zweistöckigen Torhaus mit den beiden schreckenerregenden riesigen Torwächtern *(Ni-ōs)*[2], zu dem man auf einer Reihe von Stufen hinaufsteigt. Noch höher liegt ein zweites Tor und dahinter steigt die dreistöckige Pagode und der Haupttempel auf, der auf einem weit ausladenden Unterbau von sechs hohen, aus starkem Balkenwerk gezimmerten Stockwerken frei über einem gähnenden Abgrund schwebt und gleichsam nur mit einer Kante auf dem Felsen ruht. Der schwere Tempelbau, dessen rohbehauene niedrige Balken unter dem Gewicht des gewaltigen Daches zusammenzubrechen scheinen, bietet einen feierlichen Anblick. Die Tempelterrasse ragt bis in die Mitte der Schlucht, aus der ein Wald von riesigen Fichten und prächtigen Kirschbäumen mit seinen Wipfeln bis zum Geländer heraufreicht, im Frühjahr ein duftendes rot-weißes Blütenmeer. Drunten rauscht der Kamogawa und auf der gegenüberliegenden

[1] Über die Hosso- und Shingon-Sekten vgl. REISCHAUER 86, 94.

[2] Indra und Brahma. (PAPINOT 451.)

Seite der Schlucht erhebt sich das ebenfalls auf Pfeilern ruhende Heiligtum von Oku-no-in. Der Haupttempel des Kiyomizu-Klosters ist der „Elfköpfigen, tausendarmigen Kwannon“ [1] geweiht, deren sitzendes, fünf Fuß hohes Bild in einem Schrein verschlossen ist, der sich nur alle 33 Jahre öffnet. Rechts und links von ihr sind Bildnisse der „28 Begleiter“ der Göttin und zu äußerst je zwei der „vier Himmelskönige“. Der Tempel ist 190½ Fuß lang, 88½ breit und, von der Plattform aus gerechnet, 53 Fuß hoch. Beständig kommen Besucher, Tag und Nacht, und brennende Lichter werden stets in dem Heiligtum unterhalten.

Auch der gegenüberliegende Oku-no-in-Tempel ist Kwannon geweiht. In der Schlucht entspringt eine starke Quelle aus der Bergwand. Ihr Wasser ist in drei steinerne Rinnen geleitet, worin sich die Pilger vertrauensvoll baden. Von dem Vertrauen der Besucher zeugt auch die beim Haupttempel befindliche Halle mit ihren vielen Ex-Voto-Bildern. 1628 verbrannt, wurde der Kiyomizu-Tempel 1630 durch den Shogun Iemitsu wieder aufgebaut [2]. (MURRAY 315; PAPINOT 289; MAZELIÈRE I, 477; Missionsblätter von St. Ottilien 1915/1916, 177.) Abbildungen in MAZELIÈRE I, 476; Missionsblätter von St. Ottilien 1915—1916, 175, 177; KAEMPFER III, 24 (auf Stadtplan), 120.

Vilela, 6. Oktober 1571.

Es gibt ein anderes Kloster, Quiomizú [*Kiyomizu-dera*] genannt, das man eines der sieben Wunder Miacos nennen kann, da es sehr hoch ist, in die Luft gebaut; es liegt über einem sehr großen Tal. Die Dinge, die es enthält, sind sehr des Sehens wert, Gärten und Rosen verschiedener Arten, bemalte Tücher [*Kakemonos*] oder Lusthäuser. Ein Quell entspringt an dessen Fuß, das Wasser läuft durch Steinröhren und ist so stark, daß es leicht Mühlen treiben kann. Man sagt, es sei das beste Wasser in ganz Japan, und es ist stets gleich, ohne ab- oder zuzunehmen, oder im Winter oder Sommer trüb zu werden.

Der Tempel ist ein vielbesuchter Wallfahrtsort und wurde vor etwa 800 Jahren erbaut.

Der Weg, auf dem man dahin geht, ist bewachsen mit vielen Zedern und Fichten und Bäumen mit vielen Blüten, und da viele Pilger dahin gehen, so hat er [der Tempel] viele Straßen mit Frauen in Buden, die alle Arten von Speisen, wie das Land sie hat, an die verkaufen, die beständig bei diesem Tempel aus- und eingehen.

Auf dem Weg, auf dem man zu diesem Tempel geht, ist eine schon zerfallene und sehr alte Brücke. Auf dieser machte vor alters ein Jüngling namens Uxiuagadono, der Bruder des damaligen Kaisers, ein Gelübde und Pakt mit dem Teufel, damit er ihm in den Kriegen helfe. Das Gelübde besagte, er wolle ihm auf jener Brücke, über die so viele Leute gingen, 1000 Menschen erschlagen. So stellte er sich vermummt auf jene Brücke Tag

[1] Bild in MURRAY 45, Nr. 2: *Jū-ichi-men Kwannon* (Elfköpfige Kwannon); Nr. 3: *Sen-ju Kwannon* (Tausendarmige Kwannon).

[2] HAAS, Annalen des japanischen Buddhismus. (Mitt. d. deutsch. Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, XI [1908], 281 ff.)

und Nacht und erschlug bis 950 in wenig Monaten, er allein, einen nach dem anderen. Da kam eines Tages mit den Vorübergehenden auch ein tapferer und berühmter Bonze, der besiegte ihn, tötete ihn aber nicht, da jener sich ihm zu erkennen gab. Von da an gab er sein Gelübde auf.

Ich erzählte dies, eine Vorstellung von dem ständigen Zulauf der Leute zu diesem Tempel zu geben, und weil das Volk, obwohl es die Gefahr kannte, doch nicht aufhörte, dahin zu pilgern. (Cartas 322 v.)

c) Kennin-ji-Kloster.

Eines der fünf Hauptklöster (Go-zan) der Zen-Sekte in Miyako ist das Kennin-ji-Kloster, auch *Tōzan* genannt. Es gehört der Rinzaischule an, die mehr als die beiden anderen Hauptrichtungen ihrer Sekte unter Verachtung der Buchweisheit das Zazen (Selbstbetrachtung) betont, einen dem Atheismus fast gleichkommenden, idealistisch-pantheistischen Skeptizismus bekennt und stets großen Anhang unter dem Militäradel zählte. 1909 besaß der Rinzai-Zweig der *Zen-shū* 6120 Tempel, gegen 4000 Hauptbonzen und 1,818.000 Anhänger (Papinot 513). Der Bonze Eisai *(Zenkō kokushi)*, ein einstiger Schüler des *Hiei-zan*-Klosters, der den Tee nach Japan brachte, führte daselbst 1191 auch aus China die Zen-Sekte ein. 1192 baute er in Hakata (Chikuzen) das Shofuku-ji-Kloster, dasselbe, das der heil. Franz Xaver 1550 auf seiner Reise von Hirado nach Miyako besuchte (J. M. Cros, St. François de Xavier, Vie et lettres, Toulouse 1900, II, 100), und 1202 ernannte ihn der Shogun Yoriie zum ersten Vorsteher des von ihm neuerbauten Kennin-ji in Miyako. Das Klostergelände ist ausgedehnt und enthält zahlreiche Gebäudekomplexe für die Bonzen, die im Ruf hoher buddhistischer Gelehrsamkeit stehen. (Murray 314, Papinot 272, 79, 764.)

Vilela, 6. Oktober 1571.

Auf einer anderen Seite[1] ist ein anderer Tempel namens Quemneji [Kennin-ji]. Früher war es ein großes Anwesen und hatte 400 Bonzen. Es hatte viele Einkünfte. Seine Lage ist anmutig und sehr zur Erholung geeignet.

Diese [Bonzen] predigen nicht, sondern studieren nur und beten für die Wohltäter ihrer Klöster. Diese Tempel sind immer reinlich und aufs Höchste verziert wie ein Ort, den man zur leiblichen Ergötzung einrichtet. Da sind Rosen und Früchte. Einige haben viele Leute darum herumwohnen in dazu angelegten Straßen. Sie sind diesen Tempeln untertan, sie zu bedienen, sie zu fegen und was sonst nötig ist, zu tun.

Alle diese [Bonzen] haben Chor, d. h. sie kommen zusammen, zu gewissen Stunden des Tages und der Nacht ihre Tagzeiten zu beten. (Cartas 322—322 v.)

6. Südosten.

a) Sen-yūji-Tempel.

Sen-yuji liegt in einer Senkung, rings von fichtenbewachsenen Hügeln umgeben. Von dem berühmten Stifter der Shingon-Sekte und angeblichen Erfinder der Hiragana-Schrift, Kobo-Daishi († 835), gegründet, war es über

[1] Als das Kiyomizu-Kloster.

sechs Jahrhunderte lang (1244—1868) der Begräbnisplatz der Mikados. Der Hauptschatz des Tempels ist ein mächtiger Zahn, angeblich ein Zahn Buddha's, der aber in Wirklichkeit von einem Pferd oder ähnlichem Vierfüßler herzurühren scheint. Der dritte Vorsteher des Klosters, Tankai (Fujiwara Fuhito, † 720), soll ihn von China gebracht haben. Das drei Fuß hohe vergoldete Metallreliquiar hat die Form einer Pagode und stammt aus der Ashikaga-Zeit (14. bis 16. Jahrhundert). Die Legende berichtet, gleich nach Buddha's Tod habe ein Teufel Soshikki den Zahn gestohlen und sei damit entflohen, der Gott Ida Ten habe ihm die kostbare Reliquie jedoch wieder entrissen. 16 Jahrhunderte später habe der Gott den Zahn dann einem chinesischen Bonzen als Geschenk gegeben, und von diesem habe ihn Tankai erworben. (Murray 309, Papinot 557, 88.)

Vilela, 17. August 1561.

In Miaco wird ein Zahn Xaqua's in einem Kloster verehrt. Vor 50 Jahren wurde eine Regenprozession damit abgehalten. Sie war von Erfolg begleitet... Ein Kloster versprach damals, wenn es regne, wolle es dem anderen Kloster, wo der Zahn sich befindet, das Haus fegen; wenn es nicht regne, solle das andere Kloster ihm diesen Dienst erweisen. Das tun die beiden Klöster heute noch[1]. (HB, Ep. Jap. 1548—1562, 136.)

Frois, 6. März 1565.

Über zwei Steinwürfe weit von der Front dieses [*San-jū-san-gen-dō*-] Tempels entfernt ist ein zerfallener Tempel mit Gräbern der Kaiser [*Sen-Yūji*] mit Treppen von Stein... mit vier Toren, mit einer kleinen Amidafigur und einer Statue des Vo in einem Schrein, die sie mit beständigem Räucherwerk verehren[2]... (HB, Ep. Jap. 1563—1565, 221.)

b) San-jū-san-gen-dō-Tempel.

San-jū-san-gen-dō, der Tempel der 33.333 Kwannon-Bilder, wurde 1132 von Exkaiser Toba gestiftet, der 1001 Bildnisse der genannten Göttin darin aufstellen ließ. Kaiser Go-Shirakawa († 1192) fügte 1165 die gleiche Anzahl hinzu. All dies ging 1249 zugrunde. Kaiser Kameyama jedoch baute den Tempel wieder auf und füllte ihn mit 1000 vergoldeten Statuen der elfköpfigen, tausendarmigen Kwannon, jede fünf Fuß hoch, mit kleineren Standbildern auf Stirn, Händen und Heiligenschein, wodurch die Gesamtzahl von 33.333 Bildnissen erreicht wird. Obwohl auf den ersten Anblick alle gleich, sind doch alle Statuen von einander verschieden. 300 der größeren Bilder werden Kokei und Koei, 200 Kokei's Sohn, Unkei, der Rest Shichijo Daibusshi zugeschrieben. Die große sitzende Figur in der Mitte der beiden Reihen stellt ebenfalls Kwannon dar, welche ihre 28 Begleiter (Bushu) umstehen. Die Länge des Tempels beträgt 389, die Breite 57 Fuß. Früher pflegte man vor dem Tempel Bogenwettschießen abzuhalten, wobei derjenige den Preis davontrug, der die meisten Pfeile von einem Ende der auf der Westfront des Gebäudes gelegenen Veranda bis zum anderen zu schießen vermochte. 1686 soll der Sieger bei

[1] Cartas 89v lassen unsere Stelle aus.
[2] Cartas 177 lassen unsere Stelle aus.

einem solchen Wettstreit von 15.053 Pfeilen 8133 bis ans Ziel gebracht haben. Innerhalb der Tempelumfriedung befindet sich auch der Tempel mit dem Riesenstandbild Buddha's, dem Daibutsu (zuerst 1588, zuletzt 1801 errichtet), die Riesenglocke, das Shinto-Heiligtum Toyokuni no Yashiro, 1599 erbaut, später zerstört und 1873 wieder neu aufgebaut, zu Ehren Hideyoshi's, unfern davon auf einem Hügel Hideyoshi's Grab und der Mimi-zuka, ein Hügel, worin die als Siegeszeichen aus dem Koreafeldzug (1592—1598) heimgebrachten Nasen und Ohren der Koreaner begraben liegen. (MURRAY 309—311, PAPINOT 692, 372.)

Frois, 6. März 1565.

Zuerst gingen wir eine Meile vor diese Stadt, alles ebene Felder, wo ein Tempel ist, den die alten Kaiser Miacos erbauten und die gegenwärtigen stets renovierten [*San-jū-san-gen-dō*]. Er mag 130 bis 140 Klafter *(braças)*[1] lang sein. Es ist nur ein einziges Haus. In der Mitte hat es ein sehr großes Tor und ihm gegenüber ist eine Statue Amida's[2], dem der Tempel geweiht ist, sitzend nach Art eines Brahmanen, mit seinen großen durchbohrten Ohren, geschoren, von sehr großer Statur, ganz vergoldet, viel besser als man die Statuen in Flandern vergoldet. Darüber, nach Art eines Thronhimmels, hängen viele große Glocken herab an dicken Ketten, alles vergoldet.

Um diese Figur herum sind ferner 30 Statuen[3], alle aufrecht, jede von der Statur eines großen Menschen, wie [Schauspieler, HB] in einer Posse oder einem Auto, das man ihm aufführt, und alle Figuren sind außerordentlich gut proportioniert, Soldaten mit ihren Waffen in ihren Händen, tanzende Kaffern, alte Zauberweiber, viele Teufelsfiguren, der Wind als Mann mit einem großen Sack auf dem Rücken, und der, welcher im die spitzen Waffen in den Händen hält, die Donnerkeile, was andere äußerst häßliche Teufel sind[4].

Alles das ist, wie gesagt, auf einer Bühne, die dem Tor gegenüber ist.

Ferner sind da sieben bis acht Stufen von der Länge des ganzen Hauses[5], darauf stehen 1000 Statuen, jede von der Größe eines Mannes, 500 links von Amida und 500 rechts[6], alle der Reihe nach aufrecht auf jenen Stufen aufgestellt, alle einander völlig gleich, und alles sind Figuren eines Sohnes[7] Amida's, der Canon [Kwannon] hieß [das ist Weisheit und bedeutet, daß alle Weisheit von Amida kommt, HB].

Jede dieser Figuren hat 30 Arme [das bedeutet die Macht Amida's, HB][8] und 30 Hände, zwei dem Körper proportioniert und die anderen klein und

---

[1] Sollte das verschrieben sein statt Ellen?

[2] Richtiger Kwannon. Hier empfingen die Christen FROIS wohl auch bei seiner Rückkehr nach Miyako 1569 „In einem Amida-Tempel, am Weg, eine Meile bevor man die Stadt betritt". FROIS, 1. Juni 1569. (Cartas 257.) Auch SIEBOLD kam hier vorbei nach Miyako. (NIPPON I, 159.)

[3] Die 28 Bushus und wohl die üblichen zwei Gefährten Kwannons, Fudo und Aizen Myo-o.

[4] Elle que lhe tem as pontas, nas maos, os trouões, que saõ ... (Cartas 1598) Y unos demonios feyssimos, que le estan dando y poniendo las puntas del saco enlas manos. (Cartas 1595.)

[5] An den Längsseiten des Tempels.

[6] 50 und 50 (HB), fünf und fünf (EGLAUER).

[7] Kwannon gewöhnlich als Göttin, zuweilen aber auch als Gott verehrt.

[8] Kwannon hat auch den Titel *Nyo-i-rin* (Edelstein, der alle Wünsche seines Besitzers erfüllen kann), d. h. die Allmächtige.

zwei derselben umgeben sie an der Hüfte. In den Händen hat jede zwei Lanzen und auf dem Kopf eine Krone mit sieben Menschenbildnissen[1], von der Brust aufwärts, sehr klein, und dahinter ein Diadem, aus dem viele Strahlen hervorgehen. Und all diese 1000 Figuren sind vom Kopf bis zu den Füßen vergoldet mit dem feinsten Gold, so daß, wenn man die Augen durch das ganze Haus schweifen läßt, es scheint, als blende der Glanz des Goldes das Auge; die Gesichter schön und sehr gut getroffen, derart, daß, wenn dies nicht ein Tempel Amida's wäre, es eine sehr gute Ortsvorstellung[2] wäre, um die Ordnungen und Hierarchien der Engel zu betrachten.

Dieses Haus ist ein großer Wallfahrtsort, sehr besucht von Leuten, die dahin beten gehen. (Cartas 180—180v; HB, Ep. Jap. 1563—1565, 221.)

Frois, 28. Dezember 1596.

Im Tempel der 1200 vergoldeten Idole [Fotoques HB = Hotoken], der sehr groß ist und Ianzu sangue [*Sanju-Sanguem*, HB] heißt, stürzten [gegen, HB] 600 herab und zerschlugen sich [infolge des Erdbebens] gegenseitig Köpfe, Arme und Beine mit solchem Lärm, als kämpften die Furien der Hölle miteinander. Das fühlten die Bewohner Miacôs am meisten, weil jener Ort ihr Haupterholungsplatz war wegen seiner großen Pracht und des Schaugepränges des Adels von Miaco. (HAYUS 362; HB, Annuae Jap. 1593—1596, 231).

Vivero y Velasco (1609).

Schließlich ging ich auch, den Tempel zu sehen, der allen Götzen geweiht ist, die man in Japan anbetet. Dieses Gebäude ist das größte, das ich je gesehen habe. Es enthält 2600 Götterstandbilder; jedes hat sein Tabernakel, verziert mit verschiedenen Emblemen der falschen Gottheit. All diese Statuen sind aus vergoldeter Bronze; in der Tat, die Japaner zeichnen sich aus in der Kunst, die Metalle zu gießen und zu vergolden.

Dieser Tempel hat große Einkünfte; der Unterhalt muß sehr kostspielig sein. (Revue des Deux Mondes 1830, II, 19.)

De Avila Jiron, 1615.

In Miaco ist ein Tempel mit 1000 Götzen. (HB, Annuae Jap. 1549—1592, 168.)

Morejon, um 1615.

Er heißt Sonju-Sanguen. (HB, Annuae Jap. 1549—1592, 168.)

c) Tōfukuji-Kloster.

Der *Tōfukuji* (Enichizan), eines der fünf Hauptklöster (Go-zan) der *Zenshū* in Miyako, wurde von Ben-en (*Shōitsu-kokushi*), einem berühmten Bonzen der Tendai-Sekte († 1279) gegründet. Zwanzig Jahre lang wurde daran gebaut (1236—1255). Das Kloster wurde der Hauptsitz einer Unterabteilung des Rinzai-Zweiges der Zen-Sekte. Lange Zeit hatte es den schönsten Tempel

[1] Genauer zehn.

[2] Die Compositio loci, die nach der Anleitung des heil. Ignatius die Betrachtung vorbereiten soll.

Miyakos mit einer 15 Meter hohen Daibutsustatue[1], die 1881 mit dem Tempel ein Raub der Flammen wurde. Von den einst sehr umfangreichen Klostergebäuden ist nur mehr wenig übrig. Der *Tōfukuji* besitzt einige gute Holzstandbilder und eine Anzahl wundervoller Kakemonos von dem berühmten Malermönch Cho Densu (1352—1431), dem „Japanischen Fra Angelico", der in diesem Kloster lebte und starb, so Bilder der „Fünfhundert Jünger" (Gohyaku Rakan) und vor allem das 1408 fertiggestellte Riesengemälde von Buddha's Eingang ins Nirvana (Nehanzo)[2]. Andere wertvolle Biobus und Kakemonos bergen die 1889 nach dem Brande wieder aufgerichteten Räume des Klosters. (MURRAY 309, PAPINOT 656, 58.)

Frois, 6. März 1565.

Etwa eine halbe Meile von hier ist eine Art von Klöstern oder eine alte Universität, nach meiner Schätzung beim Durchgehen schien sie mir größer als Belem[3] in Lissabon mit seiner Umfassung, ich meine, dem ganzen Umfang, und fast das Ganze ist umgeben mit sehr anmutigen Wasserläufen, die im Sommer wenig Wasser haben.

Hier drinnen sind viele Tempel. In einigen derselben ist eine Statue des Teufels, hochverehrt von vielen, mir scheint ohne Vergleich viel, viel häßlicher als selbst wir ihn malen.

Auf der Höhe dieses Gebirges stehen drei sehr große Tempel, alle von Holz, so hoch oder höher als S. Francisco[4] in Goa und ungefähr von derselben Größe, alle viereckig, auf sehr dicken Holzsäulen ruhend, und unten ganz mit polierten (roçabo) Ziegeln belegt.

Im ersten dieser Tempel ist eine Statue Xaca's, mir scheint, so hoch wie vom Boden bis zum Gewölbe von S. Francisco zu Goa, ganz vergoldet, und dahinter eine Art Blatt, noch größer, worauf gegen 1500 bis 2000 Götzenstatuen angebracht sind, jede etwa eine Spanne lang und gegen 40 wie zweijährige Kinder, alles das vergoldet, und zwei oder drei Figuren, etwas kleiner als die Xaca's, je eine auf jeder Seite, auch ganz vergoldet, und außer diesen vier Statuen, jede wie fünf oder sechs Menschen, nach Art von Soldaten, zwei auf jeder Seite, aufrecht mit ihren Partisanen [Knebelspießen] in den Händen und Gesichtern von Teufeln.

Gleich daneben ist ein anderer Tempel derselben Größe, eine Universität, wo die Gelehrten graduieren. Er hat auf dem Getäfel[5] [der Decke?] eine vielfarbene Eidechse gemalt, nach Art derer, die in den Flüssen Ceylons sind, ganz von einem mächtigen Rad eingefaßt. Diese beten die Studenten als Gott der

---

[1] Daibutsu, Riesenstandbilder Buddha's als Dainichi Nyorai, eine der drei Personen der buddhistischen Trinität, die Personifikation der Weisheit und vollkommenen Reinheit. Heute finden sich solche vor allem in Nara 746, Kamakura 1252, Tokyo 1660, Kyoto 1801 und Hyogo 1891 errichtet. (PAPINOT 62.)

[2] Bild in SIEBOLD II, 89; vgl 130.

[3] Das 1499 vor Lissabon gestiftete berühmte Hieronymitenkloster.

[4] Die 1521 vollendete, 1661 durch den heute noch stehenden Neubau ersetzte Franziskanerkirche. (J. N. DA FONSECA, Historical Sketch of Goa, Bombay 1878, 223.)

[5] Techo (Cartas de Japon, Alcala 1575).

Wissenschaft[1] an und darum errichten sie ihm keinen Altar davor, noch eine Statue, sondern malen sie auf das Getäfel[2] der Tempel, damit die Studenten mit mehr Aufmerksamkeit Verstand, Geist und Augen erholen und deren Gunst erflehen.

Ferner hat dieses Haus in der Mitte einen hohen, sehr gut gearbeiteten Holztabernakel mit drei Stufen, eine vorn und zwei auf den Seiten, und darauf ist ein Sessel, oben schwarz lackiert, und davor ein Tisch, worin [in den Sessel] sich der Präsident setzt, und darüber nach Art eines Thronhimmels ringsum viele aufgehängte Standarten, und am Fuß der Stufen ein anderer, niedriger Tisch, wo der ist, der graduieren will.

Gleich folgt der dritte Tempel, höher als die beiden anderen. Er hat nichts unten als sehr dicke Holzsäulen, worauf er ruht. Eine sehr hohe Treppe führt zu ihm hinauf. Wir sahen damals nicht, was drinnen war, da das Tor mit einem Schlüssel verschlossen war.

Vor diesen drei Tempeln, die ganz nahe beieinander sind, etwa ein Steinwurf davon entfernt, ist ein anderes Haus, etwa anderthalbmal so lang wie das Noviziatshaus in Goa[3] und sehr viel breiter, mit sehr großen, aus sehr kostbarem Holz gemachten Sitzen für die Studenten.

Innerhalb dieser Umfassung gibt es noch viele andere Tempel und sehenswerte Dinge, da es aber schon spät war, unterließen wir es, sie zu durchwandern.

Die Reinlichkeit der Häuser der Bonzen und ihre Gärten und die Ordnung und Vornehmheit in all ihren Dingen, ist sehr der Betrachtung wert; auf der anderen Seite aber muß man sehr die Unordnung ihrer Sitten und Sünden beklagen. (Cartas 180v—181.)

Vilela, 6. Oktober 1571.

Der dritte Tempel ist einer namens Tofocoji [Tofukuji]. Innerhalb dieses Platzes sind viele andere Klöster ringsum, denn er ist groß. Das Hauptgebäude mag 100 Bonzen enthalten.

Es ist ein Tempel von großer Höhe, ganz von Pfeilern und großen Balken gemacht. Es mag 900 Jahre her sein, seit er erbaut wurde. Die Pfeiler

[1] P. H. DORÉ S. J. kommt in seinen Recherches sur les Superstitions en Chine, Le Panthéon Chinois (Variétés Sinologiques No. 39) Changhai 1914, 29—44, eingehend auf diesen Gott der Wissenschaft, bei den Chinesen Wen-tchang genannt, zu sprechen. In seiner fünften Inkarnation kam der Gott unter dem Namen *King-ché-ché* als goldener Drache zur Welt, zur Zeit der Regierung Siuen-tis (73—48 v. C.), und fraß seine Feinde auf, die ihm in seiner vierten Inkarnation das Leben genommen hatten, bis ihm das höchste Wesen zur Strafe für einen Übergriff seinen Ehrentitel „Drachen von Kiong-tchéou" nahm und ihn in eine trockene Zisterne einsperrte, so daß sich dem Gefangenen schließlich unter schrecklichen Qualen ein Wurm unter jeder seiner 84.000 Schuppen bildete, bis Buddha des Weges kam und sich seiner erbarmte. Nach seiner letzten (dreizehnten) Inkarnation starb Wen-tchang (um 1164 A. D.) und wurde in Han-yang-hien, Präfektur Heng-tcheou-fou in Hounan begraben. Nach seinem Tod stieg der Gott von Ehrentitel zu Ehrentitel, bis er schließlich, nach Doré infolge einer Verwechslung, zum Gott der Wissenschaft erhoben wurde. Wen-tchang besitzt Pagoden in allen Städten Chinas, die der Sitz einer Präfektur oder Unterpräfektur sind, aber man findet ihm geweihte Heiligtümer auch vielfach auf den Dörfern und selbst auf den Feldern. Die jungen Leute verrichten dort ihre Andacht, damit ihnen der Gott das Verständnis der chinesischen Wissenschaft verleihe.

[2] Siehe p. 167, Fußnote 5.

[3] Beim St. Paulskolleg der Gesellschaft Jesu im Osten Goas gelegen.

sind so groß, daß zwei Männer mit ausgespannten Armen sie kaum umfassen können. Das Getäfel ist bemalt und hoch, der Boden mit Ziegeln belegt. Er hat drei Götzenbilder in der Mitte; eines derselben mag 15 gute Klafter[1] hoch sein, die anderen, die es auf beiden Seiten hat, sind nicht so groß, aber es fehlt ihnen wenig; alle vergoldet von oben bis unten.

Der Boden ist mit gegen 30 Matten belegt, die den Bonzen zum Sitzen und Beten der Tagzeiten dienen. Diese Bonzen haben große Studien. Will ein Bonze den Grad eines Gelehrten nehmen, dann kommt er hierher zum Graduieren und sie halten dann also mit einander Disputationen.

Sechs Monate vorher studiert der, welcher den Grad zu nehmen hat, soviel er kann, ebenso die übrigen Bonzen. Ist er zum Tempel gekommen, so wird ein hoher Tabernakel errichtet mit einem Sessel darauf für den Defendenten, d. h. den, der graduieren will, und ringsum viele Stufen für die Gelehrten. Der Defendent kommt und hält seine Rede, der viele Gelehrte und gewöhnliche Leute beiwohnen. Dann setzt er sich auf den für ihn bestimmten Sessel, legt aber keine zu verteidigenden Thesen vor, sondern die, welche unten sind, legen ihm Schwierigkeiten vor, auf die er nach bestem Wissen und Können entsprechend seinen Studien antworten muß, und alles geht über ihre falsche Religion, über die sie ihn fragen. Die Disputation dauert einen Tag und zuweilen länger.

Alle sind dabei in ihren [Amts]kleidern mit ihren Mützen wie Lizenziaten, Doktoren usw. Was das Äußere betrifft, so kann man sich keine größere Bescheidenheit und Würde denken, stimmten nur ihre Seelen mit ihren äußeren Auftreten zusammen.

Dieser Tempel hat einen Holzturm, etwa 40 Klafter[2] hoch, sehr schön, den ich innen hinaufstieg. Ich sah in ihm viele Bücher und Altertümer, die sie dort haben. Es waren 16 Holzstatuen in natürlicher Gestalt von Schülern eines Götzen, den sie anbeten. Sie bewahren sie dort zum Andenken auf.

Sie haben viele Einkünfte. Einige Könige und Herren schicken ihre Söhne dahin, unterrichtet zu werden, und schicken den Bonzen viel Geld und Geschenke, damit sie für sie beten und für ihre Reiche.

Von ihren [anderen] Sehenswürdigkeiten *(brincos)* will ich nicht sprechen, ich käme sonst an kein Ende. (Cartas 322.)

7. Weitere Umgebung.

a) Atago-yama.

Der 2900 Fuß hohe Atago-yama liegt im Nordwesten Miyakos. Ein steiler Pfad führt an einem roten Torii (Tempeltorbogen) vorbei auf die Höhe, wo man durch ein mit dem Relief eines Ebers geschmücktes Bronze-Torii zu dem Wallfahrtstempel kommt. Das Shintoheiligtum ist der Stammesmutter Izanami und ihrem Sohn, dem Feuergott Atago *(Kagu-dzuchi)*[3], dem Patron gegen Feuersgefahr gewidmet und zählt auch heute noch zu den elf volkstümlichsten Shintoheiligtümern Japans. (Murray 325, 98. K. Florenz, Shintoismus, in:

[1] Ist hier *braças* wieder verschrieben statt *couados*? Das Bild war 15 Meter hoch.

[2] *braças* hier wie oben statt *couados*?

[3] Über *Kagu-dzuchi* vgl. K. Florenz, Die hist. Quellen der Shinto-Religion 18ff., 132ff.

HINNEBERG, Kultur der Gegenwart, Die orientalischen Religionen, Berlin 1906, 205.) Diesen Berg müssen VILELA und ORGANTINO mit ihrem „Teufelsberg" meinen. Der Sannotempel auf dem *Hiei-zan* dürfte darum ausgeschlossen sein, weil VILELA ausdrücklich beide Berge von einander trennt und erklärt, auf dem Teufelsberg sei er nie gewesen, und weil ORGANTINO den Teufelstempel noch 1577 als bestehend erwähnt, während das Sannoheiligtum 1571 von Nobunaga dem Erdboden gleichgemacht wurde. Betreffs der Zahl der einstigen Klöster erscheinen VILELA's Angaben etwas arg übertrieben.

	Teufelsberg		*Hiei-zan*	
	„Einst"	„Jetzt"	„Einst"	„Jetzt"
VILELA 1561	7000	500	3300	500
„ 1564	—	—	3000	800
„ 1571	3000	200	5000	800
FROIS 1570	—	—	—	500
„ 1571	—	—	3800	400*)

*) Alle verbrannt am 29. September 1571.

Vilela 17. August 1561.

Mit falschen Wundern hält der Teufel auch dies Volk gar sehr umstrickt. Er hat sehr große Tempel hier in Miaco und da er stolz ist, scheint er das sogar durch deren Lage anzeigen zu wollen, denn gewöhnlich sind sie auf sehr hohen Bergen erbaut, wo er in höchsteigener Person angebetet wird und sie ihn beim Namen nennen und wo er ihnen viele Male erscheint. Besonders wird er verehrt auf einem sehr hohen Gebirge, das nahe bei dieser Stadt ist, wo früher 7000 Klöster gewesen sein sollen. Jetzt aber sind nicht mehr als 500[1] davon noch übrig und unter ihnen ist ein sehr prächtiges, wo er aufs allerhöchste verehrt wird, wegen der vielen Leute, die mit ihren Almosen zu ihm zusammenströmen. Denn die Herren, die Krieg beginnen wollen, empfehlen sich ihm und machen ihm große Versprechungen an Geld, Kapellen usw.

Und siegen sie in den Kriegen, dann setzen sie ihren Stolz darein, ihre Versprechungen zu erfüllen. Und auch all das übrige gemeine Volk empfieht sich ihm und sucht bei ihm Hilfe in seinen Gefahren, Mühen und Anliegen.

All diesen erscheint der Teufel oft in ihren Träumen und redet ihnen ein, wegen ihrer Andacht zu ihm werde er sie befreien, und wegen ihrer Lauheit hierin werde es ihnen schlecht mit ihren Anliegen ergehen. Trifft dann etwas davon ein, dann sind sie überzeugt, daß dies vom Teufel kam, und darum wird er von allen sehr gefürchtet, verehrt und angebetet. (Cartas 92v—93.)

Vilela, 6. Oktober 1571.

Von Miaco nach Westen eine halbe Meile *(legoa)* entfernt ist ein Berg, dem Teufel geweiht. In alten Zeiten, so versicherten mir glaubwürdige Leute von Miaco, gab es 3000 Klöster [dort], alles von Bonzen, die dem Teufel auf jenem Berg in seiner leibhaftigen Gestalt dienten. Denn wenn auch die übrigen

[1] Andere Texte lesen statt 500 nur 5. (HB, Ep. Jap. 1548—1562, 136 Abschrift. Epistolae Japanicae, Lovanii 1569, I, 254.) EGLAUER vorsichtig „einsmal sieben tausend . . ., itzt aber weit weniger." (I, 252.)

Tempel dem Teufel geweiht sind, so haben sie doch einige Männer aus alten Zeiten, die sie ähnlich wie einst die Römer für Götter halten [Kamis]. Aber dort ist er in seiner eigenen Gestalt und so nennen sie ihn auch, und weil er der Teufel ist, verehren sie ihn.

Jetzt mag er 200 Klöster haben, mit der Zeit zerfielen sie [die anderen]. Ich sah sie nicht, aber sie müssen sehr glänzend sein wegen der vielen Einkünfte, die sie einst hatten und noch haben.

Es ist zum Staunen, wieviel diese Tempel von Pilgern besucht werden. Der Grund dafür ist der Glaube der Japaner, der Teufel habe Gewalt über die Dinge dieser Welt und könne Reichtümer und Ergötzungen und Siege in ihren Kriegen geben, und da diese Leute nach diesen drei Dingen verlangen, so geben und versprechen sie dem Teufel große Geschenke: Schwerter, Dolche, reiche Fächer, die bei ihnen hohen Wert haben, reich mit Gold verziert, geschirrte Pferde, Gold, Silber, Ländereien, Renten usw. Der König oder Herr, der ihm ein Gelübde macht, tut es, einen Sieg über den Feind zu erringen, und die Gegenpartei gleichfalls zum selben Zweck. Vor Beginn einer Schlacht seine Gunst zu sichern, schicken sie ihm große Geschenke, und nach Beendigung des Krieges schicken sie ihm ohne Fehl, was sie versprachen, ob sie siegten oder erlagen, und das, um ihn bei einer zweiten Bitte auf ihrer Seite zu haben. Sie weihen ihm die Einkünfte der Länder, die sie besiegten, und darum sind diese Tempel reich.

Die Bonzen, die hier sind, kennen wenig Widerstand bei der Erfüllung alles dessen, was der Teufel ihnen zu ihrer Wollust eingibt, dem Herrn zu gefallen, dem sie dienen.

Hier auf diesem Berg erscheinen des Nachts schreckhafte Dinge, wie Feuer[1], Felsen, monströse Bilder, alles vom Herrn des Klosters, welcher der Teufel ist, und das zum größeren Schrecken derer, die ihm gehorchen.

Dieser Berg ist sehr rauh zum Besteigen, ein schlechter Weg über viel Gestrüpp und mit großen Bäumen.

Die meisten der Bonzen hier sind so blind, daß sie trotz alles dessen, was sie sehen, dennoch glauben, es gebe weiter nichts als Leben und Sterben, keine Seele, Hölle noch Paradies, und so leben sie wie Tiere in ihren Sünden. (Cartas 323—323v.)

Organtino, 21. September 1577.

Nahe bei Miaco, drei Meilen entfernt, ist auf einem hohen Berg ein Tempel, hauptsächlich dem Teufel geweiht, den die Japaner sehr verehren und anbeten, nur um ihren Feinden übel zu tun und sich zu rächen. Wenn ich von Miaco nach anderen Gegenden herausgehe, spreche ich stets mit den mich begleitenden Christen darüber, wir müssten auf jeden Fall ihn zerstören und an seine Stelle den Erzengel St. Michael tun mit einem mächtigen Kreuz, das man von Miaco sehen und verehren könne.

---

[1] Vilela übersetzt Hie-no-yama (Kalter Berg?) mit „Hügel des Feuers" (1. September 1559). Sollten sich seine übertriebenen Zahlenangaben betreffs früherer Klöster auf dem Atago-yama durch Verwechslung des Hügels des Feuergottes (Atago-yama) mit dem „Hügel des Feuers" (Hie-no-yama) erklären?

Die Bonzen, welche die Sorge für jenen Tempel dieses Teufels haben, gingen zu Nobunaga und ließen ihn bitten, er möge uns verbieten, daß wir sie von jenem Berg verjagten. (Cartas 398.)

Frois, 13. Februar 1583.

Und als er [Nobunaga] durch Meaco zog, besuchte er zum Zeichen der Dankbarkeit für den erfochtenen Sieg[1] ein anderes Götzenbild, Atanghu [Atago] mit Namen, drei Meilen außer der Stadt und brachte unter anderem ein Opfergeschenk von 2500 Kronen im Werte, nebstbei daß er noch anderen Aberglauben trieb, worunter war, daß er sich ganz auszog und in dieser Kälte mit Schnee wusch[2], für welchen teuflischen Andachtsdienst er aber bald seinen Lohn empfing. (EGLAUER II, 188.)

b) Hiei-zan (Hie-no-yama) und Miidera.

Auf dem 830 Meter hohen Hiei-zan-Gebirge im Nordosten Miyakos baute der Bonze Saicho *(Dengyō Daishi)*, der die Tendai-Sekte in Japan einführte, 788 das nach der damaligen Zeitperiode benannte Enryaku-ji-Kloster. Seine Sekte, die alle Richtungen des damaligen Buddhismus weitherzig umfaßte, wurde durch Miteinbeziehung des Shintoismus zur Vorläuferin des Ryobu Shinto. *Hiei-zan* wurde der Mittelpunkt des japanischen Buddhismus, wo sich Kloster an Kloster reihte mit blühenden Gelehrtenschulen, bis an die 3000, wo die letzten Lehrentscheidungen getroffen und neue Sekten approbiert oder endgültig verworfen wurden, eine Art japanisches Paris und Rom. Von hier, dem Hauptsitz der Tendai-Sekte, gingen die großen Religionsstifter Japans aus, wie Genku († 1212), Shinran-Shonin († 1268), Nichiren († 1282), die Begründer der mächtigen Jodo-, Shin- und Hokke-Sekten, und andere. Der Übermut der mächtig gewordenen Klöster, die mit ihren Klostertruppen *(sōhei)* auch in die politischen Händel des Landes eingriffen, wurde ihr Verderben. 1571 brannte Nobunaga die Klöster und Tempel nieder und ließ deren Insassen erschlagen. Nur einige wenige Tempel wurden unter den Tokugawa-Shogunen wieder aufgebaut, welche die Zahl der Klosterschulen auf 125 beschränkten. Auf dem Ostabhang des Gebirges gegen den Biwasee zu trifft man noch eine Anzahl halbverlassener Klosterbauten und unmittelbar vor dem Dorf Sakamoto sieht man einen großen Shinto-Tempel des Sanno mit einer Anzahl zum Teil winzig kleiner Kapellen, einsam, halb verödet, im Schatten mächtiger alter Bäume. (MURRAY 324, PAPINOT 152.)

Wo die südlichen Ausläufer des *Hiei-zan* sich beim Städtchen Otsu dem Biwasee nähern, liegt das Miidera-Kloster, dessen Insassen mit denen der benachbarten *Hiei-zan*-Klöster, zumal im 11. Jahrhundert, in ihrer Blütezeit, oft in blutigen Fehden lagen, da beide Klostertruppen unterhielten. Fünf- bis sechsmal wurden seine Gebäude vom Gegner eingeäschert. Das Kloster, auch Onjo-ji genannt, 858 von dem Bonzen Enchin (Chisho-Daishi), dem Stifter des Jimon-Zweiges der japanischen Tendai-Schule, gegründet, wurde durch

[1] Bei Temmoku-zan (Kai) wurde Takeda Katsuyori 1582 von Nobunaga völlig geschlagen (PAPINOT 647).

[2] Eine bei Shintoheiligtümern nicht ungewöhnliche Buße.

ihn der Hauptsitz dieser Richtung, während Enryaku-ji Hauptsitz des Sammon-Zweiges war. MURRAY führt die Gründung des Kwannon-Tempels von Miidera auf Kaiser Tenji (675) zurück. Der heutige, ärmliche Bau stammt aus dem Jahre 1690 und ist nur ein Schatten der einstigen Größe. (MURRAY 330, PAPINOT 489.)

Xaver, 5. November 1549.

Außerhalb dieser Universität von Miaco gibt es fünf andere Hauptuniversitäten. Ihre Namen sind Coya, Negru, Fieson [*Hiei-zan*], Omi, diese vier rings um Miaco, und in jeder derselben, sagen sie, seien über 3500 Studenten. (Mon. Xav. I, 597.)[1]

Vilela, 1. September 1559.

Der Weg, den mir der Gehorsam vorschreibt, ist, geradewegs zum Hauptort der Bonzen zu gehen, der Fiyênoiyama heißt [Hie-no-yama], was „Hügel des Feuers" bedeutet. Jene Gegend hat viele Bonzen und wird als das angesehen, als was man in der Christenheit die Universität von Paris betrachtet. (Cartas 69.)

Lourenço, 2. Juni 1560.

Zuerst gingen wir zum Haus des Diogo, das in einer Stadt (villa) namens Sacómotó ist. Sie liegt am Fuß eines Berges, wo viele Klöster sind und der Hauptsitz der Sekten und Gelehrten von ganz Japan ist, Fiyênoiyama genannt. Bei unserer Ankunft schickte mich Pater GASPAR VILELA zum Haus des Bonzen Dayzembo und ich gab ihm den Brief, den wir mitbrachten. (Cartas 69 v.)

Vilela, 17. August 1561.

Von Sacay abreisend, kamen wir in wenig Tagen zum Gebirge von Fiyênoiyama, das sechs Meilen vor Miaco liegt. Dieses Gebirge ist sehr groß und hat nahebei ein Reich, das ihm untertan ist. An seinem Fuß liegt ein sehr großer See, denn er wird 30 Meilen lang und sieben breit sein, und diese Größe kommt von vielen Flüssen, die in ihn fließen. Es gibt viele Fische darin. An seinem Ufer ist ein großer Ort, der auch zum Gebirge gehört.

Es ist mit vielen Klöstern bevölkert, jetzt mögen es nämlich über 500 sein, früher sollen es jedoch 3300 gewesen sein; durch die steten Kriege, die hierzuland waren, wurden sie jedoch zerstört.

Die falschen Religiosen dieser Klöster sind Bonzen verschiedener Sekten, bei denen der Stolz mehr herrscht als bei irgendeiner anderen Art von

---

[1] Im Jahre 1548 schrieb P. LANCILOTTI, S. I., in Goa nach den Mitteilungen des Japaners Hanshiro (Pauls vom heil. Glauben) einen Bericht über Japan, den Xaver anfangs 1549 nach Rom sandte. Darin ist auch die Rede von einem japanischen Athos, der aber wohl nicht der Hiei-zan, sondern der Koya-san sein dürfte. „Auf einem Berge der Insel [Japan]", so heißt es darin, „leben 5000 Mönche, die sehr reich sind und Überfluß an Dienern, guten Wohnungen und Kleidern haben. Sie beobachten die Keuschheit so, daß keine Frau noch irgendein weibliches Wesen auf eine Stunde weit sich dem Kloster nähern darf." (HB, Ep. Jap. 1548—1562, 4; H. HAAS, Geschichte des Christentums in Japan. Tokyo 1902, I, 296, 58.) FROIS gibt die Zahl der Bonzen auf Koya 1565 auf 5000—6000, 1566 auf 5000 an. (HB, Ep. Jap. 1563—1565, 105, und Cartas 210.) Über die fünf Universitäten bei Xaver vgl. meine Arbeit „Der heil. Franz Xaver in Miyako" in den Stimmen der Zeit, Freiburg i. B., Bd. 100 [1921], 442 [1].

Menschen. Die meisten Leute, die hier wohnen, sind von Natur zur Wissenschaft geneigt. (Cartas 90.)

Vilela, 13. Juli 1564.

. . . eine Universität mit vielen Gelehrten, namens Fiyenoiama, die drei Meilen von Miaco ist. Diese Universität besteht aus vielen Klöstern, einst hatte sie 3000, jetzt mag sie 800 zählen, und alle Bonzen in denselben sind Gelehrte in ihrer Sekte . . . Auf dem Landweg [von Sakai] brauchte ich zwei Tage [nach Fiyenoiama]. (Cartas 140v.)

Frois, 1. Juni 1569.

Ich bat ihn [Nobunaga], er möge befehlen, daß die berühmtesten und vornehmsten Gelehrten der Universität Fiyenoyama, die Xaca verehren, und einige Doktoren des Klosters der Jenxus und andere Bonzen von den hiesigen, die sehr bewandert wären in den Wissenschaften des Reiches Bandou [Ashikaga in Shimotsuke] kämen, damit wir vor seiner Hoheit über die Religion des Schöpfers der Welt mit ihren Sekten disputierten. (Cartas 261v.)

Frois, 1. Dezember 1570.

Nobunaga zog [von Miyako] nach dem vier Meilen entfernten Ort Sacamoto, wenig kleiner als Cochin, den er sofort verbrannte, sie [die zwei feindlichen Könige] zu erwarten. Die Feinde zählten 60.000 Mann. In sehr reiche und vergoldete Rüstungen gekleidet, zogen sie auf ein sehr hohes Gebirge, auf dem die Universitäten von Fienoyama sind, die 500 Klöster umfassen. Dort lagern ihre Truppen schon über einen Monat . . . Die Feinde haben schon viele Orte rings um Miaco verbrannt. (Cartas 289.)

Vilela, 6. Oktober 1571.

Von Miaco vier Meilen *(legoas)* nach Westen ist ein ziemlich hohes Gebirge, viele Meilen lang, anmutig durch die vielen und verschiedenen Bäume von großer Höhe, die dort wachsen. Das ist der Mittelpunkt *(cabeça)*, woher alle Sekten Japans kommen [*Hiei-zan*]. In alter Zeit sollen dort 5000 Klöster gewesen sein, jetzt mögen es 800 sein, sehr des Sehens wert.

Hier war ich, als ich das erstemal nach Miaco ging, ihnen zu erklären, was ich zu predigen beabsichtigte, wie ich es auch wirklich tat, nämlich das Gegenteil von dem, was diese Bonzen und Gelehrten zu lehren pflegten.

Was mir dort passierte, erwähne ich nicht, da ich das schon berührte in einem anderen an euch geschriebenen Brief, der, wie ich hier [in Goa] von Frei Bras VILELA sicher erfuhr, euch übergeben wurde.

Diese Klöster haben ein Königreich [Omi] als Einkommen, außer vielen anderen Gebieten, die sie hatten. Aber der Krieg nahm ihnen viele Einkünfte, denn die Eroberer der Länder, wo diese Tempel Einkünfte hatten, nahmen sie ihnen und wollten sie ihnen nicht mehr geben, und so blieb ihnen nur ein Königreich, das ihnen zu Füßen liegt.

Dieses Reich ist groß und fruchtbar mit viel Reis, Fleisch, Pferden, Hölz und viel Handel, da es mit vielen Flüssen und Quellen bewässert ist, was das Land fruchtbar macht.

Von den Klöstern dieses Gebirges sah ich einige, bei denen es wahrhaftig schien, sie seien nicht aus Holz gemacht, sondern aus einem kostbareren Stoff, denn die Art ihrer Bearbeitung war wirklich sehenswert. Von außen sind sie nicht so glänzend, wegen des Regens, Schneegestöbers und Windes, die beständig gegen sie schlagen, wegen der Höhe des Gebirges, aber im Innern scheint es, in Holzarbeit kann man nichts Besseres bauen. Sie sind mit allerlei sehr trefflichen Spielereien *(brinquinhos)* bemalt, auf den Gemälden [*biobus*], die sie als Wände haben, auf den Türen, Verandas, Dächern und dem Getäfel der Tempel. Sie sind mit so feinen [Text *fixas* statt *finas?*] Matten versehen, wie oben erwähnt, daß auch, wenn er nicht mehr als Lager hätte, ein König oder hoher Herr ohne Beschämung auf ihnen schlafen oder ausruhen könnte, wie auf seinen Teppichen.

Sie gehen nicht in Schuhen wegen der großen Sauberkeit des Hauses. Für die Kälte haben sie in der Mitte des Hauses mit der Hand ausgeschnitten, einen Ort, drei Spannen im Geviert und gleichmäßig. Dort macht man eine Höhlung und stellt da ein Holzgefäß hinein, das so tief unter die Erde reicht wie die Grube, d. h. etwa zwei Fuß tief. Dieses Gefäß hat die Form eines Scheffels (*alqueire* = 13 Litermaß), womit man Weizen mißt; innen ist es mit einem sehr reinen und festen Kitt verkittet, und sie setzen es, wie gesagt, soin das Loch, daß es oben mit den Matten in gleiche Höhe kommt, und oben machen sie aus Holz sehr fein polierte und geglättete Ränder, die sie in das Gefäß einfügen, welches so gesetzt ist, daß es sich den Matten so anpaßt, daß alles als eine einzige Fläche erscheint, ohne Erhöhung oder Einsenkung. Da hinein tun sie eine Art schneeweißer und reiner Asche, die täglich gesiebt wird, und dort verbrennt man die sehr schöne und große Kohle, die für diese Gefäße bereitet wird. Mit dieser Art Feuer ist das ganze Haus warm, ohne daß man Rauch darin hat.

Und wenn sie diesen Feuerplatz nicht haben, dann haben sie große Kohlenpfannen aus Bronze, die sie um teures Geld von China bekommen, auf Füßen, mitten ins Haus gestellt, worin sie Aloe und andere wohlriechende Dinge werfen zum Wohlgenuß für die Umstehenden.

Alle diese Klöster haben vor den Toren an einem abgelegenen Ort einen kleinen, sehr anmutigen Lustgarten, in den man geht, indem man eine ihrer vielen Türen öffnet, die, wie oben gesagt, sich aneinander anschließen; und öffnet man nur eine derselben, so sieht man, im Haus sitzend, den Lustgarten, in dem die einen diesen, die anderen jenen Schmuck haben, wie es ihnen gefällt. Sie haben viele Arten von Felsen, schwarze, weiße, grüne, blaue, nicht sehr große, aber klein und gut angeordnet, mit Schilf *(limos)* und Grün dazwischen, sie haben kleine, gekrümmte Zypressen in diese Felsen gepflanzt, gewisse kleine Bäume, beladen mit verschiedenerlei Blüten, die stets Wassertropfen ausschwitzen; sie haben Quellen, Brunnenrohre, die durch eine Vorrichtung so laufen, daß das Wasser aus dem Felsen selber zu fließen scheint, natürlich ohne Menschenzutun. Die einen grüne Fichten, andere [solche] von Hand beschnitten, andere eingefaßte Blumenbeete und [andere] Zierstücke, die ohne Zweifel das Auge jedes Beschauers erfreuen.

Hier in diesen Klöstern sind diese Diener des Teufels so stolz wie der Teufel, dem sie dienen.

Man kann keine Sekte predigen, die nicht von diesen Gelehrten und Bonzen zuvor gebilligt ist. Diese haben die Vollmacht, die Toten nach ihrer Art heilig zu sprechen, wie der Papst, unser Heiliger Vater, mit der Gewalt, die er von Gott, unserem Herrn, hat, einen Menschen, der hier vollkommen lebte, als Märtyrer oder Bekenner auf die Liste der Heiligen setzt.

Auf dieses Gebirge und diese Klöster der Bonzen gehen keine Frauen, da ihr Anblick Wollust erregen kann; aber sie [die Bonzen] begehen in ihrer Verblendung andere schwere und abscheuliche Sünden. Der Teufel hält sie von der kleineren ab, damit er sie zur größeren bringe.

In der Sünde der Gaumenlust zeichnen sie sich aus. Sie haben keine Fasten, Abstinenzen oder Disziplinen. Sie beten im Chor, je nach den Tempeln, denn wenn es auch viele gibt, so stehen doch einige obenan, denen die anderen gehorchen. Die meisten verüben viele Totschläge untereinander und gegen verschiedene andere Personen, weil sie reich und stolz sind.

Dieses Gebirge hat auf einigen Teilen große Wasserläufe, die sowohl im Sommer, wegen des oben gebliebenen Schnees, der schmilzt, als auch im Winter, wegen der Wassermengen beständig fließen.

Dieses Gebirge bietet eine schöne Aussicht, da es hoch ist. Es hat einen Ort an seinem Fuß von 1000 Einwohnern *(vizinhos)*, die diesen Tempeln unterworfen sind. Es hat einen Süßwassersee [Biwasee], 4 Meilen breit und 40 lang, sehr gutes Wasser, das viel Fische enthält, jenseits dessen das Reich liegt, das, wie oben gesagt, ihm unterworfen ist, Vomi genannt.

Eine Meile von diesem Gebirge ist ein Ort namens Midara [Miidera], von etwa 2000 Einwohnern. Er war sehr berühmt in Japan wegen der vielen Klöster und großen Gelehrten, die er hatte, und der vielen Einkünfte, womit er versehen war.

An diesem Ort war ich zwei Tage und sah einige Klöster von großem Umfang und gut gebaut, in Trümmern, einige andere erhalten und rein mit vielen Bonzen. Es mag dort etwa 300 Bonzen geben in verschiedenen Klöstern, die dort noch liegen.

Es scheint klar, daß die Japaner einst ihrem Götzendienst sehr ergeben waren, da sie soviele Klöster bauten und ihnen soviel Einkünfte zuwiesen. Wegen der vielen Einkünfte sind in jedem Tempel viele Bonzen.

Sie haben eine Sitte, daß nämlich ein Generalprior oder Minister eines solchen Klosters, nicht von vielen [Klöstern], sondern von dem, worin er lebt, sich einen Knaben, den Sohn einer vornehmen Person, auswählt und zu seinem Nachfolger ernennt, und er hält ihn bei sich, bis er 25 oder 30 Jahre alt ist, und dann übergibt er ihm das Kloster mit all seinem Einkommen und Besitz, den er hatte, und darum werden schon hierfür viele Knaben im Kloster erzogen, und, wie gesagt, gibt es viele Bonzen wegen der vielen Einkünfte, die diese in diesem Land haben.

Sie sind nicht mehr so wohlhabend wie früher, aber auch so ist ihre Macht noch groß, und die Klöster, worin sie leben, sind gut eingerichtet, rein und lieblich anzusehen. Alle haben ihre Altäre, wenn auch nicht so rein, wie die Häuser, worin sie leben. Sie haben Feste, Patronatsfeste der Tempel

an bestimmten Tagen des Jahres, wozu sie zusammenkommen zum Essen, zur Erholung und zur Kurzweil, Sünden aufhäufend für die Hölle.

Die Hauptbeschäftigung in diesen Klöstern ist Essen und Trinken und ein lustiges Leben führen, denn da die Vornehmsten dafür halten, daß mit dem Tod alles aufhört und nach dem Tod keine Seele oder sonst etwas übrig bleibt, das leidet, so machen sie sich, so gut sie können, ihr Paradies in diesem Leben, in jeder Art Sünden. Freilich bemühen sie sich, nicht so zügellos zu leben in Dingen, die ihnen die Achtung des Volkes nähmen, wie im Essen von Fleisch, Fisch etc. und vielen anderen Dingen. Wegen der Sünden der Sodomie, an die sie sich im Laufe der Zeit gewöhnt haben, sind sie ihnen nicht entfremdet, und sie [die Bonzen] leben ausschweifend, und tagsüber beschäftigen sie sich, wie gesagt, mit Lesen, Singen und Kurzweil, alles Dinge, die ihnen Befriedigung verschaffen, Sünden auf Sünden häufend.

Von diesen Tempeln gehen oft Gelehrte nach vielen Reichen, von deren Herren und Königen gerufen, andere Tempel mit reichen Einkünften zu leiten, und da die Führer so in Bosheit unterwiesen sind, können Euer Hochwürden sich denken, was für eine Lehre sie lehren können, die sie mitbringen, und das Volk, das sie hört. (Cartas 323v—325.)

Frois, 4. Oktober 1571.

Euer Hochwürden werden schon durch die ersten Briefe unseres seligen Pater Magisters Franziskus [Xaver] wie durch die Mitteilungen des Paters Gaspar Vilela erfahren haben, wie mächtig groß in früheren Zeiten die Universitäten von Fiyenoiyama waren.

Es ist dies ein sehr hohes Gebirge, etwa drei Meilen von Miaco ostwärts. Vor etwa 800 Jahren baute ein König von Japan, der sehr für die Religionen eiferte, 3800 Tempel, damit dort die stete Übung der Religionen sich fortpflanze. Seine Nachkommen begünstigten, solange sie im Wohlstand waren, stets Fiyenoiyama als das Mark der Religionen und deren Richtschnur, von der alle anderen sich herleiteten, aber als die königliche Macht zerfiel, zerfielen die Tempel durch Alter und Kriege einer nach dem anderen und ihre Zahl nahm derart ab, daß von den 3800 Tempeln, die in 16 Tälern auf einem Raum von drei Meilen erbaut worden waren, nur etwa 400 übrig blieben.

Da aber jene Universitäten von Königen gestiftet worden waren, so hatten jene Bonzen stets für sich die Jurisdiktion über Miaco, und damit sie sich freier dem Studium der Wissenschaften hingeben könnten und nicht von der Absicht des ersten Stifters abkämen, war bis jetzt ein Bruder des Königs von Japan, oder ein Sohn oder sehr naher Blutsverwandter, stets der oberste Vorsteher [*Zasu*]. Die Bonzen, die äußerst anmaßend sind in ihrem Stolz, sollten ihm größte Achtung und Ehrfurcht erweisen, und damit ihr Friede nicht gestört würde durch die Verwirrung weltlicher Dinge, bestimmte der königliche Stifter, auf der Anhöhe dürfe keinerlei Ackerbau noch sonst etwas sein, das sie belästige. Und darum gab er ihnen als Einkommen fast den dritten Teil des Reiches Vomi, und am Fuß des Fiyenoiyama ließ er zwei sehr große Städte *(villas)* bauen, Ober- und Unter-Sacamoto genannt, einzig für den Dienst der Bonzen bestimmt und damit sie alle Zeit frei hätten für ihre Studien und Opfer.

Die Bonzen aber verwandten diese guten Gelegenheiten ihrer Ruhe zu Lastern und Abscheulichkeiten, und indem sie sich dieses ihres ausgelassenen Lebens rühmten, waren sie in jeder Art von Schlechtigkeit schlimmer als die sehr lasterhaften Weltleute, und jetzt sind es 37 Jahre her, daß sie, um alle anderen Sekten Japans ihrer Herrschaft zu unterwerfen, mit Waffen über Miaco herabkamen und fast alles in Flammen aufgehen ließen, wobei sie eine große Menge Volkes töteten, und stets gaben sie mehr auf ihre Waffen als auf ihre Studien und das Ordensleben, wofür sie gestiftet waren.

Ferner war in Fiyenoiyama ein Tempel auf dem Gipfel eines Gebirges für einen gewissen Götzen Canon [Sanno, HB] errichtet, der in ganz Japan höchste Verehrung genießt, ein vielbesuchter Wallfahrtsort[1]. Sie erbitten von ihm Gesundheit, Reichtümer und langes Leben.

Auf diesem Gebirge sind unendlich viele Affen; es scheinen unzählige zu sein. Sie sind jenem Canon geweiht, und nicht nur wenn jemand dem Götzenbild selber eine Beleidigung zufügt, sondern auch wenn jemand auf die Affen mit Steinen wirft oder ihnen sonst ein Übel antut, so halten das alle für eine sehr schwere Sünde. Und man glaubt, alle Beleidigungen gegen diesen Götzen würden sofort dadurch bestraft, daß die Übeltäter auf der Stelle vom Aussatz befallen würden.

Am Fuß dieses Gebirges, in einem offenen Tal, nach der oben genannten Stadt Ober-Sacamoto, waren diesem Canon zehn bis zwölf Tempel erbaut; sie waren zwar klein, zählten aber zu den anmutigsten, reichsten und prächtigsten Japans, und all dies durchwanderte ich, als ich in der Verfolgung des Niquijo [Nichijo Shonin] gegen mich [1569] zu Nobunaga, dem König von Voari [Owari], um Hilfe ging, da es am Wege lag[2].

Nach uraltem Brauch gaben die Bonzen einmal jährlich diesem Götzen ein sehr prächtiges Fest. Alle Bonzen kamen dabei bewaffnet von oben und trugen auf ihren Schultern sieben sehr große Sessel, die in sieben Tempel jenes Tales gestellt wurden, und wie mir jüngst ein alter angesehener Christ von Miaco auf mein Befragen mitteilte, kostete die Herstellung[3] jedes dieser Sessel mit allem Zubehör 1500 Taels, und mit diesen sieben Sesseln auf den Schultern fuhren sie in sieben Booten auf jenem See von Vomi [Biwasee], der sehr groß ist, und tanzten dort und hielten viele Festlichkeiten zu Ehren jenes Götzen.

Gleich nach Beendigung dieses Festes von Sacamoto feiert man ein anderes hier in Miaco zu Ehren eines anderen Götzen oder Cami, der Guiuon heißt, das feierlichste des ganzen Jahres. Es sieht aus, als ströme gewöhnlich das Volk aus ganz Japan dahin zusammen, es zu sehen, wobei der Teufel das Fronleichnamsfest mit seiner Prozession nachzuäffen scheint, denn dabei

---

[1] Hiyoshi-jinja. Man hält Hiyoshi, Hie und Sanno für verschiedene Namen des Shinto-Gottes Onamuji. (PAPINOT 162.) L. DELPLACE verwechselt Sanno mit Kwannon und ändert darum den Text des FROIS. (Le Catholicisme au Japon I, 131.) Die Verwechslung findet sich schon bei MAFFEI, De Jap. Rebus Epist. l. VI (ed. Bergomi 1747, II, 300) und ging von da in alle späteren Werke über.

[2] FROIS an FIGUEIREDO aus Miyako, 12. Juli 1569. (Cartas 270—271.)

[3] Pera se concertar.

werden alle in Miaco möglichen [Schein]burgen[1], Tänze, Spiele, Belustigungen vorgeführt.

Kann man einmal das Canon- [Sanno, HB] Fest in Sacamoto nicht halten, dann darf man 33 Jahre lang das [Guiuon-Fest, HB] in Miaco nicht feiern. Daraus mögen Euer Hochwürden ersehen, wie groß die Oberherrschaft von Fiyenoiyama über Miaco ist.

Während die Bonzen von Fiyenoiyama nun in solcher Anmaßung und Unordnung des Lebens verharrten, ereignete es sich, daß Nobunaga letztes Jahr [1570] im Kampf für den Cubocama gegen einige Herren des Reiches Ava heranzog und, da sie in uneinnehmbaren Plätzen waren, wandte er sich gegen Miaco. Da zog ihm der König von Yechien [Echizen][2], sein Feind, mit 40.000 Mann entgegen, während der König von Voari [Nobunaga] nur noch 7000 hatte[3].

Am Tage seiner Ankunft in Miaco erfuhr er [Nobunaga], die Feinde ständen in Sacamoto, vier Meilen von hier, d. h. Miaco, darum zog er in derselben Nacht hin und verbrannte ganz Unter-Sacamoto, das, wie gesagt, eine sehr große Stadt *(villa)* ist.

Die Feinde befestigten sich nun in Ober-Sacamoto und auf den Höhen von Fiyenoiyama; hierbei stellten ihnen die Bonzen eifrigst Lebensmittel und Häuser zur Verfügung, derart, daß alle Feinde Nobunaga's wurden, und die Heere in der grimmigsten Kälte etwa zweieinhalb Monate im Felde stehen bleiben mußten, und daß Nobunaga nicht nach seinem Reiche Minno durchziehen konnte, ohne daß jedoch die Feinde, trotz ihrer überlegenen Zahl, einen Kampf wagten. Schließlich fügte es ein Unglück, daß man in einer Stadt mit sehr reichen Bewohnern, die zwei Meilen von Sacamoto liegt, Catata mit Namen, die gegen Nobunaga sich auflehnte, ihm [Nobunaga] 1000 Soldaten tötete, obwohl von den Feinden, glaube ich, auch gegen 500 fielen.

Nachdem man sich schließlich verständigt hatte, kehrte der König von Yechien in sein Gebiet und Nobunaga zu seinem Reiche zurück, tiefen Groll im Herzen wegen des Schimpfes, den ihm die Bonzen von Fiyenoiyama und die Städte von Ober-Sacamoto und Catata angetan hatten.

In sein Reich zurückgekehrt, kämpfte er jenes ganze Jahr gegen eine ihm verhaßte Sekte die Itcoxos [*Ikkō-shūs*], nahm viele lebend gefangen und kreuzigte sie alle, ebenso die Laienanhänger dieser Sekte beiderlei Geschlechts, und nachdem er ihnen sieben Festungen entrissen hatte, erfuhr er, der Vizekönig Vatadono sei gestorben und der Cubocama habe seine Hilfe nötig.

Er kam daher auf Miaco zu und da er mit 30.000 Mann nach Sacamoto kam, schien ihm die Gelegenheit äußerst günstig, sich an den Bonzen der Universitäten von Fiyenoiyama zu rächen. Er zog darum sein ganzes Heer zusammen, über sie herzufallen.

---

[1] Cartas, Druckfehler: cartellos statt castellos.

[2] Asakura.

[3] In seinem Brief vom 1. Dezember 1570 gibt Frois die Truppenzahl der Feinde auf 60.000, die Nobunaga's auf 13.000 an. Inzwischen hatten sich also die Gegner verstärkt, Nobunaga weitere 6000 Mann entlassen.

Als die Bonzen das erfuhren und keine andere Rettung mehr sahen, ließen sie ihn 300 Goldbarren anbieten, jede 45 Silber-Taels wert [HB am Rand von anderer Hand: „ein Tael = 1½ Cruzados"], und von der Stadt Catata schickten sie ihm 200. Nobunaga aber wies alles ab. Er sei nicht gekommen, sich mit Gold zu bereichern, sagte er, sondern mit aller Strenge und Härte ihre Vergehen zu strafen.

Diese Antwort erfuhr man durch die Abgesandten der Universitäten. Nun wußte man zwar, daß Nobunaga wenig Achtung vor dem Camis und Fotoques hat, aber man glaubte doch, einen so hochverehrten Götzen wie Canon [Sanno, HB], dessen Strafe man so sehr fürchtete, werde er respektieren, darum beschlossen alle, sich in seinem auf dem Gipfel des Gebirges gelegenen Tempel zusammenzuscharen, indem sie alle anderen Klöster und ihre Reichtümer im Stiche ließen, und mit ihnen flüchteten sich dahin auf Anraten der Bonzen auch die Bewohner der Stadt Sacamoto mit ihren Frauen und Kindern.

Als Nobunaga erfuhr, daß er alle oben auf dem Gebirge beisammen habe, ließ er sofort die Stadt Sacamoto in Brand stecken und alle niedermetzeln, die man darin vorfand. Das war am 29. September dieses Jahres 1571, Tag der Kirchweihe des glorreichen St. Michael. Und damit die Bonzen auf dem Gebirge merkten, wie wenig er die eingebildeten Strafen des Canon fürchte, die sie ihm vorhielten, so war seine zweite Tat die, daß er alle Tempel dieses Götzen, die am Fuß des Gebirges standen, und all ihre sieben Sessel verbrannte, so daß nichts mehr von ihnen übrig blieb.

Hierauf ließ er seine 30.000 Soldaten das Gebirge umzingeln und hieß sie dann die Höhe ersteigen. Die Bonzen setzten sich mit ihren Waffen zur Wehr und verwundeten über 150 Soldaten; aber es war ihnen unmöglich, einen so wütenden Angriff auszuhalten und so wurden sie alle niedergehauen und mit ihnen die Männer, Frauen und Kinder der Stadt Sacamoto, die unmittelbar am Fuß dieses Gebirges liegt.

Am folgenden Tag, dem letzten September, dem Tag des glorreichen Sankt Hieronymus, schickte Nobunaga, nachdem der große Canon-Tempel, der, wie gesagt, am Gipfel des Gebirges lag, niedergebrannt war, viele Arkebusiere gleichsam auf die Jagd über Berge und Büsche, die Bonzen aufzustöbern, die dort etwa noch versteckt wären, und keinem das Leben zu schenken, was auch geschah.

Mit diesem Sieg noch nicht zufrieden, befahl Nobunaga, der noch mehr seinen Rachedurst stillen und seinen Ruhm mehren wollte, seinem ganzen Heer, sofort die noch übrigen Häuser der Bonzen zu plündern und all die über 400[1] Tempel jener so berühmten Universitäten von Fiyenoiyama zu verbrennen. Sie wurden denn auch alle sofort an jenem Tage niedergebrannt, dem Erdboden gleichgemacht und in Asche verwandelt.

Von da schickte Nobunaga sein Heer zur Stadt Catata, die ebenfalls, ohne Widerstand leisten zu können, sofort mit Feuer und Schwert verwüstet wurde.

---

[1] MURDOCH läßt Nobunaga 1571 irrtümlicherweise 3000 Klöster verbrennen. (Hist. of Japan. Kobe 1903, 164). DELPLACE macht daraus „400 Tempel der Kwannon" (I, 131).

Von den Bonzen, so versicherte man mir, starben an die 1500 und ebensoviel Laien, Männer, Frauen und Kinder. (Cartas 320v—332v, HB, Ep. Jap. 1571—1575, 63.)

c) Der Hachiman-Tempel bei Yawata.

Auf dem Otoko-yama, einem Hügel 20 *km* südwestlich von Miyako, auf dem linken Ufer des Yodogawa, nahe dem Dorf Yawata, liegt der berühmte Tempel des japanischen Kriegsgottes Hachiman, Iwashimizu-Hachiman-gu, 859 gegründet, 300 Fuß über dem Fluß. Er ist im Ryobu Shinto-Stil auf einer zehn Fuß hohen Plattform erbaut. Früher durften die Pilger um die äußere Kante des Korridors herumgehen, der das Gebäude umgibt, um die goldene Dachrinne zwischen Kirche und Kapelle (Haiden und Honden) zu sehen. Vom Osttor führen einige Stufen zu dem „Reinen Felswasser"- (Iwa-shimizu-) Brunnen, der dem Tempel den Namen gab. Selbst Kaiser pilgerten dereinst zu diesem berühmten Wallfahrtsort. (Murray 325, Papinot 499.)

Vilela, 6. Oktober 1571.

Von Miaco vier Meilen nach Süden ist ein prunkvolles Kloster Fachimá [*Hachiman-gū*], welchen [Götzen] die Japaner für ihren Patron in den Kriegen halten, wie wir Santiago oder Sankt Jorge. Es ist ein sehr anmutiger Ort, üppig bewachsen mit vielen Bäumen, Zedern, Fichten, Zypressen und anderen Bäumen, die es in Europa nicht gibt.

Um diesen Tempel herum sind 30 Klöster mit vielen Bonzen, die dem Hauptkloster unterstehen. Dieser Ort ist eine Freistätte für Übeltäter.

Hier war ich acht Tage verborgen, als sie mich das erstemal töten wollten, nachdem ich aus Miaco geflohen war[1]. Dort war ich, wie gesagt, ohne zu sagen, wer ich sei, damit sie mich nicht töteten. Denn sie suchten mich dafür, da an diesem Ort viele Übeltäter sind, die dazu dienen.

Ein Fluß fließt nahe am Ort vorbei. Ein sehr schöner und großer Tempel ist daselbst. Die Überfahrt von dort geschieht mit Barken, da Brücken fehlen. Wegen der Kriege baut man keine, da die Feinde sie zerstören.

Das Hauptkloster von da ist glänzend sauber, groß, aber schon alt, da 1000 Jahre seit seiner Erbauung her sind.

Hier in dieser Gegend gibt es viele Melonen, Pfirsiche, Birnen und andere Früchte, da es ein Ort ist, durch den man nach Miaco reist, und auch ein vielbesuchter Wallfahrtsort. Es wird viel Handel hier getrieben. Die Einwohner dieses Ortes sind reich, die Häuser sauber, groß und wohl gebaut. (Cartas 323v.)

Frois, 28. Dezember 1596.

Iamazaqui [Yamazaki] ist ein großer Ort von 100 [900, HB][2] Häusern, drei Meilen von Meaco auf dem Weg nach Sacai. Von all diesen blieben [in-

[1] Vgl. Vilela an die Benediktiner von Avis, aus Sakai 15. September 1565 (Cartas 195v): „Als es Tag wurde, kam ich zu einem Dorf, das gleichsam der Schlupfwinkel aller Verbrecher ist, hier blieb ich drei Tage."

[2] Die gegenwärtigen Zeitverhältnisse machten es uns unmöglich, die früher für andere Zwecke ausgezogenen Handschriften für vorliegende Arbeit noch einmal einzusehen. Wir mußten uns darum damit begnügen, für gewöhnlich den Text der Cartas von 1598 wiederzugeben und nur die wichtigeren Korrekturen und Ergänzungen in eckigen Klammern beizufügen. Möge es

folge des Erdbebens] nur neun oder zehn stehen und über 100 Einwohner kamen um.

Die Tempel der Fotoques (Götzen) und Kapellen, die abseits des Ortes auf einer Anhöhe lagen [Takara-dera Pagode auf dem Tenno-zan, 200 Fuß über dem Yodogawa gelegen], stürzten alle ein und die Idole gingen in Stücke.

Vor diesem Ort ist ein anderer, viel größer, ganz dem Kult Fachiman's geweiht, welcher der Kriegsgott der Japaner ist und von den Soldaten hoch verehrt wird. Dort war einst eine Zufluchtsstätte für alle Übeltäter [von alters her, HB]. Dieser Ort hat einen Hügel, worauf viele Tempel und Kapellen sind, die zu besuchen, die Pilger aus allen Reichen zusammenzuströmen pflegten. Dieser Ort stürzte ganz zusammen und bei dem traurigen Einsturz der Häuser verloren über 250 Menschen das Leben. (HAYUS 364; HB, Annuae Jap. 1593—1596, 231.)

in nicht zu ferner Zukun't gelingen, die finanziellen Grundlagen zu schaffen, um die überaus reichen Archivschätze der alten japanischen Jesuitenmission im Urtext und möglichst vollständig durch den Druck der weiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Das Grab der Afrikaner.

(Diese Arbeit wurde der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig zur Doktor-Dissertation vorgelegt.)

Von Dr. P. M. Küsters, O. S. B., St. Ottilien.

(Schluß.)

7. Der Kannibalismus.

Von allen Bestattungsarbeiten hat der Kannibalismus das größte Interesse erregt. Zu groß ist der Gegensatz des Geisteslebens im europäischen Beobachter und im Kannibalen, als daß er nicht notwendig die Aufmerksamkeit erregen müßte. Richard Andree sammelte als erster die Quellen über diesen seltsamen Brauch in seinem Buche: „Die Anthropophagie", Leipzig 1878. In seinen Fußtapfen wandelt Dr. Bergmann, der 1893 in Bunzlau sein Werk: „Die Verbreitung der Anthropophagie über die Erde" erscheinen ließ, ein Buch, das an Material wenig mehr als Andree, an Durchdringung der Materie gar nichts Neues bietet. Dr. Rudolf Steinmetz versucht das Wesen des Kannibalismus und seine Stellung in der Entwicklungsgeschichte des Menschen zu erfassen in seiner Studie: „Der Endokannibalismus", Mitt. anthrop. Ges. Wien, XXVI, 1896. Psychologisch ergründet er hier diesen Brauch und kommt auf dem Wege der psychologischen Beweisführung zu dem Resultat, daß der Kannibalismus eine Durchgangsstufe der gesamten Menschheit gewesen sei. Bevor ich das Gewicht seiner Gründe prüfen will, möchte ich zuerst eine Tabelle der Völker aufstellen, denn die letzten Jahrzehnte haben nicht unbedeutendes, neues Material über die Verbreitung und auch die innere Begründung der Sitte gebracht.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Maniana	Kranke und Greise werden getötet und gegessen, Fremde, die im Lande sterben, werden gekauft und gegessen	138	189
Liberia	Spuren einstigen Kannibalismus finden sich in der Tradition. Man glaubte übernatürliche Kräfte durch die Leichenverzehrung zu gewinnen	106	1059
Jolah	Tote Angehörige werden gekocht, ihr Fett gebraucht zur Speisebereitung	11	159
Mebo	Kannibalismus	198	222
Sherbro	Kriegsgefangene gefressen	86	90
Boorhdy	Kannibalismus	86	90
Belli	Kannibalismus im Geheimbund geübt	71	128
Beli	Ausgedehnter Kannibalismus	14	147
Pfefferküste	Kannibalismus	82	34
Gon	Kriegsgefangene und Sklaven aus Feinschmeckerei gefressen	145	209
Nguere	Wie Gon	145	209
Quaquaküste	Kannibalismus	82	48
Soere	Fremde, besonders Weiße, gefressen	82	93
Ghalin	Sie mästen und fressen Kriegsgefangene und Sklaven	106	952
Grand Bassam	Bei Neugründung eines Dorfes wird ein Mensch geopfert, Herz, Leber und Eingeweide werden mit einem Huhn, einer Ziege und einem Fisch zusammen		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	gekocht und jeder Dorfgenosse muß davon genießen, sonst würde er im kommenden Jahr sterben. Sonst ist der Kannibalismus geschwunden	94	75
Guinea	Die im Kriege gefallenen Feinde werden verzehrt . .	101	91
Ashanti	Am Yamsfest wird ein freier Volksgenosse plötzlich überfallen, zerstückelt und unter die Brafo und Odumfo verteilt. „Der eine nimmt sich einen Finger, der andere einen Arm oder Fuß. Wer den Kopf hat, tanzt in wilder Freude, bemalt dessen Stirne rot und weiß und küßt ihn auf den Mund, lachend oder mit höhnischen Mitleidsworten, um ihn sich endlich um den Hals zu hängen oder mit den Zähnen zu fassen. Ein anderer hat das Herz davongetragen und geröstet; er trägt es in der einen Hand, in der anderen ein Maisbrot, als verzehre er da sein Frühstück“	87	137
	Die Krieger trinken das Blut ihrer Feinde, um sich Mut zu machen	54	794
Aghi	Kannibalismus zweifelhaft in der Vorzeit, jetzt sicher nicht mehr	52	424
Bobo	Kannibalismus, nicht aus Not, denn sie haben zahlreiche Herden. Die kannibalischen Mahlzeiten finden an einem besonderen Platze statt vor einer tönernen, weißgestrichenen Menschenfigur. Jeder Unberufene, der sich dieser Statue naht, verfällt dem Kannibalismus. Auch ein Teil der alten Leute soll gegessen werden, doch kennen sie auch eine Bestattung. Bei derselben werden kannibalische Mahlzeiten gehalten	187	230—232
Birifou	Die Zahnverstümmlung deutet auf ehemaligen Kannibalismus. Die Spuren dieses Brauches, die man gefunden haben will, scheinen nicht klar genug zu sein	22	167
Togo	Kannibalismus vom Hinterland bis zur Küste	116	303
	Getötete Feinde verzehrt im Hinterlande von Togo, um sich die Kraft des Besiegten zu verschaffen .	96	416
Badagry	Bei der Hinrichtung eines Verbrechers wird das noch warme Herz und das Blut erst dem König und seinem Gefolge angeboten, die alle etwas davon kosten, dann wird der Rest dem Volke gegeben .	122	261
Idschu	Kannibalismus	103	52
Egba	Sie kochten die erschlagenen Feinde	47	63
Benin	Die Mitglieder der Ogboni (Geheimbund) wurden durch Trinken von Menschenblut geweiht	71	178
Benin	Kannibalismus während des Krieges	103	52
Mitshi	Die getöteten Feinde werden verzehrt	47	63
Abutshi	Kannibalismus in großer Ausdehnung, auch Frauen werden gefressen	34	215
Niger-Kongogebiet	Am unteren Niger, am Braß-Fluß, in Bonny und Kalabar, bei den Ibo und Dualla ist Kannibalismus in Brauch	2	17
Obotschi	Graben sogar Leichen aus, um sie zu fressen	142	287
Nigerdelta	Alle Kriegsgefangenen getötet und verzehrt. In Neu-Kalabar nehmen auch Weiber und Kinder an den kannibalischen Mahlzeiten teil	48	285

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Bras	Alle Kriegsgefangenen getötet und verzehrt. In Gegenwart der Kinder wurden die Leichen von Männern und Frauen zerlegt	16	360
Bonny	Die getöteten Feinde werden verzehrt	86	89
	Weiber bereiten die Leichen zum Essen zu	10	159
	Kannibalismus	197	57
Neu-Kalabar	Die Kriegsgefangenen werden verzehrt. Man macht eigene Jagdzüge nach Menschenfleisch	113	63
Kalabar	Kriegsgefangene geschlachtet und verzehrt	155	320
Alt-Kalabar	Menschenfleisch steht auf dem Markte zum Kauf aus. In Braß und Bonny verzehrt man alle Kriegsgefangenen, weil man dadurch tapfer zu werden glaubt	103	52
Kalabar	Alle Kriegsgefangenen	162	168
Neu-Kalabar	„ „	80	336
	„ „ weil man sie nicht mehr verkaufen kann	193	380
Croßfluß	Kaufen Menschen, um „Chop" aus ihnen zu machen	103	52
	Bei den Omum, Bula, Edscho, Dscho, Kalabaresen werden Kriegsgefangene gefressen	86	90
Aduma	Beim Geheimbund der Ngoileute werden die Leichen zerstückelt und anscheinend gefressen	71	64
Banjangi	Ab und zu wird ein Sklave verzehrt	183	29
Anjang	Kannibalismus	183	29
Widekum	Menschenfleisch wird auf dem Markte verkauft, alte Leute werden, bevor sie sterben, geschlachtet und verkauft, sogar von den eigenen Kindern, die jedoch das Fleisch der eigenen Eltern nicht essen	183	29
Bali	Sie lecken das Blut ihrer Feinde von den breiten Schlachtmessern, sind aber keine Kannibalen	205	86
	Kannibalen	57	729
Baminge	Fressen Kriegsgefangene	1	229
Kamerunfluß	Auch die eigenen Toten werden neben Fremden verzehrt	82	95
Kamerun	Bei der Aufnahme in einen Geheimbund wird ein Mensch von dem Aufzunehmenden herbeigeschafft, getötet und von allen verzehrt	180	136
Kamerun (Hinterland)	Kannibalismus ist vorhanden. „Aber ebenso sicher ist, daß sie (die Sitte des Kannibalismus) nicht im Sinne einer Feinschmeckerei ausgeübt wird." Es ist hier der Kannibalismus eine religiöse Zeremonie	171	203
	„Sowohl die Bewohner von Bauta, Eko, Okun, wie die von Kantja, Esumbe, Bidera sind Menschenfresser"	81	69
Bakundu	Mißliebige Personen werden verzehrt; bei besonderen Festlichkeiten wird Menschenfleisch mit Hundefleisch zusammen gekocht und gegessen. Der Häuptling von Batom machte die Menschen dadurch besonders schmackhaft, daß er ihnen siedendes Öl in den After goß und sie so umbrachte	205	278
	Kannibalen nicht aus Feinschmeckerei, sondern aus religiösen Motiven. „Stirbt bei den Bakundus ein Mann der Fetischverbindung, der zum *Dyudyu* gehört, wie die Neger sagen (*Dyudyu* = Medizin,		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	Zauber), so wird er nicht beerdigt, sondern verspeist. Man tötet ihn in der Regel, wenn er schwer krank ist und an seinem Aufkommen gezweifelt wird, damit sein Fleisch nicht verdirbt. Wahrscheinlich glauben die Leute, daß die Kraft des Toten in die Lebenden übergeht, indem sie ihn verzehren"	40	278—279
Mabum	Wahrscheinlich Kannibalen aus religiösen Motiven . .	40	278
Bamila	Kannibalen, anscheinend aus Feinschmeckerei. Sie holen die Leichen der Gefallenen von den Schlachtfeldern, um sie zu verzehren	40	279
Dualla	Sklaven „schweben stets in Gefahr, beim Ableben eines Häuptlings an einen anderen verkauft, dort als Totenopfer geschlachtet und wahrscheinlich aufgefressen zu werden"	60	208
Maka	Machen planmäßig Menschen fett, um sie zu schlachten. Auch verkaufen sie ihre Eltern, wenn sie alt und arbeitsunfähig geworden sind, wie überständige Rinder	56	49
	Anläßlich der Feier eines Aufstandes wurde vom Häuptling ein großes Menschenfressen angeordnet. Sie fressen die eigenen getöteten Stammesgenossen, ja sie graben sogar Leichen aus den Gräbern, um sie zu verzehren. Fleischmangel mag die Ursache sein	167	619—620
	Wie vorstehend	59	131
	„ „	58	958
	Kaufen und mästen Menschen, fressen die Toten des eigenen Stammes	57	729
	Menschenfresser aus Liebhaberei. Auch die eigenen Verwandten nach ihrem natürlichen Tode noch verspeist. Nur die nächsten Angehörigen enthalten sich des Fleischessens. Meist werden Kriegsgefangene gefressen	66	420
Gokum	Wie vorstehend	66	420
Esum	Erschlagene Feinde wurden gegessen. „Es verband sich damit die Idee des Triumphes und der Stärkung des eigenen Mutes, der persönlichen Kraft, die von dem Erschlagenen auf den Sieger überging. Ebenso bei den Jekabba und Wute"	57	729
	Seit einigen Jahren ist der Kannibalismus aufgegeben worden	66	420
	Beim Hausbau ließ der Häuptling 50 Menschen schlachten und verzehren. Wenn Maka auf Besuch kommen, werden sie mit Menschenfleisch bewirtet. Die Toten sollen sogar ausgegraben werden . . .	99	103
Wute	Kannibalismus	56	49
		57	729
Mwele	„ seit kurzem aufgegeben	66	420
Njem	„Kannibalen vom reinsten Wasser"	166	769
	Sie kommen den Maka sehr nahe	57	729
Agoa	Sollen Kannibalen sein	67	191
Mbalundu	„Verzehren ihre getöteten Feinde, weil ein im Kampf gefallener Feind tapfer gewesen sein muß, und		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	weil sie glauben, daß mit seinem Blute auch seine Tapferkeit in sie übergeht"	181	122
Tangale	Und die benachbarten Stämme sind Kannibalen und werden Niem-Niem genannt. Niem bedeutet wahrscheinlich Fleisch	151	499
Molundubezirk	Fleisch war an sich ein Vorrecht der Männer; nach erfolgreichen Kriegszügen werden aber wohl alle an den Menschenfleischmahlzeiten teilgenommen haben. Alte, arbeitsunfähige Eltern wurden Bekannten zum Schlachten übergeben, da die nächsten Angehörigen das Fleisch nicht essen durften. Bei festlichen Gelegenheiten und beim Tode von Häuptlingen wurden Sklaven und Weiber zum Mahle geschlachtet	117	268
Ndsimu	Früher schlimme Kannibalen	117	275
Lissel-Essel	„ „ „	117	275
Baja	Kriegsgefangene und Einheimische gegessen. Der König ißt nur Mädchen. Frauen und junge Leute essen kein Menschenfleisch. Geschlechtsteile werden nicht gegessen. Das Mahl findet immer geheim im Walde statt	170	188
Mi-Ssanga	Kannibalen bei hoher materieller Kultur	170	278
Grasland	Ein kleines Stückchen Fleisch aus dem rechten Handballen oder aus der linken Brust des überwundenen Feindes wird herausgeschnitten und verschlungen. „Der Grund ist die abergläubische Vorstellung, daß damit Kraft und Mut des Überwundenen auf den Überwinder übergeht"	102	375
	Die Baja und Kaka „müssen als die schlimmsten Kannibalen Kameruns bezeichnet werden"	169	236
Banda	„Die meisten sind Kannibalen." Aus den Menschenzähnen machen sie Halsketten	140	116
Libreville-Kamerun	Wenn ein Zauberer zum Tode verurteilt wird, so wird er zerstückelt; seine einzelnen Teile werden den Familienhäuptern gegeben und dann bald verspeist. Sonst kein Kannibalismus	50	344
Bakoko	Kochen Menschenfleisch in Öl	158	717
Ngolo	„ „ „ Wasser oder braten es . .	158	717
Pangwe	„ „ „ Öl	158	717
	Am Gaboon. Sie graben Leichen aus; am Kannibalismus beteiligen sich auch Frauen und Kinder .	103	52—53
	Die Leichen der eigenen Angehörigen werden nach 6—8 Tagen ausgegraben und verzehrt	86	90
	„Seine eigenen Toten verzehrt ein Stamm nicht, sondern verkauft sie an ein Nachbardorf." Man kauft auch von den Nachbarstämmen Leichen auf, Weiße werden aber nicht gefressen. Nahrungs- oder Fleischmangel kann nicht der Grund dieser Unsitte sein .	134	128
	Gefallene Feinde werden nur von den Kriegern verzehrt	127	719
Fang	Menschenfleisch auf dem Markte verkauft	63	964
	Familienmitglieder werden nach ihrem Tode ausgetauscht. Tote auch ausgegraben und gefressen. Keine Scheu, die Sitte einzugestehen	61	87—89

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Fang	Wie die beiden vorstehenden	62	47—49
	Häuptlinge werden nicht gefressen, sondern begraben	62	49
	Nur Kriegsgefangene von den Männern geheim verzehrt	35	1199
	Bestreitet den Kannibalismus	109	209—216
	Sie verzehren die kriegsgefangenen Feinde und die gefallenen Feinde und Volksgenossen; gewöhnlich tauschen die Dörfer die eigenen Toten untereinander aus	45	155
	Kriegsgefangene, aber auch Leichen, die schon im Grabe lagen, verzehrt, nicht nur aus religiösen Gründen	153	160
Fan	Kannibalismus nur schwach und im stillen geübt. Not ist der Hauptgrund	84	11
	Keine Märkte mit Menschenfleisch. Kannibalismus nur bei besonderen Gelegenheiten geübt, Siegesfeiern usw. Die getöteten Feinde werden gefressen. Es geschieht im geheimen. Nicht Nahrungsmangel ist das Motiv, „sondern ich kann es nur ihrer Wut und der grausamen Lust, ihre Feinde so vollständig als möglich zu vernichten, zuschreiben". Die Familien tauschen ihre Toten untereinander aus . .	124a	89
	Tauschen ihre Toten aus und graben selbst Leichen zum Fressen aus	27	176
	Schmuck aus Menschenknochen deutet auf Kannibalismus. Eine bestimmte Krankheit wird von den Eingebornen als Folge des Kannibalismus bezeichnet	152	45
	Kannibalismus auf Mangel an tierischer Nahrung zurückgeführt. Kriegsgefangene meist gegessen. Menschenfleisch ist ihnen auch wohlschmeckender. Man schämt sich der Sitte und man gibt ihren Bestand immer nur beim Nachbarn zu. Der ganze Körper wird verzehrt.		
Osyeba	Kannibalen	61	87—89
	„	144	56
Osyebo	„	144	56
Ombeke	Sollen sogar die eigenen Kinder verzehrt haben . . .	126	55
Budjo	Fressen Kriegsgefangene, aber auch Leichen	13	
	Menschenjagden veranstaltet, alle Gefangenen gefressen, Grund: Fleischmangel	160	354
M'Baka	Kannibalismus	161	54
	Gewohnheitsmäßige Kannibalen, die auch Frauen verzehren. Halsbänder aus Menschenzähnen	160	354
Okondas	Feilen sich die Zähne, sind aber keine Kannibalen . .	153	170
Ekongo	Drei Ekongoleute wurden von ihren Nachbarn gefressen	73	175
Kongogebiet	Hinde bezeichnet fast alle Stämme des Kongo als Kannibalen. Als Motiv kennt er lediglich Freßgier.		
	Handel mit Menschenfleisch	15	308
	Ward nennt den ganzen Oberen Kongo eine Heimat des Kannibalismus; seine Westgrenze bilden der Ubangi und Lulungu. Als Motive führt er an: 1. Durch das Verzehren von Kriegsgefangenen bekommt man Mut und 2. Menschenfleisch schmeckt gut. Gegessen wird der ganze Körper mit Ausnahme der Geschlechtsteile. Organisierter Handel mit Menschenfleisch an manchen Orten	194	298—299

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Kongogebiet	Frauen werden selten gegessen, aber sie werden auch nie zum Genuß von Menschenfleisch zugelassen .	134	33
Bakete	Verzehren nur Leute, die im Kriege getötet sind . .	70	9
Kananda	„ „ „ „ „ „ „ „ . .	70	9
Tubinsche (Tubinge)	Kannibalen	32	336
	„	179a	355
Badinga	„Tierisch ist der Kannibalismus dieser Menschen. Es ist nicht die Gourmandiserie, die Munsa täglich sein Menschenbeefsteak essen ließ, es ist die gemeinste Allesfresserei; sie fressen das Kind, den eigenen Dorfgenossen, den an Krankheit Gestorbenen sogar“	73	137
Bambala	Die nördlichen Bambala sind Kannibalen, die südlichen nicht	180	82
Bateke	Menschenopfer, doch kein Kannibalismus	25	169
	Fressen nur die Leichen der getöteten Feinde, nicht die Gefangenen	24	123
	Kannibalismus	38	50
Bateke am Linyolo	Einem Sterbenden schnitten sie den Kopf ab, denn sie lieben das Fleisch jener nicht, die eines natürlichen Todes sterben und begruben den Kopf feierlich, während sie die Leiche unter den Familien des Ortes verteilten und verzehrten	204	37
	Kannibalismus	67	268
	„	134	
	„	29	376
M'Bundj'u	„sind so gefräßige Kannibalen, wie kein anderer Stamm im Kongofreistaat. Die Stellung des Häuptlings wird beurteilt nach der Zahl der Sklaven, welche er zu töten in der Lage ist.“	195	74
Manga	Beim Begräbnis des Häuptlings wurden sieben Frauen gefressen	201	157
Bayanzi	Die zahlreichen Schädel in den Dörfern sprechen für den Kannibalismus	6	76, 81
	Kannibalismus	134	
	Trotz der vorkommenden Schädel bestreitet JOHNSTON das Vorkommen des Kannibalismus	105	226—227
	Personen, die der Besessenheit angeklagt sind, werden getötet und gegessen	191	140
	Sie essen sogar die eigenen Kinder	204	51
Ba-Pindi	Kaufen Sklaven, um sie zu fressen	191	143
Bakwa-Mosinga	haben seit 1900 den Kannibalismus von den Ba-Pindi übernommen	191	148
Bondjo	Kannibalen aus Feinschmeckerei. Frauen verschonen sie, weil sie ihnen zu teuer sind	64	108
	Kannibalismus bei festlichen Anlässen. Vor allem werden im Krieg Getötete und Gefangene gefressen. Keine Scheu	74	234
	Im Kriege Getötete und Kriegsgefangene werden gefressen. Sklaven, die wegen schwerer Vergehen von ihrem Herrn getötet werden, werden von den Freunden des Herrn gemeinsam gefressen. Der Besitzer selber nimmt an dem Mahle nicht teil . . .	40	245

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Bondjo	Die schlimmsten Kannibalen. Menschenjagden, Kriege und Käufe liefern die Opfer. Weiße und Schwarze werden gefressen. Feinschmeckerei, Nahrungsnot und religiöse Ideen sind die Triebfedern. Die Opfer werden eigens gemästet. Eltern verzehren sogar die eigenen Kinder. Sonst werden die Toten unter den Familien ausgetauscht, Gräber werden selbst fünf Tage nach dem Begräbnis noch ausgeraubt, um ein Festmahl zu liefern. Alle Toten werden gefressen. Verwandte und Blutsfreunde nehmen an dem Mahle nicht teil	79	78—79
	Sklaven und Kriegsgefangene werden gefressen . . .	204	57
Bouzirou	Wie Bondjo	74	234
Oberer Ubangi	Nur Kriegsgefangene und im Kriege getötete Feinde werden gefressen	108	514
N'Gombe	Nur die Männer essen Menschenfleisch	177	358
	Sie sind noch schlimmere Anthropophagen als die Bapoto. Doch schwindet die Unsitte	91	32
Mandja	Die getöteten und verwundeten Feinde wurden gefressen. Nahrungsnot und Feinschmeckerei sind die Beweggründe, nicht aber der Gedanke, sich die Fähigkeiten des Toten auf diese Weise erwerben zu können. Die Sitte wird geheimgehalten. Frauenfleisch wird sehr geschätzt	75	148
	Mit diesem Zeugnis stimmen überein:		
	Maistre: Bull. Soc. Comm. Paris, XV, 1893, 373.		
	„ Bull. Soc. Géogr. Lyon, XII, 1893/1894.		
	„ „ „ „ Nantes, XI, 1893, 115.		
	„ „ „ „ Nancy, XI, 1893, 404.		
	„ „ „ „ Paris, 1893, 277.		
	„ Ann. Géogor. III, 1893/1894, 76.		
	„ Afrique Centrale, 110.		
	„ Au Pays de l'esclavage, 103.		
	„ Bull. amér. Géogr. Soc. XXXVI, 1904, 769.		
	Chevalier: Afrique Centrale Française, 112—114.		
	„ Bull. Soc. Géogr. Paris, 1909, 439.		
	„ Bull. Comité Afrique Française 1904, 260—265.		
	Rousset A.: Revue Col. Paris, 1901, 152.		
Ubangigebiet	Sklaven werden gemästet, um sie später zu fressen. Die Leiber werden von den Frauen zerlegt . . .	192	38
Yakoma	Beim Tode des Herrn werden die Sklaven getötet, weil sie den Tod verschuldet hätten, man verteilt ihr Fleisch und verkauft es	143	194
	Sie haben keinen Endokannibalismus. Frauen und Kinder nehmen an den Mahlzeiten nicht teil, sonst wie Bondjoe	79	78—79
Bougous	Die Frauen und Kinder nehmen an den kannibalischen Mahlzeiten teil	79	79
Ndol	Wie vorstehend	79	79
Sakkara	Stellt er den Bondjoe und Yakomas gleich	79	78
	Alle im Kampf getöteten Feinde und ein Teil der Kriegsgefangenen werden gefressen. Ebenso alle		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	verurteilten Verbrecher, und die des Ehebruches überführten Frauen. Feinschmeckerei ist die einzige zu ergründende Ursache. Die Gefangenen werden beim Begräbnis der Krieger und Häuptlinge gefressen	121	95
Budjos	Fressen Kriegsgefangene und sogar schon in Fäulnis übergehende Leichen	13	183
Baleka (Bareka)	Kannibalismus	85	149, 153
Baluba	Sehr hohe Kultur. „Nach allem wird es fast unglaublich scheinen, daß die Moluwa wegen ihrer dummen, abergläubischen Religion wahre Kannibalen sind"	133	231
	Früher waren sie Kannibalen	19	130
	Kannibalismus als allgemeine Volkssitte hat wohl nie bestanden. Bei der Sekte der Bakazanzis aber besteht er heute noch	43	123
Baschilange	Früher Kannibalen	159	92
	Die Teilstämme der Bena-Piari-Kai, Bankiolo und Bena-Luntu sind Kannibalen im Gegensatz zu den Baschilambaa, Baschilambembele und Baschilakassange	203	133, 134, 245
	Kannibalismus noch nicht ganz geschwunden	19	16
Batetela	Fressen selbst ausgegrabene Leichen	147	301
	Sklaven und Kriegsgefangene gefressen	67	287
	Alte Leute von den eigenen Kindern gefressen. Gefallene auf dem Schlachtfeld verzehrt	15	308
Basoko	Kriegsgefangene, Sklaven und alle, die nicht an Aussatz oder einer ekelerregenden Hautkrankheit sterben, werden gefressen. Ist der Tote an der Verwundung durch eine vergiftete Waffe gestorben, so schneidet man den verwundeten Teil ab, verzehrt aber den Rest	67	267
	Nur die Häuptlinge werden begraben. Die an ansteckenden Krankheiten Gestorbenen werden ins Wasser geworfen, alle anderen gefressen. Menschenfett benützen sie zur Bereitung der Speisen. Frauenfleisch ist bevorzugt	26	67
	Wie vorstehend	38	51
	Kriegszüge zur Erbeutung von Menschenfleisch unternommen	189	189
Lokele	Sie führen Kriegszüge zur Erbeutung von Menschenfleisch	189	189
	Kannibalen	95	29
Tofoke	Kriegsgefangene und auf dem Schlachtfeld getötete Feinde, sowie eigens gekaufte Sklaven werden gefressen. Beide Geschlechter verzehren Menschenfleisch. Rachgier wird als Motiv angegeben, doch kann dies das Fressen der Sklaven nicht erklären	189	197
Wabrolro (Warongera Mena)	Keine gewohnheitsmäßigen Kannibalen	29	376
Wagenya	Ausgeprägte Kannibalen	29	376
Bakussu	„ „	29	376
	Sklaven und Kriegsgefangene werden gegessen	67	267
Likouangoula	Sind gleich den Basoko	67	267
Basonge	Kriegsgefangene und Sklaven werden gefressen. Leichen gräbt man nicht aus. Die Leiche wird über		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	Nacht ins Wasser gelegt, die Hände und Unterschenkel auf einen Ameisenhaufen getan; fressen diese Tiere das Fleisch, so ist es gut, und die Leute verzehren den Rest. Frauen sind ausgeschlossen. Der Kannibalismus erfolgt nach rituellem Zwang	159	383
Basonge	Kannibalismus	203	35
	Ihre religiösen Gebräuche sind mitunter von Kannibalismus begleitet	114	90
	Overbergh kommt zu dem abschließenden Resultat, daß früher Kriegsgefangene, getötete Feinde, Sklaven, und zur Zeit der Not, sogar an der Pest Gestorbene gefressen wurden	147	149, 295
	Im einzelnen führt er folgende Quellen an:		
	Wissmann: Mitt. d. Afrik. Ges. i. Deutschland, IV, 1883. Sie machen kein Geheimnis aus ihrem Kannibalismus	147	143
	Wissmann: Mitt. d. Afr. Ges. i. Deutschland, III, 1883. Wie oben	147	143
	Wissmann: Quer durch Afrika, 144. Männer und unfruchtbare Weiber dürfen Menschenfleisch essen . .	147	143
	Ibidem: 156—157: „Die Kalebua sind berüchtigte Kannibalen. Ich hörte, daß sie auch an Krankheiten gestorbene Leute fressen. Um nicht gerade seine nächsten Verwandten zu verzehren, gibt man dieselben nach ihrem Tode dem benachbarten Dorf in der Erwartung, daß beim nächsten Todesfall von dort die Schuld zurückgezahlt wird." Den an Krankheiten Gestorbenen schneidet man die Endglieder der Finger und Zehen, wohin sich die Krankheit nach dem Glauben der Leute zurückzieht, ab und wirft sie ins Wasser, den Rest verzehrt man ruhig	147	143
	Wissmann: Meine zweite Durchquerung, 47. Ebenso. Er sah zum Essen fertig zerlegte Leichen	147	143
	Nach Marinel haben sie den Kannibalismus von den Bakussu übernommen und üben ihn wegen des bestehenden Fleischmangels und der Nahrungsnot	147	145
	Hinde: Trad. Congo Belge, II, 1897, 100, berichtet über den Handel mit Menschenfleisch von den Basonge zu den Basonge-Meno. Auch die ersteren sind Kannibalen. Das Fleisch der eigenen Verwandten essen sie nicht	147	146
	Guillain leitet die Sitte auch von den Bakussu ab .	147	145
	d'Hanis ebenfalls	147	147
	Werner: Pioneering in Savage Africa, 351—352, berichtet, wie eine Frau sogar ein Kind ausgrub, um es zu essen	147	148
	Ebenso, Schmitz und Ascenso in: Ball. Soc. Geogr. Ital. Roma, Ser. 4, IV, 1903, 113	147	149
	Veranstalten Menschenjagden und verzehren die Kriegsgefangenen. Sie mästen auch Sklaven, um sie zu verzehren. Diese Sklaven leben nicht im Zölibat, weil sie dann nicht fett würden. Kinder eines Sklaven und einer freien Basongefrau bleiben Skla-		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	ven und werden später gefressen, die Kinder eines freien Mannes und einer Sklavin hingegen sind frei. Frauen sind vom Mahle ausgeschlossen. „Die Speisegesellschaft wird mit einem Bande umschlungen, das eine gewisse mystisch-religiöse Kraft hat. Eigentliche Kulthandlungen sollen aber dabei nie vorkommen“	70	9—12
Bena-Ki	Menschenjagden in Brauch. „Bei den Bena-Ki waren noch monatliche Festbraten an der Tagesordnung, aber trotz der ‚guten Gewohnheit‘ hatte auch bei ihnen das Gewohnte nie den Anstrich des Gewöhnlichen, des Alltäglichen erhalten.“ Menschenfleisch ist immer ein besonderes Fleisch	70	12—13
Wangata	Beim Tode des Häuptlings werden Sklaven geköpft. Die Leichen werden geviertteilt und die Teile nach einigen ins Wasser geworfen, nach anderen in die benachbarten Dörfer geschickt	143	197
Balolo	Kriegsgefangene und Sklaven werden gefressen. Gewöhnlich werden nur Erwachsene gefressen, selten Frauen und Kinder. Frauen nur dann, wenn sie krank werden und sterben	38	50—51
Balumbangando	Kannibalen	203	35
Bakiolo	„	203	35
Balondo	„	203	35
Bena-Piari-Kai	„	203	133
Bena-Luntu	„	203	133
Bangala (im nördlichen Kongobogen)	Beim Tode des Häuptlings wird ein Sklave hingerichtet und dann gefressen	201	157
	Feinschmeckerei. Kein Fleisch ist so zart wie Menschenfleisch	201	159
	Beim Tode eines Freien werden Menschenopfer dargebracht. „Die eine Hälfte dieser Opfer wird dem Toten mit auf die Reise gegeben, während die andere von den Einwohnern des Dorfes verzehrt wird.“ Die Sitte ist im Schwinden begriffen . . .	199	940
	Alles, außer den Geschlechtsteilen, wird vom Menschen verzehrt. Sie geben den Kannibalismus immer nur beim Nachbardorfe zu. Den Weibern ist der Genuß des Menschenfleisches untersagt	25	173
	Kannibalismus nur an Festen geübt. Kriegsgefangene und Sklaven werden gegessen. Frauen selten; sie sind zu wertvoll. Etwa zwanzigmal im Jahr finden diese Mahlzeiten statt. Die Leiche wird vorher zwei Tage ins Wasser gelegt (COQUILHAT)	20	169
	Je tapferer der Gegner war, desto besser ist es, sein Fleisch zu verzehren, denn so erwirbt man alle seine Tüchtigkeiten. Besonders das Herz des Toten verleiht übernatürliche Kräfte. Daher wird es den großen Häuptlingen reserviert	38	51
	Im Kriege getötete Feinde und Sklaven werden gefressen. „Fast jede Woche kam ein Beispiel ihres wilden Kannibalismus zu meiner Kenntnis“ . . .	195	83

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Bangala (im nördlichen Kongobogen)	Kriegsgefangene gefressen, aus den Fingerknochen werden Halsbänder angefertigt. Sie schämen sich, diese Sitte einzugestehen. Frauen essen kein Menschenfleisch. Als Gründe werden angeführt: Von dem verzehrten Feind bleibt nicht eine Spur mehr übrig, dann hungert man nach Fleisch. Bei Bestattungen angesehener Leute werden bis zu zwanzig Menschen geschlachtet und verzehrt. Die eine Hälfte jedes Opfers wird aber mit dem Toten begraben. Ein Mann, der beim Ehebruch in flagranti ertappt war, wurde getötet und sollte gefressen werden. Das Opfer wurde vorher eine Nacht in Wasser gesetzt, um die Epidermis leichter ablösen zu können. Der Häuptling Mabonga fraß seine eigenen Weiber, wenn sie irgendeines Verbrechens bezichtigt und getötet worden waren	149	117—120
	Er führt an Literatur noch an:		
	Valeke: Bull. Soc. G. Comm. Paris, VIII, 1885/1886, 212.		
	Coquilhat: Bull. Soc. R. B. Géogr. IX, 1885, 635—636.		
	Courouble: Congo II, 1905, 328a.		
	Westmarck: Bull. Soc. Géogr. Marseille, XII, 1888, 23.		
	Adams: Goldthwaithes G. Mag. I, 1891, 466.		
	Um 1890 war der Kannibalismus verbreitet von der Mündung des Mobangi das ganze Nordufer des Kongo entlang bis nach Likunungu; man verzehrte im Krieg erschlagene Feinde, kaufte Sklaven und fraß sie, und verzehrte endlich alle zum Tode verurteilten Verbrecher. Die Frauen scheinen teilzunehmen. Menschenfleisch schmeckt ihnen besser als anderes Fleisch. Die eigenen Verwandten werden nicht gegessen, sondern begraben und wahrscheinlich sogar auch die Haussklaven	195a	121—122
	Menschenfleisch offen verkauft. Zum Teil wird das Menschenfleisch roh verzehrt, wie Verfasser sah .	204	78
	Die Opfer werden 2 bis 3 Tage ins Wasser gelegt, um sie schmackhafter zu machen. Vorher werden ihnen Arme und Beine gebrochen. Motiv lediglich Freßgier	15	308
	Kannibalismus	134	
	„ allgemein	91	32
	„	67	268
Bakuo	„	134	
Wampfuno	„	134	
Wabari	„	134	
Wambundu	„	134	
Wabuna	„	134	
Balui	„	195	74
	Das Gebiet zwischen Kongo und oberem Uelle hat Kannibalismus. Mangel an Fleischnahrung und Feinschmeckerei sind die Beweggründe. Geschlechtsteile, Gehirn und Haut werden nicht verzehrt. Kriegsgefangene und Sklaven liefern das Fleisch .	67	262
Bapoto	Am Flusse werden nur die getöteten Feinde gefressen, im Innern auch die Sklaven. Auf dem Markte kann		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	man am lebenden Sklaven sich die Stücke bezeichnen lassen, die man zu kaufen wünscht; erst wenn der Sklave aufgeteilt ist, wird er geschlachtet	21	211
Bapote	Ebenso	38	51
	Kriegsgefangene und Sklaven häufig verzehrt . . .	195	100
	Am Flusse werden nur im Kriege getötete Feinde verzehrt. Im Innern auch die Gefangenen	91	32
	Kannibalismus	67	268
Aruvimi	Bei Leichenfeiern werden Menschenopfer dargebracht. Ein Teil derselben wird von den Leidtragenden verzehrt	143	194
	Gefangene werden gemästet und dann verzehrt . . .	104	67
Mongelima	Früher allgemein Kannibalen. Noch jetzt werden Gefangene und Sklaven heimlich verspeist. Das Fleisch der Weißen ziehen sie dem der Schwarzen vor. . .	131	346
	Kannibalismus	67	268
Luawala	Die Bewohner dieses Bezirkes sind Kannibalen. Ebenso die Amu-Njam, die Leute von Kankore, von Muana Ntaba, die Bakumu und die Leute von der Insel Azama	29	101
Bakumu	Kannibalen	38	50
Ababua	Beim Tode eines Häuptlings werden alle Sklaven getötet und gefressen	89	95
	Ebenso	90	311
	Alle Kriegsgefangenen, Männer und Frauen, werden gefressen, nach TILKENS, und: VERSTRAETEN: Belg. Coloniale. II, 1896, 518. VEDY: Bull. Soc. R. B. Géogr. XXVIII, 1904, 197. Nach TISAMBI ist dieser Brauch erst von den A-Sande übernommen worden. Ebenso: BRUMPT: Géographie, Paris, 1904, IX, 440. Le Congo III, 1893, II, 162	90	151
A-Kahle	Kannibalen	109	313
Makaraka	Zweifelt trotz der allgemeinen Zeugnisse am Kannibalismus	92	305
	Sklaven werden verzehrt	8	368
	Kannibalen	132	130
Niam-Niam	Alle alten Leute werden getötet und gefressen . . .	10	358
	Die im Krieg erschlagenen Feinde werden verzehrt .	4	1059
	„Gelegentlich“ sind sie Menschenfresser	156	28
	Verzehren nur die getöteten Feinde, nicht die eigenen Toten	139	559
	Niam-Niam ist sudanafrikanisches Wort und bedeutet: Esser, Fresser. Hier: Menschenfresser.	98	206
	„. . . im großen und ganzen darf man getrost die Niam-Niam als ein Volk von Anthropophagen bezeichnen, und wo sie Anthropophagen sind, sind sie es ganz und ohne Reserve, um jeden Preis und unter jeder Bedingung. Die Anthropophagen rühmen sich selbst vor aller Welt ihrer wilden Gier, tragen voll Ostentation die Zähne der von ihnen Verspeisten auf Schnüre gereiht am Halse und schmücken die ursprünglich nur zum Aufhängen von Trophäen be-		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	stimmten Pfähle bei den Wohnungen mit Schädeln ihrer Opfer. Am häufigsten und von allgemeinstem Verbrauche ist das Menschenfett verwertet. Dem Genusse ansehnlicher Quantitäten schreiben sie eine berauschende Wirkung zu." „Verspeist wurden im Kriege Leute jeden Alters, ja die Alten noch häufiger als die Jungen, da ihre Hilflosigkeit sie bei Überfällen zur leichteren Beute des Siegers gestaltet. Verspeist wurden ferner jene Leute, die eines plötzlichen Todes starben und in dem Distrikte, wo sie lebten, vereinzelt und ohne Anhang einer Familie dastanden; es ist dies jene Kategorie von Menschen, die bei uns der Anatomie verfallen." Nur Leute, die an ekelerregenden Krankheiten gestorben sind, werden verschmäht. Doch verabscheuen einzelne den Kannibalismus absolut . . .	172	19—20
Niam-Niam	Ebenso in Nr. 173, 174, 175, 176.		
	„	27	175—176
	„	141	26—27
	Neben dem Kannibalismus besteht auch die Sitte des Begrabens	77	307
	Kannibalismus	67	268
Mambanga	Alle Leichen werden verzehrt, Bestattung gibt es nicht. Die Leichen der Blutsverwandten werden verhandelt	111	256
Mege	Essen nur Blutsverwandte nicht	88	46
Mabode	„ „ „ „	88	46
Nil-Uellegebiet	Zauberer werden getötet und gefressen. Südwestlich der Niam-Niam sind alle Stämme Kannibalen. Angehörige werden begraben, nur die Angehörigen feindlicher Stämme und im Kriege Erschlagene werden gefressen	110	43—44
	Ebenso. Ausl., 1883, LVI, 631.		
Mangbetu	„Kannibalismus ist unter den Monbuttu stärker und allgemeiner verbreitet als unter den Niam-Niam" .	174a	16
	Menschenfett ist allgemein im Brauch. Die im Kriege getöteten und gefangenen Feinde werden verzehrt. Die Kinder werden für den König zubereitet . .	173a	9ff.
	Sie verzehren sogar die Toten der eigenen Sippe. Zauberern reißt man die Gallenblase bei lebendigem Leibe heraus und verbrennt sie als Sitz der Hexerei, den Rest der Leiche verzehrt man	109	294 II, 111 III
	Kannibalismus	111a	299
	Wie oben 173a	38	51
	Es war eine Ehrensache, während des Krieges Menschenfleisch gegessen zu haben. Man verzehrte Männer, Frauen und Kinder, Sklaven lieber als Freie. Niemals aber angesehene Persönlichkeiten. Feinschmeckerei war das Hauptmotiv	148	179—180
	Leute, die an einer Krankheit gestorben sind, werden nicht gefressen	67	268
	Gefangene und getötete Feinde gefressen. Das Fleisch wird gedörrt aufbewahrt. Kinder für den König aufgehoben	172	98

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Warega	Nach CORDELLA, Boll. Soc. Geogr. Ital. Roma, S. IV, VII, 1906, 976, überfallen sie harmlose Reisende und verzehren die Leichen. Im Kriege getötete Feinde, hingerichtete Verbrecher und Leute, die durch ein Ordal als Schuldige erkannt waren, wurden gefressen. Nur die Geschlechtsteile wurden nicht verzehrt. Es fand keine gemeinsame Mahlzeit statt, sondern jeder Krieger verzehrte seinen Teil für sich	54	85
Manyema	Sie verzehren nur im Kriege gefallene Feinde. Rachgier scheint das Motiv zu sein. Die Mahlzeiten sind geheim	129	32
	Sie sprachen offen über den Kannibalismus. „Sie scheinen ihre Feinde zu verzehren aus Rachsucht oder um sich Mut zu machen. Bemerkenswert erscheint, daß sie nicht aus Nahrungsmangel zu dieser Unsitte kamen, denn das Land ist voll Lebensmittel, so daß also der Grund für den Kannibalismus weder in Hungersnot noch im Mangel animalischer Nahrung liegt. Der einzige Grund, den ich entdecken konnte, liegt in einem unnatürlichen Appetit, in einem Gelüste nach Fleisch, dessen Geschmack wir als Hautgoût bezeichnen. Man erzählt, daß sie die Toten einige Tage lang im Walde begraben, und dann sind sie bei den hiesigen klimatischen Verhältnissen faulig genug für den stärksten Magen." LIVINGSTONE meint, daß nur die im Kriege getöteten Feinde verzehrt werden .	128	88
	Der Bruder des Häuptlings Moenekuß tötete drei Frauen und ein Kind, um sie zu verspeisen. Moenekuß selber wurde gefressen. Ein Zank mit der Frau endet oft mit der Verspeisung derselben. Feinschmeckerei	130	173
	Verzehren die Leichen der im Kampfe Gefallenen und der an Krankheit Gestorbenen. Die Leichen werden solange ins Wasser gelegt, bis sie anfangen, zu verwesen. Dann wird das Fleisch roh gegessen	37	372
	Leichen vor dem Verzehren ins Wasser gelegt . . .	38	51
	Meist werden Kriegsgefangene und Sklaven gefressen, Familien- und Stammesangehörige nur in Ausnahmsfällen. Als Gründe führt er einmal den Mangel an Fleischnahrung, dann die Feinschmeckerei an	67	262
Bahololo	Haben den Kannibalismus erst seit ungefähr 1906 in der Sekte der Bakazanzi. Bei der Aufnahme eines Mitgliedes wird das Herz eines Menschen verzehrt, bei den Liebesmahlen werden hingerichtete Verbrecher gefressen	168	65
N'Dolo	Beim Begräbnis eines Häuptlings wurden 17 Sklaven getötet und gegessen. Auch sonst wird ab und zu ein Sklave verzehrt. Man nennt dies Kolafest . .	123	288
Warua	Wie Manyema	67	262
Angola	Bei der Wahl des Thronfolgers werden Menschen getötet. Ihr Fleisch wird zusammen mit Ochsenfleisch gekocht und jeder der an der Wahl Beteiligten		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	erhält einen Bissen in den Mund gesteckt. Der Zauberer kann auch bei anderen Gelegenheiten Menschenopfer verlangen	23a	425
Kissama	„Wer seine Schulden nicht bezahlen kann, wird gefressen“	3	151
Jagga	Einsetzung des Groß-Jagga. „Ein Mensch war ermordet worden, sein Fleisch gekocht. Jedem Fürsten des Volkes und Reiches schob der neue Fürst einen Bissen dieses Fleisches in den Mund. Das gemeinsame Mahl, der Geist, der unter ihnen allen rege war, vereinigte die Kriegerschar mit ihrem Oberhaupte. Diese Idee findet sich auch unter den Geheimbünden. Das ist der *Male* oder *Meli;* eine Art Eidschwur verbindet die Mitglieder. Ein Mensch wird lebend verbrannt; der Genuß der Asche kettet die Mitglieder aneinander“	71	178
	Giaghi fressen nicht nur die Leichen der gefallenen Feinde, sondern auch ihre Stammesgenossen, selbst die eigenen Kinder. Nur der Fürst wird immer bestattet	42	197
	Sie fressen einander. Beim Tode des Fürsten Menschenopfer und Kannibalismus	78	410, 27
Bihe	Fest des Quissunge. Dies wird auf Befehl des Fürsten gefeiert. Dabei werden fünf Menschen gefressen. Der Mann muß Antilopenjäger sein, die erste Frau Töpferin, die zweite Korbflechterin, die dritte Wöchnerin, die vierte muß einen Kropf haben. Das Fleisch wird mit Ochsenfleisch und Bier gemengt, und das ganze Volk nimmt an dem Mahle teil . .	178	177
	Ebenso	179	330
Herero	„Die heidnischen Herero schnitten nach der Schlacht vielen gefallenen Hottentotten die Hoden aus, kochten sie mit dem Fleische eines sogenannten heiligen Ochsen und gaben sie dem jüngeren, heranwachsenden Geschlechte zu essen, damit sie ebenso tapfer würden wie die Älteren“	68	82
	Um sich vor der Seele des erschlagenen Feindes zu sichern, „schlürft der Herero etwas von dem Blute seines erschlagenen Feindes, um ihn unschädlich zu machen, ihn zu vernichten“. Das geschieht nur bei ganz gefährlichen Feinden, und da nicht immer. Eigentlicher Kannibalismus ist ein Ausnahmefall .	107	338
Kaffern	Es handelt sich um die Entdeckung der großen Höhlen jenseits Thaba Bosigo. Hier fanden sie viele Schädel und Gebeine, die in der Hauptsache von Frauen und Kindern herrührten. Die Markknochen waren aufgeschlagen. Sogar ein eigener Höhlenraum für die Aufbewahrung der Gefangenen soll vorhanden gewesen sein. Neben den Kriegsgefangenen wurden die Verbrecher, Kranke und die eigenen Weiber und Kinder verzehrt. Letztere in Zeiten der Not. Hunger hält er nicht für das einzige Motiv. Verfasser kennt einen Kannibalen persönlich	30	121

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Kaffern	„Kannibalismus wird verabscheut, wenn er auch zu Zeiten großen Hungers geübt wurde“	31	112
	Der Kannibalismus wird auf die Not zurückgeführt, die durch Tschaka's Kriegszüge entstand	7	53
	Bamatlapatlaka und Bamakana, Unterstämme der Kaffern und die Bafukeng und Makatla aus dem Betschuanenstamm gehören zu den Kannibalen. Auf die Not wird die Entstehung des Kannibalismus zurückgeführt. Nach der Schlacht bei Thaba Bosigo wurden die Leichen der Weißen deshalb gefressen, weil man glaubte, ihr Mut würde in die Leiber der Teilnehmer am Mahle übergehen . . .	30	126
	Ebenso. Ausl., 1869, XLII, 982—984.		
Natal	Sporadisch findet sich der Kannibalismus, aber nie als Volkssitte	69	147
Zulu	Kannibalismus als Volkssitte existiert nicht. „Jedoch ist es nicht unwahrscheinlich, was von gewissen anderen Kaffernstämmen berichtet wird, welche z. B. zur Zeit des Angriffes auf ihre befestigten Bergschanzen dem einzigen kühnen Anführer, welcher hinaufgedrungen und dann durch einen Schuß gefallen war, noch während er lebte, die zitternde Brust geöffnet, das Herz herausgeholt und als dasjenige des besten Mannes unter den Feinden in kleine Stücke zerschnitten, verteilt und verzehrt haben sollen“	119	97
Basuto	Gefangene Feinde und Stammesangehörige, die ein Delikt begangen hatten, wurden gefressen	41	23, 25
	Die Sitte kam von den Bavenda nach dem Süden. Die Betschuanen und Barainokhele haben sie übernommen. Alle Kriegsgefangenen, mit Ausnahme der jungen Mädchen, die zu sexuellem Mißbrauch geschont wurden, und auch die eigenen Weiber und Kinder wurden verzehrt. Doch beteiligten sich Blutsverwandte nicht an dem Mahle, sondern die einzelnen Familien tauschten die Leichen untereinander aus	65	217—226
Baromapulana	Nach MAUCH fressen sie Boerenmädchen. (Nach ANDREE: Die Anthropophagie, 32—36.)		
Betschuanen	Jeder Krieger muß aus der Schlacht ein Stück Bauchfell samt dem Nabel eines Feindes mitbringen. „Die Krieger lagern sich um ein großes Feuer, stecken das Fleisch ihrer Feinde in die glühende Asche und, wenn es gar geworden, verzehren sie es. Nicht rohe Wildheit, sondern ein alter Aberglaube, welcher lehrt, daß der Genuß des Menschenfleisches Mut gebe und nach und nach unüberwindlich mache, fordert diesen Brauch, dem die Meisten nicht ohne innere Widerstrebung Folge leisten“	125	540 II
Portug. Sambesi	Bei der *Bona*, der Erinnerungsfeier an die Toten, mischt man ins Bier *(Buada)* Ziegenblut, bei mächtigen Leuten Menschenblut	17	380

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Wabena	Ein Zauberer hatte einen Geheimbund von zwölf Personen gegründet, der bei der Aufnahme eines neuen Mitgliedes Kannibalismus verübte. Mütter erkauften sich mit ihrem eigenen Kinde den Eintritt	55	244
Wahehe	Genießen Blut und Herz der gefallenen Feinde, um dadurch kugelfest zu werden	54a	162
Wadoe	Kriegsgefangene und Leichen werden verzehrt . . .	120	300—301
	Kannibalen	34	214
	„Stirbt ein Häuptling, so wird irgendein Fremder, der von tiefschwarzer Farbe sein muß, von den jungen Leuten getötet und in den Wald geschleppt, woselbst ein eigens dazu bestimmter Mann, in dessen Familie das Amt erblich ist, den Leichnam in eigentümlicher Weise weiter behandelt. Er muß nämlich das Fleisch der abgeschnittenen Hand ungesehen von den anderen im Walde verzehren“	200	414
Watembo	Die Leichenreste einer kannibalischen Mahlzeit wurden gefunden	112	448
Wabembe	Kannibalen	112	448
	„Wenn die Wabembe, und zwar der ganze Stamm, auf keine andere Art Menschenfleisch erlangen können, dann geben sie ihren Nachbarn eine Ziege für ein krankes oder sterbendes Kind, da solches Fleisch von ihnen für das Beste gehalten wird“ .	182	125
	Kannibalen	34	214
Ruanda	Bei den Batwa im Norden, bei den Balozi, den Buddu und Bahunde soll Kannibalismus vorkommen . .	49	328
Bahuku	Kannibalen	115	11
Bagisu	Kannibalen	115	11
Baganda	Auf den Inseln des Viktoria-Sees gibt es eine Sekte, die Leichen ausgräbt und frißt. Darum werden allgemein am Grabe Wachen ausgestellt. Nach dem Volksglauben erhält der Menschenfresser unheimliche Kraft und kann sich in wilde Tiere verwandeln	118	485
Bageshu	Sind sicher Kannibalen, wenn auch jeder Clan die Tatsache nur bei den fremden Clans zugibt. Die Leichen werden ausgesetzt, und die alten Weiber holen sich die besten Stücke davon zum Essen. .	165	181
Fertit	Nach den Berichten der Araber hätten sie gefallene Feinde gefressen. Doch ist das zweifelhaft	154	281
Darfur	„In Darfur war es Brauch, bei der Thronbesteigung des Sultans und dann an einem bestimmten Festtage in der Residenz zwei Knaben vom gleichen Vater und der gleichen Mutter zu opfern; das Fleisch wurde vom Sultan und den höchsten Beamten verzehrt. Wer sich weigerte, wurde als Verräter betrachtet“	139	558
	Ein Knabe und ein Mädchen wurden beim Fest heimlich getötet und ihr Fleisch mit dem der Ochsen und Hammel zubereitet. Man nennt das Fest: revêtement des cuivres. An diesem Tage wird das Fell der großen Pauken erneuert	154	166

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Wadai	Die Sultane werden des Kannibalismus beschuldigt .	139	558
Mässelit	„Sollen ihre Gäste und auch die alten Leute schlachten und ihr Fleisch im ganzen Dorfe verteilen. Ohne diese Nachrichten verbürgen zu können, glaube ich doch, daß sie irgendeinen wahren Grund haben“ .	139	559
	Auch NACHTIGALL berichtet in demselben Sinne. Dennoch glaubt CARBOU, die Anthropophagie in das Gebiet der Fabel verweisen zu müssen, da die Mässelit Mohammedaner sind	39	215—218
Scheri	Kannibalen	97	30
Bambiri	Kannibalen	97	9
	Kannibalen	98	219
	Zweifelhaft ist der Kannibalismus:		
Babenga	Von den feindlichen Pomo werden sie als Kannibalen bezeichnet, ein verdächtiges Zeugnis	163	275
Hottentotten	Ein Eingeborner „versicherte in vollem Ernste, wenn der Feind in der Schlacht getötet werde, so schneide man ihm die Leber oder Lunge aus, koche diese und genieße sie zum Teil“. Auf näheres Befragen leugnete er.	33	466
	MERENSKY weist den Vorwurf des Kannibalismus als sehr unwahrscheinlich zurück	135	80
	STOW leugnet ebenfalls den Kannibalismus ab	185	336

Das Verbreitungsgebiet des Kannibalismus erstreckt sich also von Senegambien die ganze Küste entlang bis nach Kamerun, nimmt das ganze Hinterland von Kamerun ein und füllt mit der Hauptmasse seiner Stämme das Kongoflußgebiet. Hier ist er als wirkliche Volkssitte noch heute in Kraft. Der Süden Afrikas hat wohl vereinzelte Fälle von Kannibalismus aufzuweisen, doch scheint er hier nie so recht beheimatet gewesen zu sein. Die vereinzelten Vorkommnisse in Ostafrika lassen dennoch im großen das Gebiet nördlich und östlich der Seen als frei von dieser Unsitte erscheinen.

Der Kannibalismus erstreckt sich entweder auf alle Tote, mit Ausnahme jener, die einer ekelerregenden Krankheit erlegen sind, oder er beschränkt sich auf die Kriegsgefangenen, auf die Sklaven oder Verbrecher. Der Endokannibalismus ist jedoch in den meisten Fällen dahin gemildert, daß man die eigenen Blutsverwandten schont und sie an andere Familien austauscht unter der stillschweigenden Bedingung, daß bei Gelegenheit eine entsprechende Rückgabe erfolgt. Der Endokannibalismus findet sich bei den Maniana und Jolah in Senegambien, bei den Bobo im nördlichen Togo, dann im Kamerungebiet und im Kongogebiet, von den Fang angefangen bei den Ombeke, Balung, Bateke, Bayanzi, Bondjo, Bouziro, Bazoko, Niam-Niam, Mambanga, Mege, Mabode, Mangbetu bis zu den Manjema. Die Jagga sollen ihn haben, vereinzelt die Basuto, allgemein die Bageshu und die Mässelit.

Am allgemeinsten ist die Sitte verbreitet, die getöteten Feinde zu verzehren. Sie geht überall in Afrika dem Kannibalismus parallel.

Das Verzehren der Sklaven ist naturgemäß auf das Kongogebiet und Kamerun beschränkt, da hier die Sklaverei, als bei Ackerbauern, Brauch ist.

Daß man sogar die Leichen im Grabe nicht schont, wird uns bezeugt von den Obotshi, Maka, Pangwe, Batetela, Basongo, Manjema und Wabena.

Durchschnittlich ist die Frau vom kannibalischen Mahle ausgeschlossen. Als sichere Ausnahmen von dieser allgemeinen Regel gelten die Völker des Nigerdelta, die Bougou, N'Doi, Sakkara, Tofoke und Bangala.

Eine besondere Art des Kannibalismus wird in den Geheimbünden geübt, wie sie sich in Westafrika und im Kongobecken häufig finden. In manchen Gegenden sind sie die einzigen Träger dieser Sitte geblieben.

So gut und zahlreich die Zeugnisse über den Kannibalismus als Tatsache und über die Ausdehnung dieser Unsitte in ihrem Wesen und in ihrer örtlichen Verbreitung sind, so wenig wissen wir eigentlich über die Motive. Vielfach schweigen die Quellen ganz darüber, vielfach sind es die Ansichten des Europäers, die der Erklärung des Kannibalismus zugrundegelegt werden, sehr selten aber kommt der Eingeborne selber zu Wort. Das Widerstreben, das jeder Kulturmensch beim Anblick eines kannibalischen Mahles empfinden muß, ist der wissenschaftlichen Forschung außerordentlich hinderlich. Sobald es dem Eingebornen klar wird, daß er mit einem Gegner dieser Einrichtung zu tun hat, und diese Erkenntnis ist sehr leicht zu gewinnen, wird er in seinen Äußerungen sehr vorsichtig sein. Wir finden daher auch durchwegs äußerste Vorsicht bei den gewissenhaften Beobachtern, wenn es sich um die Motivierung des Kannibalismus handelt. Oft sind es lediglich negative Momente, die herangezogen werden.

Im einzelnen sind uns folgende Gründe bekannt. Zunächst scheint wirkliche Not, Not an Fleisch oder an Lebensmitteln überhaupt, ein starker Antrieb zum Kannibalismus gewesen zu sein. Sowohl aus dem Kongostaate wie aus dem Süden Afrikas wird uns dieses Motiv bezeugt. Die Bondjo, Mandja, Basonge, Bangala, Kaffern und in Kamerun die Maka sind hierhin zu rechnen.

Feinschmeckerei, Leckerei und wirkliche Freßgier werden häufiger angeführt. Die Großflußneger, Pangwe, ein großer Teil des Kongobeckens und die Bamita und Baja in Kamerun kommen hier in Betracht. Man hat wirklichen Geschmack am Menschenfleisch gefunden, schätzt es höher wie jedes andere Fleisch und sucht sich vor allem in seinen Besitz zu setzen.

Nicht gering ist das religiöse Motiv zu bewerten. Bei der großen Unkenntnis der Landessprachen darf es uns nicht wundernehmen, daß gerade dieses Motiv verhältnismäßig so wenig klar erkannt ist. Soweit die Zeugnisse von Missionären in Frage kommen, ist hier am ehesten auf die Frage eingegangen. Wir dürfen aber bei der ganzen psychischen Veranlagung des Negers, die in allem das Wirken übersinnlicher Kräfte sucht und die bei jeder Handlung auf diese Kräfte Rücksicht zu nehmen bestrebt ist, den sicheren Schluß ziehen, daß das religiöse Moment eine große Rolle im Kannibalismus spielt; Frobenius hat nicht so unrecht, wenn er sagt, daß die Gewohnheit des Kannibalismus doch niemals in die Sphäre des Gewöhnlichen herabgesunken ist. Vor allem verbreitet ist der Gedanke, sich übernatürliche Kräfte, Mut und Kraft, wohl gar Unverwundbarkeit, durch das Menschenfleisch zu sichern. In Liberia, Togo, Kamerun, im Kongogebiet, bei den Herero und den Kaffern,

bis zu den Bantustämmen Ostafrikas gibt das Fleisch der Feinde Kraft und Mut, bei den Betschuanen und Wahehe macht es sogar den Krieger „fest".

Ein mystisches Band scheint das kannibalische Mahl zu bedeuten bei den Fürsten in Angola und Darfur. Bei der Thronbesteigung wird ein Mensch geopfert, und jeder Würdenträger des Reiches ist verpflichtet, an dem Mahle teilzunehmen. Eine Weigerung würde gleichbedeutend sein mit Abfall. Der gleiche Gedanke scheint den kannibalischen Mahlzeiten der Geheimbünde zugrunde zu liegen. Ähnlich dürfte auch der Gedanke sein bei der letzten Kategorie des Kannibalismus, wo es sich um das Verzehren von Verbrechern handelt. Diese Abart ist uns bekannt aus Badagry, Libreville, von den Sakkara, Mangbetu, Basuto und aus Kissama. Will man hierdurch zeigen, daß alle die Verantwortung für die Hinrichtung zu tragen bereit sind? Oder soll die Rache des Getöteten dadurch geschwächt werden, daß sie sich auf das ganze Volk erstrecken muß? Oder ist es wirklich nur die völlige Ausmerzung des Verbrechers? Letzteres glaube ich nicht annehmen zu können, da man sonst in Afrika bei völliger Vernichtung gerne die Verbrennung der Leiche anordnet. Es scheint auch hier mehr ein mystisches Band zu sein, das durch den gemeinsamen Genuß der Leiche geknüpft wird.

Das Problem des Kannibalismus, seine Stellung innerhalb der ganzen Behandlungsweise, die der menschlichen Leiche zuteil wird, hat Steinmetz in seiner Arbeit: „Der Endokannibalismus" zu lösen versucht. Er geht vom psychologischen Standpunkt aus. Sein Gedankengang ist in Kürze der: Wenn beim Urmenschen alle jene seelischen Motive fehlen, die uns einen Abscheu vor dem Kannibalismus einflösen, dann steht einem ursprünglich allgemeinen Kannibalismus nichts im Wege. Für den Kannibalismus spricht ganz allgemein die Lust am Fleischgenuß. Hemmend würden wirken der Abscheu vor der Leiche, die Furcht vor dem Geiste des Toten und das Gefühl der Leichenschändung. Auf Grund seiner Untersuchungen stellt er nun bei den als Kannibalen bekannten Völkern das Fehlen dieser Motive wirklich fest und kommt zu dem Endresultat: „Nach allem Vorstehenden ist es klar, daß die Verspeisung der Leiche, wo sie als Sitte gebräuchlich war, nicht als entwürdigend für den Toten empfunden wurde und auch gar nicht so aufgefaßt werden konnte. Sie war etwas Natürliches, wo nicht Ehrenvolles, letzteres wenigstens nach dem Aufkommen der sekundären animistischen Motive. Es ist aber hieraus schon klar, daß also das Wut- und Verachtungsmotiv des Exokannibalismus ein späteres Zeugnis sein muß. Wenn gleich anfangs die Verspeisung ein Zeichen des Hasses gewesen wäre, so hätte sie nachher wohl niemals ein Ausdruck der Liebe und das regelmäßige Schicksal der Verwandten werden können" (47). Der Endokannibalismus als eine ursprünglich allgemein menschliche Durchgangsform ist das Resultat seiner Untersuchung.

A priori wäre dieser Beweisführung gegenüber zu sagen, daß es noch kein Beweis für den Bestand einer Sitte ist, wenn man nachweist, daß nichts gegen die Sitte spricht. Dann aber ist die ganze Beweisführung ein circulus vitiosus. Es ist notwendig, daß Kannibalen eben wirklich keine inneren Hemmungen gegenüber einer bestehenden Sitte haben, sonst könnte die Sitte eben nicht zur Geltung gekommen sein. Steinmetz hat nur den Beweis erbracht, in

welcher psychischen Verfassung der Kannibale sein muß und auch wirklich sich befindet, nicht aber, wie der Mensch zum Kannibalismus kam. So ist es auch erklärlich, daß er nicht das Alter der Völker für seine Untersuchung zugrunde legt, sondern die Völker nach psychologischen Prinzipien ordnet.

Soll der Nachweis für allgemeinen Kannibalismus erbracht werden, so muß er zunächst erbracht werden für die ältesten Völker. Für Afrika kämen hier neben den Pygmäen die Buschmänner vor allem in Frage. Gerade sie fallen aber vollkommen fort. Wir haben kein sicheres Zeugnis für die Menschenfresserei bei diesen beiden Stämmen. Und gerade hier müßte nach Steinmetz der Endokannibalismus sich finden. Ferner müßte der Lauf der Entwicklung eine Abkehr vom Kannibalismus gebracht haben. Es ist aber für Afrika bezeichnend, daß der Kannibalismus von einer materiell recht hoch entwickelten Kultur begleitet zu sein pflegt, wie ihm auch ein recht kompliziertes religiöses System zur Seite geht.

Während sich die Summe der Zeugnisse auf die Motivierung des bestehenden Kannibalismus beschränkt, haben wir einige wenige, die auf die Entstehung des Kannibalismus Bezug nehmen. Soweit es sich nicht um Entlehnung handelt, war es immer die Not, die zum Kannibalismus trieb. Ausdrücklich bezeugt ist dies von den Kaffern. Daß es eine bis aufs äußerste gesteigerte Not sein muß, zeigen die Buschmänner, die trotz ihrer wirklich erbärmlichen Lebensweise doch nie dem Kannibalismus verfallen sind. Und daß die Not immer wieder verschärfend auf den Kannibalismus gewirkt hat, wird für Afrika bestätigt sowohl durch die Raubzüge der Araber wie durch die Kriege Tschaka's, die der alten Unsitte immer neues Leben gaben.

Es ist aber ein inneres Bedürfnis des Menschen, seine Handlungen zu rechtfertigen, auch da, wo er recht wohl weiß, daß er im Unrecht war. Gerade die Religion wird hier am häufigsten mißbraucht, die abnormsten Vorkommnisse mit einem mystischen Schleier zu umgeben und so zu rechtfertigen. Sei es, daß man seine eigene Sicherheit vorschützte, man will die Zaubermacht des Toten brechen, sei es, daß eine soziale Notwendigkeit herangezogen wurde, Einigung zwischen Fürst und Volk oder der Volksgenossen untereinander. Von dieser Basis aus konnten die anderen Motive der Feinschmeckerei und der Freßgier Raum gewinnen (die natürliche Scheu vor dem Ungewohnten war ja geschwunden) und den Kannibalismus in seiner grauenhaften Vollendung zur Entfaltung bringen. Erst äußere Einflüsse, in Afrika das Eingreifen der Europäer, haben die Sitte zurückdämmen und zum Teil ganz unterbinden können. Es würde sich also der Kannibalismus als ein Kind der Not darstellen, das erst auf der Stufe des Animismus aus der Religion die Kraft zu ständigem Leben erhält. Jedenfalls fehlt für Afrika der historische Anhaltspunkt für die Allgemeinheit der Menschenfresserei, für die Einordnung des Kannibalismus in eine Urstufe der Menschheit als allgemeiner Durchgangsform.

1. Adametz: Eine Unternehmung gegen Baminge. D. K. B., 1913, XXIV, 229—235.
2. Andree K.: Kulturgeographische Erläuterungen zu der Karte von Südafrika (Aussetzung).
3. Angola, Das Volk der Kissamas in. Glob. 1874, 1, XXV, 150—152.
4. Antinori's und Piaggia's Entdeckungsreisen in den oberen Nilländern und bei den Niam-Niamnegern. Ausl., 1868, XLI, 1057—1062.
5. Ashanti: Der Ashantikrieg. Ausld., 1873, XLVI, 792—798, 801—811.

6. Augouard: Eine Kongofahrt von Brazzaville bis zur Äquatorstation. Mitt. geogr. Ges. Jena, 1887, V, 21—30, 71—81.
7. Aus dem Leben und Treiben des Kaffernvolkes in Südostafrika (Aussetzung).
8. Aus Samuel White Baker's Reisen in die Region der Nilquellen (Hüttengrab).
9. Aus Wilhelm Lejean's Reisen in Nubien und Abessinien (Hüttengrab).
10. Aus allen Erdteilen. Glob. 1863, II, 159.
11. „ „ „ „ 1884, 2, XLVI, 156.
12. „ „ „ „ 1887, 1, LI, 240.
13. „ „ „ „ 1893, 2, LXIV, 183.
14. „ „ „ „ 1894, 2, LXVI, 197.
15. „ „ „ „ 1895, 2, LXVIII, 308.
16. „ „ „ „ 1896, 1, LXIX, 114—115.
17. „ „ „ „ 1897, 1, LXXI, 380.
18. Bakuba, La tribu des. Le Mouv. géogr., 1893, X, 109—110.
19. Baluba, Les. Le Congo ill., 1893, II.
20. Bangala, Les. Le Congo ill., 1892. I, 169—170.
21. Bapoto, Les. Le Congo ill. 1892, I, 210—211.
22. Bargy, Dr.: Notes éthnographiques sur les Birifous. L'Anthropologie, 1909, XX, 167—173.
23. Baschilangue, Les. Le Congo ill., 1894, III.
23a. Bastian: Die Grenzländer Angolas. Z. d. G. f. E., Berlin 1874, IX, 420—439.
24. Bakete, La tribu des. Le Congo ill., 1892, I, 122—123.
25. Baumann Oskar: Beiträge zur Ethnographie des Kongo. Mitt. anthrop. Ges. Wien, XVII, N. F. VII, 1887, 160—181.
26. Bazoko, La tribu des. Le Congo ill. 1892, I, 67.
27. Beltrame: Il fiume Bianco e i Denka. Verona, 1881.
27a. Bennet A. L.: Ethnographical notes on the Fang. J. A. I. 1899, XXIX, N. S., II, 66—98.
28. Bergeat, Bericht über eine Dienstreise des Dr., in den Süden des Bezirkes Logone. D. K. B. 1914, XXV. 872—876.
29. Birgham F.: Stanley's letzte Forschungsreise durch Afrika. 1874—1877, Glob. 1878, 2, XXXIV, 305—312, 320—328, 337—345, 353—379, 369—376.
30. Bowker, James H.: Dr. Bleek and Dr. John Beddoe: The cave cannibals of South Africa. Anthrop. Rev. 1860, VII, 121—128.
31. Bryce James: Bilder aus Südafrika. Hannover 1900.
32. Buchner Max: Das Ende von Dr. Buchner's Reise im südlichen Kongogebiet. Ausld. 1886, LIX, 901—904.
33. Burchel W.: Reisen in das Innere von Südafrika (Aussetzung).
34. Burton Rob.: Two trips to Gorillaland. London 1876 (Aussetzung).
35. — Über die Fangneger im Gaboonland. Ausld., 1882, XXXV, 1199.
36. Cameron: Across Africa (Aussetzung).
37. — Reise quer durch Afrika. Glob. 1877, 1, XXXI, 305—311, 321—328, 337—343, 353—357, 369ff.; 1878, 1, XXXIII, 1—7, 17—23, 33—39, 49—54, 65—71, 81—86, 97—103.
38. Cannibalisme, Le. Le Congo ill. 1893, II, 50—51.
39. Carbou H.: La religion du Tschad et du Ouadai. Paris 1912.
40. Carlier: Notice sur les Bondjos (Hüttengrab).
41. Casalis: Les Bassouto (Hüttengrab).
42. Cavazzi da Montecucculo P. Giovanni Sacerdote capuccino: Istorica descrizione de tre regni Congo, Matamba, et Angola, situati nel Etiopia inferiore occidentale e delle missione apostoliche esercitateve da Religiose Capuccini, et nel presente stile ridotta dal P. Fortunato Alamandini da Bologna. Bologna 1687.
43. Colle, Le R. P.: Les Baluba (Hüttengrab).
44. Combes et Tamisier: Voyage en Abyssinie. Paris 1838.
45. Compiegne, Marquis de: L'Afrique équatoriale (Aussetzung).
46. Conrau: Über das Gebiet zwischen Mundame und Baliburg. M. a. d. D. Sch. 1895, VIII.
47. Crowther Samuel: Journal of an expedition up the Niger and Tshadda rivers undertaken by McGregor Laird. London 1855.

48. Crowther Samuel: Zustände im Nigerdelta. Glob. 1866, 2, X, 285.
49. Czekanowsky Jan: Wissenschaftliche Ergebnisse (Hüttengrab).
50. Cuny C.: De Libreville au Cameroun. Bull. Soc. Géogr. Sér. VII, T. XVII, 337—363.
51. Delafosse Maurice: Glob. 1901, 1, LXXIX, 212.
52. — Les Agni (Pai-Pi-Bri) L'Anthropologie 1893, IV, 402—445.
53. — Le peuple Siéna ou Sénoufou. Revue E. E. S., Paris 1908, I, 16—32, 79—92, 151—159, 242—275, 448—457, 483—486, II, 1—27.
54. Delhaise-Overbergh: Les Warega (Hüttengrab).
54a. Dempwolff: Volksbeschreibung der Hehe. Bäßler Arch. 1914.
55. Deutsch-Ost-Afrika, Ein Menschenfresserbund in. Glob. 1909, 1, XCV, 243—244.
56. Dominik Hans: Vom Atlantik zum Tschadsee. Berlin 1908.
57. — Aus dem Makagebiet. D. K. B. 1909, XX, 729—730.
58. — Menschenfresserei der Makas. D. K. B. 1909, XX, 958.
59. Dominik-Schlosser: Der Makastamm. Glob. 1907, 2, XCII, 131.
60. Duala-Neger, Die, am Kamerunfluß. Glob. 1884, 2, XLVI, 207—208.
61. Du Chaillu: Explorations and adventures in Aequatorial Africa (Aussetzung).
62. — Forschungsreisen und Abenteuer in Westafrika. Glob. 1863.
63. — Wanderungen im äquatorialen Afrika. Ausld. 1861, XXXIV, 961—966, 1002—1017, 1020—1023, 1046—1050.
64. Dybowsky M. Jean: Les races et mœurs des populations de l'Afrique centrale. Bull. Soc. d'Anthrop., Paris, IV, Sér. 4, 1893, 104—111.
65. Ellenberger: History of the Basuto (Aussetzung).
66. Engelhardt, Bericht des Hauptmann, über seine Reise von Bertua nach Yaunde. D. K. B. 1903, XIV, 389ff., 419—421.
67. Foà: Résultats scientifiques (Hüttengrab).
68. François, H. v.: Nama und Damara. Magdeburg o. J.
69. Fritsch Gust.: Die Eingeborenen Südafrikas (Hüttengrab).
70. Frobenius Leo: Und Afrika sprach (Hüttengrab).
71. — Die Masken und Geheimbünde Afrikas (Hüttengrab).
73. — Im Schatten des Kongostaates. Berlin 1907.
74. Gaillard Gaston: Exploration de la Haute Sangha et du Haut Oubanghi. Bull. Soc. Géogr. Sér. VII, T. XIV, 223—237.
75. Gaud Fern.: Les Mandja (Hüttengrab).
76. Gazellenfluß, Aus der Region des, in Afrika. Glob. 1872, 1, XXI, 129—133, 191—201.
77. Geyer: Durch Sand, Sumpf und Wald (Hüttengrab).
78. Gioia da Napoli: La maravigliosa Conversione ... della Regina Singa etc. (Aussetzung).
79. Girard, Dr. H.: Yakomas et Bougous, Anthropophages du Haut Oubanghi L'Anthropologie 1901, XII, 51—92.
80. Girard beim Könige von Neu-Calabar im Nigerdelta. Glob. 1867, 1, XI, 335—337.
81. Glauning: Von Bamenda an die Westgrenze. D. K. B. 1908, XIX, 64—69.
82. Gröben, Friedr. von der: Guinensische Reisebeschreibung, nebst einem Anhange der Expedition in Morea. Marienwerder 1694.
84. Griffon du Bellay: Das Land am Gaboon und seine Bewohner. A. all. Weltt. 1876, VI, 10—11.
85. Grogan E. and Sharp A. H.: From the Cape to Cairo. London 1900.
86. Guineaküste, Schwarze Hilfsgenossen der Engländer an der. Glob. 1874, 1, XXV, 15ff., 29—31, 84—92.
87. Gundert H.: Vier Jahre in Asante. Tagebücher der Missionäre Ramseyer und Kühne aus der Zeit ihrer Gefangenschaft. Basel 1875.
88. Guy-Borrows: On the natives of the Upper Uelle district of the Belgian Congo J. A. I. 1899, XXVIII, N. S., I, 35—47.
89. Halkin Jos.: Quelques peuplades du district de l'Uelle. Liège 1907.
90. — Les Ababua (Hüttengrab).
91. d'Hanis: Le district d'Upoto (Hüttengrab).
92. Hartmann Rob.: Naturgeschichtlich-medizinische Skizze der Nilländer. Berlin 1865—1866.

93. Hartmann, P. Maurus: Reise des apostolischen Präfekten in das Innere der Präfektur Südsansibar. Mbl. von St. Ott.
94. Hecquard: Voyages sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique (Hüttengrab).
95. Hennebert: Le Lomami et ses populations. Le Mouv. géogr. 1912, XXIX, 27—30.
96. Herold: Kannibalismus in Togo. D. K. Z. XV, 1898, 416
97. Heuglin Th.: Die Tinnésche Expedition im westlichen Nilquellengebiet. 1863—1864. Gotha 1865, Ergänzungsh. Pet. Mitt.
98. — Reise in das Gebiet des weißen Nil. Leipzig, Heidelberg 1869.
99. Hoesemann: Ethnographische Notizen von der Expedition gegen die Esum. Ethn. Notizbl. Bd. III, Heft II, 1902, 103—112.
100. Hübbe-Schleiden: Ethiopien. Hamburg 1879.
101. Hulsius: Siebente Schiffahrt in das goldreiche Königreich Guinea (Hüttengrab).
102. Hutter: Wanderungen und Forschungen im nördlichen Hinterlande von Kamerun (Hüttengrab).
103. Hutchinson: Fahrten im Nigerdelta (Aussetzung).
104. Jameson: Forschungen und Erlebnisse (Hüttengrab).
105. Johnston: Der Kongo (Hüttengrab).
106. — Liberia (Hüttengrab).
107. Irle sen.: Die Religion der Herero (Hüttengrab).
108. Jullien, Capt.: Du Haut Oubanghi vers le Chari par le bassin de la rivière Kota. Bull. Soc. Géogr. Sér. VII, T. XVIII, 1897, 496—518.
109. Junker, Dr. W.: Reisen in Afrika. 3 Bde., Wien, Olmütz 1889.
110. — Land und Leute auf der Grenze des Nil und Uellesystems. Glob. 1883, 2, XLIV, 41—44.
111. — Rundreise im südlichem Niam-Niamlande. Pet. Mitt. 1881, XVII, 252—260.
111a. — Neuere Briefe von Dr. W. Junker. Pet. Mitt. 1881, XXVIII.
112. Kandt Rich.: Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils. Berlin 1905, 2. Aufl.
113. Kannibalenkrieg im Nigerdelta. Glob. 1871, 2, XX, 62—63.
114. Kassaï, Les peuplades du (Aussetzung).
115. Kitching A. L.: On the backwaters of the Nile (Hüttengrab).
116. Klose: Togo unter deutscher Flagge (Hüttengrab).
117. Koch Karl: Die Stämme des Bezirks Molundu (Hüttengrab).
118. Koch Rob.: Anthropologische Beobachtungen (Hüttengrab).
119. Kranz, M. Dr.: Natur- und Kulturleben der Zulus nach vieljährigen Beobachtungen, statistischen und klimatischen Berichten geschildert. Wiesbaden 1880.
120. Krapf: Reisen in Ostafrika (Aussetzung).
121. Lalieux: Le sultanat de Bangasso. Le Mouv. géogr. 1896, XIII, 79ff., 94—96, 115—116.
122. Lander: Record of Capt. Clapperton's last expedition (Hüttengrab).
123. Lemaire P.: Chez les Ndolos. Le Mouv. géogr. 1906, XXXIII, 287—289.
124. Lenz Oskar: Reise auf dem Ogowè in Westafrika. Pet. Mitt. 1875, XXI, 121—130.
124a. — Skizzen aus Westafrika. 1878, Berlin, N. E.
125. Lichtenstein Heinrich: Reisen im südlichen Afrika (Hüttengrab).
126. Liotard M.: Les races de l'Ogooué. L'Anthropologie, 1895, VI, 53—64.
127. L. K. Tagebuchaufzeichnungen in Westafrika. D. K. Z. 1888, III, 719—723.
128. Livingstone's letzte Tagebücher. Glob. 1875, 1, XXVII, 77—78, 88—89.
129. — Die Erforschung des oberen Kongo. Pet Mitt. 1873, XIX, 21—34.
130. — Reisen in Innerafrika. Pet. Mitt. 1875, XXI, 81—104, 162—193.
131. Maes, Dr. Jos.: Quelques notes sur les Mongélimas, Congo Belge. Anthropos, 1913, VIII.
132. Marno Ernst: Reise in der ägyptischen Äquatorialprovinz und Kordofan. Wien 1878.
133. Maygar Ladisl.: Erforschung von Innerafrika. Pet. Mitt. 1860, VI, 227—237.
134. Mense: Anthropologie der Völker am mittleren Kongo. Z. f. E. 1887, 634—651.
135. Merensky A.: Beiträge zur Kenntnisse Afrikas. Berlin 1875.
136. Meuse, F. de: De la condition de la femme. Le Congo ill. 1894, III, 33—35.
137. Mockler-Ferryman: Up the Niger, Narrative of Major Claude Macdonald's Mission to the Niger and Benue rivers. London 1892.

138. Mollien: Voyage dans l'intérieure de l'Afrique aux sources du Senegal et de la Gambie. Paris 1820, 2 Bde.
139. Munzinger: Ostafrikanische Studien. Schaffhausen 1864.
140. Nachtigal, Dr. G: Die Länder im Süden Wadais. Z. Ges. f. Erdk. 1875, X, 110—117.
141. Niam-Niam, La nation des. Le Congo ill. 1892, I, 26—27.
142. Nigerdelta, Gegenwärtige Zustände im. Glob. 1873, 1, XXIII, 287.
143. Notes analytiques sur les collections éthnographiques du Musée du Congo (Hüttengrab).
144. Ogoway, Die neueren Forschungen über den. Pet. Mitt. 1872, XVIII, 5—10, 149—159.
145. Ollone: De la côte d'Ivoire au Soudan et à la Guinée Paris 1904.
146. Overbergh, Cyr. van: Les Mayombe (Hüttengrab).
147. — Les Basonge (Aussetzung).
148. — Les Mangbetu (Hüttengrab).
149. — Les Bangala (Hüttengrab).
150. Pallme: Beschreibung von Kordofan. Stuttgart 1843.
151. Passarge Siegfr.: Adamaua (Hüttengrab).
152. Pauli, Dr.: Am Ogowe. Glob. 1887, 2, LII, 42—46, 55—58.
153. Payeur Didelot: Trente mois au continent mystérieux. Paris, Nancy, 1899.
154. Perron Dr. et Jomard: Voyage au Ouaday (Aussetzung).
155. Philosoph und Menschenfresser. Glob. 1867, 1, XI, 320.
156. Piaggia de Luca: Im Lande der Nyam-Nyam. Glob. 1868, 1, XXIII, 28.
157. Plas, van den: Les Kuku (Hüttengrab).
158. Plehn: Beobachtungen in Kamerun. Z. f. E. 1904, 713—718.
159. Pogge-Wissmann: Unter deutscher Flagge quer durch Afrika von Ost nach West. Von 1880—1883 ausgeführt von P. Pogge und H. Wissmann. Berlin 1889.
160. Poutrin: Anthropophagen und Pygmäen im franz. Kongogebiet. Glob. 1910, 1, XCVII, 354.
161. — Notes éthnographiques sur les populations M'Baka du Congo français. L'Anthropologie 1910, XXI, 35—54.
162. Reader: Großes Kannibalenfest in Calabar. Ausld. 1866, XXXIX, 168.
163. Regnault, Dr. M.: Les Babenga (Hüttengrab).
164. Rohlfs: Quer durch Afrika. Reise vom Mittelmeer nach dem Tschadsee. Leipzig 1874.
165. Roscoe, Rev. I.: Notes on the Bageshu (Aussetzung).
166. Scheunemann, Bericht des Oberlt., über die Expedition zur Unterdrückung der Unruhen im Djem und Ndsimugebiet. D. K. B. 1904, XV, 765—770.
167. Schlosser: Die Unterwerfung der Maka am oberen Njong. D. K. B. 1907, XVIII, 618—624.
168. Schmitz, Rob.: Les Bahololo (Hüttengrab).
169. Schultze, Dr. A.: Bericht über die Südkamerun-Zweigexpedition der zweiten Innerafrika-Expedition des Herzogs Adolf Friedrich von Mecklenburg, 1910—1911. D. K. Z. XXIX, 234—238.
170. — Die Mi-Sanga oder Ssanga-Ssanga. D. K. Z. XXX, 277-279.
171. Schwarz: Kamerun (Hüttengrab).
172. Schweinfurth, Dr. G.: Im Herzen von Afrika (Hüttengrab).
173. — Aus G. Schweinfurth's Reisen in Innerafrika. Glob. 1875, 2, XXVIII, 257—262, 273—276, 298—299, 308—310, 324—328.
173a. — Die Monbuttu in Zentralafrika. Z. f. E. 1829, 1—22.
174. — Völkerskizzen aus dem Bahr el Ghasal. Glob. 1873, 1, XXIII, 1—6, 23—25, 39—41. 1872, 2, XXII, 74—77, 88—90, 225—228.
174a. — Artes Africanae. Leipzig 1875.
175. — Tagebuch einer Reise zu den Niam-Niam und Monbuttu. Z. Ges. Erdk. 1872, VII, 385—475.
176. — Briefe des Dr. Schweinfurth an Prof. Dr. A. Braun. Z. Ges. Erdk. 1871, VI, 47—57.
177. Seidel H.: Paul Crampel's Reise vom Ubangi zum Tschad. Glob. 1892, 2, LXII, 357—361.
178. Serpa Pinto: How I crossed Africa (Hüttengrab).
179. — Wanderung quer durch Afrika. Glob. 1881, 1, XXXIX, 327—330, 343 ff.
179 a. Silva-Portos: Reisen von Bihé nach dem Bakubalande. Ausld. 1881, LXI, 352—355.
180. Skolaster: Kulturbilder aus Kamerun (Hüttengrab).
181. Soyaux, Herm.: Aus Westafrika. Leipzig, 1879, 2 Bde.

182. Speke, John Hannings: Die Entdeckung der Nilquellen (Hüttengrab).
183 Stachewsky: Die Banjangi (Hüttengrab).
184. Steinmetz, Dr. R.: Der Endokannibalismus. Mitt. anthrop. Ges. Wien. XXVI, N. F. XVI, 1—60.
185. Stow: Native races of South Africa. A history of the intrusion of the Hottentots and the Bantu into the hunting grounds of the Bushmen the Aborigines of the country. London 1905.
186 Tautain: Les Dioula-Dougou et le Sénéfo. Rev. d'Eth. 1887, VI, 395—399.
187. — Quelques renseignements sur les Bobo. Rev. d'Eth. 1887, VI, 228—233.
188. Thomson, Jos.: Expedition nach den Seen von Zentralafrika (Aussetzung).
189. Torday E.: Der Tofoke (Hüttengrab).
190. — and F. A. Joyce: Note on the southern Bambala. Man 1907, VII, 81—84.
191. — — On the ethnology of the south western Congo Freestate. J. A. I. 1907, XXXVII, N. S., X, 133—156.
192. Ubangi, Sur l'Oubanghi. Le Mouv. géogr. 1891, VIII, 37.
193. Von der afrikanischen Westküste. Glob. 1870, 1, XVII, 64.
194. Ward H.: Ethnographical notes relating to the Congo tribes. J. A. I. 1895, XXIV, 285—299.
195. — Fünf Jahre unter den Stämmen des Kongo (Aussetzung).
195a. Weeks: Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo River. J. A. I. 1909, XXXIX, N. S., XII, 97—136.
196. Werne Ferd.: Expedition zur Entdeckung der Quellen des weißen Nil. Berlin 1848.
197. Westafrika, Auf und an den Ölflüssen. Glob. 1874, 2, XXVI, 56—59.
198. Westküste, Von der afrikanischen. Glob. 1873, 1, XXIII, 222.
199. Westmark: Menschenfresser am Kongo. Ausld. 1886, LIV, 939—940.
200. Weule, Karl: Die Bevölkerung von Deutsch-Ostafrika. A. all. Weltt. 1894, XXV, 410—419.
201. Wilverth: L'esclavage et le Cannibalisme. Le Congo ill. 1895, IV, 157—159.
202. Winterbottom: Nachrichten von der Sierra Leone (Hüttengrab).
203. Wissmann: Meine zweite Durchquerung Aequatorialafrikas (Aussetzung).
204. Witte, Jean de: Les deux Congo. Paris 1913.
205. Zintgraff: Nordkamerun. Berlin 1895.

8. Das Baumgrab.

Die Bestattung in hohlen Bäumen findet sich vereinzelt für Afrika bezeugt. Sie nimmt immer eine Ausnahmestellung ein, bald ist sie eine Auszeichnung, bald das Zeichen der Mißachtung. Westafrika, der Kongostaat, Ostafrika und Madagaskar weisen das Baumgrab auf.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Senegambien	„Der tote Griot (Musikant, gilt als lasterhaft) darf nicht in der Erde begraben werden, man wirft ihn in einen hohlen Baum" . . .	18	146
Serer	Griots in einem hohlen Baobab beigesetzt	7	261
Fulbe-Serer	„Es herrscht namentlich bei den Stämmen der Fulbe und Serer die ebenso seltsame als grausame Sitte, Menschen, die ihnen aus irgendeinem Grunde böser Zauberkünste oder des Verkehrs mit bösen Geistern verdächtig erscheinen, zu Tode zu martern, entsetzlich zu verstümmeln und die Leiche dann in die Höhle eines alten, eigens zu diesem Zwecke geweihten Boabab zu werfen"	16	15
Westsudan	Musikanten werden „aufrecht in einen hohlen Baum gestellt, angeblich, weil sie mit dem Horeg (einem Schreckgespenst der Knaben zur Zeit der Beschneidung) in sehr intimem Verkehr stehen"	10	146
Wolof	„Wenn ein Trommelschläger gestorben ist, dann wird weder ihm, noch seiner Frau, noch seinen Kindern die Erde gegönnt, sondern man steckt sie als sehr verächtliche Leute in einen alten und hohlen Baum. Denn die anderen Schwarzen bilden sich ein, daß		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	die Erde, sofern man einen Trommelschläger darin legte, keine Früchte mehr tragen würde"	5	356
Atzin	Der Dorfoberste wurde zusammen mit einem lebenden Genossen in einem hohlen Baum bestattet	5	472
Bambara	„Aux ladres, aux lepreux et à ceux qu'un fétiche a tué" wird das Begräbnis auf dem Friedhof verweigert, weil dies die anderen dort ruhenden Toten erzürnen würde. Man begräbt solche Leute gern in einem hohlen Baobab	11	230
Molundu	Häuptlinge werden mitunter in einem hohlen Baum beigesetzt. „Beim Begräbnis in einem hohlen Baum wird die Leiche in Matten gewickelt und aufrecht stehend hineingestellt; der Zugang wird verschlossen"	13	269
Bangandu, Kunabembe, Mi-Isange	setzen bedeutende Persönlichkeiten in hohlen Bäumen bei	17	190
Obongo	„Meist setzen sie die Leiche ins Innere eines hohlen Baumes im Wald und füllen die Höhlung mit Zweigen, Blätter und Erde"	20	154
	Bestatten die Toten in hohlen Bäumen	17	190
Niam-Niam	Manchmal sollen sie die Toten in hohlen Bäumen bestatten	14	272
Wasandawe	Vermutet man etwas Böses von einem Toten, so wird die Leiche obduziert, und wenn sich der Verdacht auf Zauber bestätigt, so wirft man die Leiche in einen hohlen Baum	6	149
Wagogo	„Vereinzelt wird auch jetzt noch die Leiche in hohle Affenbrotbäume gesteckt"	3a	47
	Baumgrab beim Häuptling	3	323
	Einzelne werden in hohlen Bäumen bestattet	4	313
Wahumba	Die Häuptlingsleiche wird provisorisch bis zur Verwesung in einen hohlen Baum gestellt	2	108
Wadschagga	Neben dem Erdgrab auch Bestatten in hohlen Bäumen	12	414
Taveta **Wapare**	Die Schädel der Toten werden in eine Urne getan und dann in einen hohlen Baum gestellt	9	222
	Die Schädel in Tontöpfen werden auch in hohlen Bäumen aufgehoben	1	239
Madagaskar	Er weiß nicht sicher, ob nicht stellenweise auch die Leute in hohlen Bäumen begraben werden	15	482
Betsileo	Begraben meist in hohlen Bäumen	19	377

In Senegambien ist demnach das Baumgrab die Bestattungsweise der minderwertigen Leute, der verachteten Musikanten, deren sittliches Leben sehr niedrig von den Eingebornen bewertet wird. Ob der alte Dapper recht hat mit seiner Behauptung, daß die Leiche eines solchen Griots die Erde unfruchtbar mache, ist aus den anderen Quellen nicht ersichtlich. Wie aber die Griots im Leben eine Kaste für sich bilden und wie die Aussätzigen aus der Stammesgemeinschaft ausgeschlossen werden schon bei Lebzeiten, so ist es die natürliche Folge, daß man ihnen auch einen gesonderten Sterbeplatz zuweist. Warum man dann gerade die Erde nicht mit der Leiche in Berührung bringen mag, kann recht wohl auf eine Anschauung zurückgehen, die eine Verunreinigung, eine Unfruchtbarmachung des Bodens befürchtet. Für die Aussetzung haben wir das gleiche Motiv ja auch in Ostafrika kennen gelernt.

Soweit das Baumgrab den Häuptlingen zuteil wird, ist es als eine Auszeichnung zu betrachten.

Geschichtlich scheint das Baumgrab weit zurückzureichen, da es von den Obongo und den Weststämmen Madagaskars, alten Bewohnern des schwarzen

Kontinentes, geübt wird. Man kann das ursprüngliche Wohnen der Menschen auf den Bäumen als eine Erklärung benützen, es würde dann das Baumgrab einem Hüttengrab im Wesen gleichzusetzen sein. Es spielt sicherlich der Mangel geeigneter Instrumente zum Grabbau eine große Rolle. Der hohle Baumstamm bietet ein mühelos erworbenes Ruheplätzchen für die Leiche. Im hohlen Baum ist der Tote sicher vor Unwetter und wilden Tieren, und, wenn man das Grab von außen verschloß, war die Gesellschaft auch sicher vor dem Toten. Für dieses hohe Alter des Baumgrabes würde die noch heute bestehende Sitte der Obongo, eines Pygmäenstammes, sprechen. Wenn diese Annahme richtig ist, wenn ferner die Voraussetzung, daß der Mensch wirklich ursprünglich auf Bäumen Schutz suchte oder sich auch in hohlen Bäumen sein Versteck wählte, sich erweisen läßt, dann haben wir in dem Baumgrab einen ursprünglichen Bestattungsritus zu erkennen, der sehr weit in die Anfänge des Menschengeschlechtes zurückreicht. Seinem Wesen nach würde er zusammenfallen mit der Sitte, den Toten an seinem Sterbeorte bzw. Wohnorte zu bestatten; der hohle Baum würde die Urhütte repräsentieren. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, würde die Erfindung selbstgebauter Häuser das eigentliche Hüttengrab zur Folge haben, und es wäre sehr leicht verständlich, daß die Verachteten und Ausgestoßenen sich mit der primitiven Grabform begnügen mußten. Tatsächlich besteht ja auch bei all den Völkern, die das Baumgrab für die minderwertigen Stammesglieder verwenden, das Hüttengrab als die Hauptbestattungsart.

Wo das Baumgrab als Auszeichnung gilt, besteht es durchwegs neben der Aussetzung oder dem Kannibalismus. Wir hätten hier also die zweite Entwicklung, daß aus dem ursprünglichen Begraben an der Feuerstelle sich nicht das eigentliche Hüttengrab, sondern die Aussetzung entwickelt hat, im Vergleich zu der die alte Begräbnisform immer noch eine Ehre bedeutet.

Es ist bei dem geringen Material, das bisher über das Baumgrab erschlossen ist, nicht möglich, sichere Schlüsse zu ziehen. Möglich wäre die oben entwickelte Reihe, wenn die historische Folge der Völker in Betracht gezogen wird. Psychologisch ist sie gleichfalls sehr wohl denkbar. Es muß aber das Material weit mehr zutage gefördert werden, ehe man es wagen darf, eine bindende Hypothese aufzustellen, an welcher Stelle das Baumgrab in die genetische Entwicklung des Grabes einzureihen ist.

1. Baumann: Usambara (Hüttengrab).
2. Cameron: Across Africa (Kannibalismus).
3. — Reise quer durch Afrika (Steingrab).
3a. Claus: Die Wagogo (Hüttengrab).
4. Cole H.: Notes on the Wagogo (Hüttengrab).
5. Dapper: Umbständliche Beschreibung von Afrika (Hüttengrab).
6. Dempwolff: Die Sandawe (Hüttengrab).
7. Desplagnes: Le plateau central nigérien (Hüttengrab).
8. Dominik H.: Aus dem Makagebiet. D. K. B. 1909, XX, 958.
9. French Sheldon: Sultan to Sultan. London 1892.
10. Frobenius Leo: Die Masken und Geheimbünde Afrikas (Hüttengrab).
11. Henry J.: L'ame d'un peuple africain (Hüttengrab).
12. Johnston: Der Kilimandjaro. Leipzig 1866.
13. Koch: Die Stämme des Bezirks Molundu (Hüttengrab).

14. Paulitschke: Die Sudanländer (Hüttengrab).
15. Parker, Dr. G. W.: On the people and language of Madagascar. J. A. I. 1883, XII, 478—493.
16. Scherer J.: Eine Schädelstätte im Boabob. Glob. 1907, 1, XCI, 15—16.
17. Seyffert: Totengebräuche und Todesvorstellungen etc. (Aussetzung).
18. Steinmetz: Die Rechtsverhältnisse unter den Eingebornen Afrikas (Hüttengrab).
19. Skizzen aus Senegambien. Glob. 1873, 1, XXIII.
20. Über Zwergvölker in Afrika. Pet. Mitt. 1871, XVII.

9. Das Flußgrab.

Alarich's Grab in den Fluten des Busento steigt bei dem Namen Flußgrab vor unserem Auge auf. Ihm gleichzustellen ist seinem Endziel nach das Flußgrab der Afrikaner. Galt es für die Goten, den toten König den Händen der Feinde auf immer zu entreißen, so will auch der Neger die letzte Ruhestätte seiner Fürsten für immer vor frechen Eingriffen sichern. Das ist wenigstens das Hauptmotiv, das für diese selten bezeugte Bestattungsart in Frage kommt.

Volk	Sozia'e Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Timmé	„Quand un Timmé se noie dans un fleuve, l'usage exige que sa dépuille ne soit pas enterré dans le village; on creuse une fosse au bord du fleuve, même de façon à ce que l'eau passe dessus. Ils considèrent, que le fétiche du fleuve ayant exigé cette victime il faut la lui abandonner, si non, un autre individu du village subirait bientôt le même sort"	11	107
Bena, Suso	„Ja, damit man kein Zeichen des Grabes sehen möchte, so begräbt man gemeiniglich alle großen Herren in dem Busen eines Flusses und läßt den Strom solange seitwärts abgleiten, bis das Begräbnis geschehen"	4	374
Benin	„Ne quod vero tumuli existet vestigium, in fluminis alveo infodere cadavera solent aquam eiusdem, interim dum terram effodiunt et tumulum claudunt, alia elice lacum divertentes, tum denuo fractis repagulis solito aquam cursu ferri sinunt" .	7	562
Baja	Königsgrab. „Jedenfalls war die Stelle an einer Örtlichkeit gelegen, die in der Trockenzeit frei von Wasser, in der Regenzeit aber größtenteils von fließendem Wasser bedeckt war." Die Fürsten starben alle in der Regenzeit. Man ließ sie nie eines natürlichen Todes sterben. Sie wurden daher unter Wasser begraben	6	177—178
Obongo	„Bisweilen aber graben sie im Bette eines Flüßchens ein Loch, leiten zu diesem Zwecke das Wasser ab und lenken es nach Eindeckung des Grabes in sein altes Bett zurück"	10	154
Basonge	Der Häuptling Sappo Sapp wurde in einem Flußbett begraben. Seine Waffen und Lieblingsgegenstände legte man ihm ins Grab. Um die Leiche wurde aus Steinen eine kleine Hütte gebaut, dann leitete man den Fluß wieder über das Grab. Zu beiden Seiten des Flusses bezeichnete ein Steinhaufen von $1^1/_2$ *m* Höhe die Begräbnisstelle	8	297
Baluba	Häuptlinge werden im Sumpf bestattet. Man sperrt die für die Grabstätte erlesene Stelle ab, schöpft das Wasser heraus, gräbt ein etwa 2 *m* tiefes Grab und setzt den Toten mit einigen Frauen dort bei. Dann läßt man die Wasser des Sumpfes wieder über das Grab fließen	3	407
Warua	Zunächst wird ein Flußlauf abgeleitet und in seinem Bett ein Grab für den Häuptling ausgehoben. Mit der Häuptlingsleiche		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	werden seine Frauen, sein Schmuck und seine Schätze begraben. Dann wird der Fluß in sein altes Bett zurückgeleitet.	1	95
Warua	Ebenso. 2, 39.		
Wawangwa	Gewöhnlich Hüttengrab. „An exception is made in the following cases. Persons killed by lightning and monstrous abortions are buried in the swamps. (Anm. The idea of burying in the swamp is presumably to prevent the ghosts returning to the village, it being naturally difficult to escape out of a swamp.) By monstrous abortions I mean children born with two heads or with to many limbs etc."	5	34

In den meisten Fällen haben wir also in Afrika denselben Fall wie am Busento. Der Häuptling soll durch das Flußgrab in seiner letzten Ruhe vor aller Störung bewahrt bleiben. Des öfteren werden die reichen Schätze betont, die dem Toten mit ins Grab gegeben werden. Sie konnten leicht Grabschänder anlocken, darum war beim Häuptlingsgrab doppelt Vorsicht geboten. Aber wir haben auch bei anderen Begräbnisarten die Anschauung kennen gelernt, daß gerade aus den Häuptlingsgebeinen sich ein besonders kräftiger Zauber bereiten läßt, ein Grund mehr, das Grab des Fürsten mit besonderer Vorsicht zu hüten. Als Fürstengrab findet sich das Flußgrab bezeugt bei den Bena, Suso, in Benin, bei den Baja, Basonge, Baluba und Warua, alles Bantustämme.

Ob die Einzelfälle, in denen bei den Obongo diese Bestattungsart verwendet wird, ebenfalls sich auf die Begräbnisse von höhergestellten Personen beziehen, geht aus dem Text nicht hervor. Es ist möglich, daß sie diese Sitte erst später von den Bantuvölkern übernommen haben, möglich ist es aber auch, daß sie selber diese Sitte schon vorher kannten und übten. Das wenige Material läßt hier einwandfreie Schlußfolgerungen nicht zu.

In seinem innersten Wesen verschieden von dieser Art des Flußgrabes ist die Bestattung im Fluß, wie sie sich bei den Timmé und Wawangwa findet. Die Timmé wollen dem Flußgott das Opfer, das sich durch Selbsterträuken ihnen angeboten hat, nicht entziehen, sonst würde der Gott ein neues Menschenleben als Opfer fordern, und sie übergeben daher die Leiche ganz dem Gott dadurch, daß sie dieselbe im Flußbett bestatten. Die Wawangwa sehen den Tod durch den Blitz als das Zeichen verbrecherischer Gesinnung des Getöteten an, er ist, wie auch die Mißgeburt, ein Wesen, vor dem man sich fürchten muß. Bei dem engen Zusammenhang, in dem Seele und Leib stehen, ist es am sichersten, die Körper in den Sumpf zu versenken; daraus ist ein Entweichen fast unmöglich, und darum wird die Seele auf diese Weise zur ohnmächtigen Wut verdammt.

Schutz des Toten und sich vor dem Toten schützen wollen, führen zum Flußgrab, das aber nie große Ausdehnung gewonnen hat.

1. Cameron: Across Africa (Hüttengrab).
2. Reise quer durch Afrika. Glob. 1878, 1, XXXIII.
3. Colle: Les Baluba (Hüttengrab).
4. Dapper: Umbständliche Beschreibung von Afrika (Hüttengrab).
5. Dundas: The Wawangwa (Hüttengrab).
6. Frobenius Leo: Und Afrika sprach (Hüttengrab).

7. Jarrici: Thesaurus rerum Indicarum. Köln 1695.
8. Overbergh: Les Basonge (Aussetzung).
9. Serpa Pinto: How I crossed Africa (Hüttengrab).
10. Über Zwergvölker in Afrika. Pet. Mitt. 1874, XVII.
11. Zweifel et Moustier: Voyages aux sources du Niger. Bull. Soc. Géogr. Ser. VII, T. I, 1881, 1, 97—150.

10. Lebendigbegraben.

Das Erlöschen des Lebens ist die Veranlassung des Begräbnisses. Lebendig dem Grabe übergeben zu werden, ist für uns ein entsetzlicher Gedanke. Durch die Menschheitsgeschichte ziehen sich aber immer Beispiele des Lebendig-Begrabens. Die schuldbeladene Vestalin hat auf der ganzen Erde ihre Gefährten. Bald ist diese Todesart ein Strafgericht, bald ist sie der sehnlichsten Wünsche Erfüllung. Beide Formen begegnen uns in Afrika.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Guantschen	Ehebrecher	28	24
Liberia	„Der Anstifter des (Sklaven-)Aufstandes wurde lebendig begraben, die Füße nach oben, den Kopf nach unten; dann wurde er mit einem Pfahle durchbohrt und auf diese Stelle setzte man einen Baum“	5	143
Atzin	Mit dem verstorbenen Dorfoberhaupte wurde ein Junge lebendig begraben	18	482
Ashanti	„Wenn oben im Lande ein berühmter König die Tage seines Lebens beschlossen, wird ein großes und tiefes Loch in die Erde gegraben und die Leiche in dasselbe gelegt; nachdem werden erstlich die liebsten Weiber des Toten ergriffen, ihre Glieder zerbrochen und in das Grab geworfen (bei der Beerdigung des akimischen Königs Fremung mußten 336 seiner Weiber ein solches Schicksal erleiden), alsdann kommen seine Okräer oder Leibsklaven an die Reihe, deren Fremung über 3000 zu seinen Diensten hatte, und ihre Glieder werden auf die gleiche Art zerbrochen. Diese elenden Menschen können in der Gruft bisweilen 8 Tage lang leben“	59	211
	„Oft genügt den Priestern die bloße Enthauptung nicht, dann wird das Opfer gepfählt oder lebendig in aufrechter Stellung begraben, gleichsam um die Aufmerksamkeit der höheren Mächte schneller zu wecken.“ Menschenopfer	67	186
Goldküste	Menschenopfer durch Lebendigbegraben	1	120
	Jedes zehnte Kind wird lebendig begraben, erwürgt oder ertränkt	29	97
	Jedes zehnte Kind, sowie jedes Kind, das mit sechs Fingern an einer Hand geboren wird, wird entweder erwürgt oder lebendig begraben	4a	176
Ewe (Hoestamm)	Giftmischer und böse Zauberer werden lebendig begraben und mit Knütteln und Buschmessern oft jämmerlich zu Tode gemartert	64	283
Togo	Es ist eine Art der Todesstrafe, den Verurteilten in einen Ameisenhaufen zu setzen und auffressen zu lassen	30	33
Bassari	Von den erstgeborenen Zwillingen wird eines in einen Topf getan und lebendig begraben. Knaben haben vor Mädchen, das stärkere vor dem schwächeren Kind den Vorzug. Nachgeborene Zwillinge werden lebendig begraben. „Diese grausame Sitte erklärt sich vielleicht daraus, daß sie es		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	für unnatürlich halten, wenn eine Mutter zwei Kinder ernähren soll, da eine künstliche Ernährungsweise diesen Völkern unbekannt zu sein scheint"	44	190
	Ebenso. Glob. 1903, I, LXXXIII, 313.		
	Ebenso. 55, 146. Nach KLOSE.		
Dahome	24 Weiber werden lebendig mit dem König begraben. Die Weiber streiten sich um diese Ehre. „. . . jede will die erste sein, die in das Grab hinabsteigt." Vorher werden den Frauen die Beine gebrochen	20	355
	8 Tänzerinnen und 50 Krieger werden mit dem König zusammen ins Gewölbe gesteckt und so lebendig begraben. „Es ist bezeichnend für den Wahnglauben dieses Volkes, daß sich allezeit Freiwillige genug finden, welche nach der Ehre eines solchen Begräbnisses geizen"	21	326
	Am 15. Tage (der Gedächtnisfeier) wurde das Grab Ghesos geöffnet und eine Anzahl Eunuchen in demselben lebendig begraben	4	371
Benin	Oft werden die Frauen und Verwandten des Toten mitbegraben, damit sie ihm im anderen Leben zur Hand sind	40	562
Lagos	Menschenopfer wurden in der Weise dargebracht, daß man die Leute lebendig bis zum Halse eingrub und umkommen ließ	46	236
Bompeh	Zauberer werden lebendig begraben oder verbrannt	39	52
	„ „ „ „ „ zu Tode gepeitscht	33	90
Nigerdelta	Zwillinge werden von Lokodscha bis Bonny lebendig begraben	19	239
	Kinder, deren Mutter bei der Geburt stirbt, werden lebendig mit ihr begraben	14	58
Alt-Kalabar	Zwillinge lebendig in einem Topf begraben	55	147
Bonny	Beim Tode eines angesehenen Mannes werden seine Sklaven lebendig begraben oder an Stöcke gebunden in den Fluß geworfen, damit sie von den Fischen gefressen werden .	45	366
	Ebenso	33	91
Yoruben	„Acht lebende Menschen folgten dem Herrscher ins Grab: Weiber, Sklavenhalter und der Zügelhalter des königlichen Rosses." Jetzt abgeschafft	25	184
Haussah	Mit dem Könige wurden früher Leute lebendig begraben .	25	25 I
Ibouzo	Mit dem Häuptling werden zwei Sklaven lebendig begraben	23	104
Habe-Tommo	FROBENIUS fand Leichen, die offenbar lebendig begraben waren. Als Gründe gaben die Eingebornen an: „daß man dem Toten früher einen lebenden Diener oder eine lebende Lieblingsfrau mitgegeben habe, daß man, wenn ein Verstorbener unzufrieden gewesen und sein Geist immer wieder ins Dorf zurückgekommen und zuletzt sogar Zuträger einer schweren Krankheit geworden sei, zuletzt seine Grabkammer nochmals aufgebrochen habe, um ihm einen lebenden Schicksalsgenossen gewaltsam zuzuführen, daß man dem ersten toten Lagam jeder Ortschaft vordem seinen weltlichen Kulturdiener mitgegeben habe." Das gilt nach FROBENIUS jetzt noch	26	254
Njillem	„Bei einigen Stämmen, wie bei den Njillem, begräbt man mit dem verstorbenen Sultan einen 12—14jährigen Knaben und ein fast mannbares Mädchen lebendig, damit sie ihm die Fliegen abwehren. Letztere Gewohnheit soll früher ganz allgemein gewesen sein, jetzt aber allgemein durch den Verkehr mit den Baghirmi aufhören"	51a	276

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	Ebenso. Ausld. 1874, XLVII, 907.		
	„ Pet. Mitt. 1874, XX, 330.		
	„ Z. d. Ges. f. Erdk. 1873, VIII, 343.		
Mundame	„Dem Häuptling von Kobum (Kokouma) Essembe . . sollen zwei Sklaven mit ins Grab gegeben worden sein, nachdem sie mit dem Toten zusammengebunden . . . waren" Arme und Beine zerbrochen	18	280
Pangwe	„gab man jedem nur einigermaßen wohlhabenden Verstorbenen einige seiner Sklaven lebendigen Leibes mit ins Grab". Nach dem Eindringen der Europäer schwand diese Unsitte	32	10
Lakka	Mit dem König wird ein lebender Sklave begraben	25	164
Kongo	„Ehemals sprangen zwölf junge Jungfrauen freiwillig zu ihm in das Grab, ihm im anderen Leben zu dienen. Denn sie wähnten, daß der König nicht tot bliebe, sondern in eine andere Welt ginge, da er lebte und Dienste von ihnen empfinge"	18a	563
	Die Lieblingsfrau wird mit dem Toten begraben Die Weiber streiten sich um die Ehre	16	117
	Wie 18a.	66	112
	Ein lebender Sklave oder eine Sklavin wird mit dem Toten begraben	50	269
Angola	Wie vorstehend	50	269
Bayaka	Wer einen anderen verzaubert hat, wird lebendig begraben .	69	213
Bayanzi	Mit dem toten Häuptling werden viele Sklaven lebendig begraben	73	52
Bangalla	Mit dem toten Mutiamwo werden ein Mann und ein Mädchen lebendig mit abgeschnittenen Füßen begraben. Eines der Opfer zu Häupten, das andere zu Füßen des Toten . .	60	83
	Zwei Herrscher, die sich unbeliebt gemacht hatten, wurden von ihren Untertanen lebendig im Hause begraben . . .	22	274
Bangala	Eine Sklavin, *mwila daho* genannt, war dazu bestimmt, in jeder Familie mit dem Hausherrn lebendig begraben zu werden. Sie durfte aber kein Kind von ihm haben . . .	72	452
Azande	Je nach dem sozialen Rang des Toten werden mehr oder weniger Menschen mit ihm lebendig begraben. Den Opfern werden die Gliedmaßen zerbrochen. Ein Häuptling erhält ein bis fünf Frauen, ein gewöhnlicher Zande ein bis zwei, doch bedarf es dazu der Erlaubnis des Häuptlings. Ein Drittel der Sklaven wird auch dem Tode geweiht, doch werden nicht alle lebendig begraben, sondern ein Teil wird vorher erwürgt. Das Grab darf aber nicht durch Blut verunreinigt werden. Bedeutende Frauen erhalten eine junge Sklavin mit ins Grab, wenn sie eine besessen haben	38	22—23
Azande in Baum	Die Häuptlingsleiche wird zu Grabe gebracht „avec ses deux plus jolies femmes et quelques autres. Ces dernières sont immolées à coups de couteau. Les deux tristes privilégiés au contraire sont couché à terre, puis leurs jambes et leurs bras sont brisés à coups de pilon d'ivoire. On les assieds ainsi mutilées sur la banquette et le corps du chef est couché sur leurs genoux. Les poignardées sont rangées à leurs pieds. La fosse est renfermée, mais d'une façon		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	assez sommaire pour que l'air puisse pénétrer encore au travers de la couche de la terre et, lorsque après deux ou trois jours on n'entends plus de gémissements, les esclaves achèvent à fermer la fosse"	52	195
Baluba	Zwei Sklavinnen werden lebendig mit dem Häuptling begraben. Sie müssen sich ins Grab legen und die Leiche des Herrn annehmen. Freiwillig tun sie es nicht, deshalb bindet man sie meist und tötet sie auch mitunter	17	407
Bobangi	Die Frauen des toten Häuptlings werden lebendig ins Grab gelegt und auf ihren Knien wird die Leiche des Häuptlings gebettet	52	193
Warua	Der Boden des Häuptlingsgrabes wird mit lebenden Weibern bedeckt. Bei manchen sollen bis 100 Frauen mitbegraben worden sein. Kleine Häuptlinge erhalten zwei bis drei Frauen und einige Sklaven mit	10	95 II
	Ebenso. 11, 39.		
Jagga	Alle Kinder werden lebendig begraben. Mit dem toten Mann werden zwei seiner Frauen begraben, denen man vorher die Arme gebrochen hat	58	32, 34
Lunda	„Leider werden bei den Großen in Lunda zwei Sklaven, ein männlicher und ein weiblicher, mit zerbrochenen Beinen und oft auch mit zerbrochenen Armen lebend hineingesetzt und mit eingemauert"	60	113
	Begräbnis des Muata Yamwo. „Außerdem aber wird ein Mann und ein Mädchen mit zerbrochenen Beinen in die Grube hinabgelassen, in der sich vom verstorbenen Häuptling nichts als die Haare, Zähne und Nägel befinden"	22	275
Kimbundu	Mit dem toten Sova (Häuptling) wurde ein Knabe und ein Mädchen mit zerbrochenen Gliedern lebendig beigesetzt	12	381
Buschmann	Ein Kind, das sich noch nicht selber ernähren kann, wird beim Tode der Mutter lebendig mit ihr begraben	51	57
	Kleine Kinder mit der Mutter begraben	61	191
Hottentotten	Einer der beiden Zwillinge, wenn sie nicht beide Knaben sind, wird lebendig begraben	2	75
	Säuglinge, deren Mutter stirbt, lebendig mitbegraben	62	320
	Die Allgemeinheit dieser Sitte wird bezweifelt, nur bei Seuchen würden Säuglinge mit der Mutter begraben	47	235
	Kinder, deren Mutter stirbt, und Zwillinge	61	191
Betschuanen	„ „ „ „	3	227
Makalaka	Von Zwillingen wird einer in einem Topf lebendig ausgesetzt	55	152
Britisch-Zentralafrika	Früher wurden Sklaven lebendig mit dem Häuptling begraben	65	315
Blantyregebiet	Hatte der Tote Sklaven, so werden diejenigen, die man nach seinem Tode fassen kann, lebendig oder tot mit ihm begraben	48	107
Wakonde, Awanzakinsa, Wakukwe	„Vorgekommen soll es sein, und wahrscheinlich wohl öfter, daß früher beim Tode eines großen Häuptlings mit diesem Leute lebendig begraben worden sind"	56	187
Wabena	„Zu beiden Seiten des Häuptlings wurden früher Kinder im Säuglingsalter gelegt. Diese Kinder wurden lebendig mit der Leiche des Häuptlings begraben." Schrie das Kind im Grabe, so nahm man es wieder heraus und legte ein anderes hinein. Wollte kein Kind ruhig sein, so erstickte man ein Kind und legte es so ins Grab	57	205

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Sango	Der Häuptling Merere wurde begraben, um ihn herum eine Anzahl Aristokraten . . . „Gedacht ist, daß Merere auch wie ein Großer in der Unterwelt erscheinen sollte" . . .	35	141
Makua	„. . . manchmal mit einem Häuptling auch lebende Menschen begraben werden, wie um ihm im Jenseits als Gefährten zu dienen. So wurden mit einem . . . fünf bis sechs seiner Lieblingsfrauen beerdigt." Die Frauem wurden in vollem Schmuck neben die Leiche gestellt und dann das Grab zugeworfen	53	297
Wasiba	Mit dem Häuptling wird seine Lieblingsfrau begraben . . .	36	59
Wahehe	Wie vorstehend	7	363
Wahoumba	„ „	7	363
Wanyamwesi	Nach BURTON werden mit dem toten Häuptling drei Sklavinnen lebendig begraben	9	26
	Sklaven nie lebendig begraben	49	36
	„ „ „ „	71	57
Banyoro	Sechs Weiber mußten sich in das Grab des Toten legen, auf ihren Knien kam die Leiche zu liegen. Ein Knabe zu Füßen der Leiche hatte Pfeife und Tabakgefäß. Dann wird das Grab geschlossen	15	53 II
Baganda	„Mehrere Frauen des toten Königs werden auf den Boden (des Grabes) gesetzt, um auf ihren Knien den Leichnam zu tragen. In der vorhergehenden Nacht hat des Fürsten Leibwache viele Häuser und Dörfer umzingelt und am Morgen ohne Unterschied alle herauskommenden Leute ergriffen. Diesen werden Arme und Beine durch Keulenschläge gebrochen und man stürzt sie dann über den Leichnam und die ihn haltenden Weiber. Dann wird Erde daraufgeschüttet"	70	27
	Früher begrub man Leute lebendig mit den Leichen	41	694
Bukoba	Die Lieblingsfrau lebendig mit dem Sultan begraben . . .	43	39
Karagué	5 Mädchen und 50 Kühe in das Grab des Königs lebendig eingeschlossen	63	246
Walungu	Die einzige Häuptlingsfrau, die beim Tode des Mannes nicht verbrannt wird, wird lebendig begraben. Man gibt ihr einen Speer in die Hand. Kann sie ihn nach zwei Tagen noch halten, so bleibt sie am Leben, sonst läßt man sie in der Erde	68	239
Bakerewe	Ein Sklave mit seiner Frau wird lebendig mit dem König begraben	37	301
Wadoe	„With each man are interred alive a male and a female slave, the former holding a mundu or bilhook, wherewith to cut fuel for his lord in the cold deathworld, and the latter, who is seated upon a little stool, supports his head in her lap." Die Sitte ist schon im Schwinden, der Sklave wird durch einen Hund ersetzt	9	124
	Ebenso, nach obigem Zitat	8	142
Kaiika	Mit dem Toten werden seine nächsten Angehörigen lebendig begraben. „Es soll vorgekommen sein, daß z. B. ein durch einen Giftpfeil tödlich Verwundeter sein Grab herstellen und sich noch lebend mit den Seinigen begraben läßt"	24	379
Abukaja	Wie vorstehend	24	379

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Abukaja, Mundu, Abaka	10—15 Sklavinnen folgen freiwillig dem Häuptling ins Grab. Lebend begraben	42	367
M'Kalika	Wie oben 24, 379	42	428
Schilluk	Mit dem Häuptling eine lebende Jungfrau der eigenen Familie begraben	25	85
Dinka	Alte, erwerbsunfähige Leute, die einen erwachsenen Sohn haben, werden lebendig begraben	28	238
Burun	Alte Leute von den Angehörigen lebendig begraben	6	262
Sakalaven	Säuglinge mit der Mutter lebendig begraben	54	31
Antanosses	An Unglückstagen geborene Kinder werden lebendig begraben. Wird eine Frau zur Amme eines Prinzen erkoren, so muß sie ihr Kind einer anderen Amme geben, oder es wird lebendig begraben	31	142
Madagaskar	„Stirbt die Mutter bei der Geburt, so wird das Kind lebendig mit ihr begraben"	2	91

In ihrer weitesten Form erstreckt sich die Sitte des Lebendigbegrabens über das Gebiet des Nigerbogens bis zum Benue, behauptet sich in einem schmalen Streifen an der Kamerunküste, füllt das Kongobecken, Süd- und Ostafrika aus, soweit es von Bantustämmen bewohnt ist, und findet sich noch auf der Westhälfte Madagaskars.

Die Sitte läßt sich nach dem Zweck in fünf große Arten teilen. Am weitesten verbreitet ist die Mitgabe lebender Genossen ins Grab, dann folgt die Sitte, Kinder lebend zu bestatten; als Strafe wird diese Todesart schon seltener gewählt, vereinzelt als Opfertod und ganz selten ist sie das Mittel, sich alter, erwerbsunfähiger Leute zu entledigen. Die Mitgabe lebender Begleiter ist fast ausschließlich das Vorrecht der Häuptlinge, bei den Sklaven haltenden Stämmen auch der Reichen. Sie findet sich im Despotenstaat Ashanti und Dahome, in Benin, am Croßfluß, bei den Yoruben, Haussah, Habe-Tommo, Njillem, in Mundame und Ibouzo. Im Kongobecken ist sie bezeugt von den Küstenstämmen und im Innern von den Bayansi, Bangala, Bangalla, Azande, Baluba, Bobangi, Warua, Balunda und in Kimbundu. Ich möchte aber annehmen, daß bei der hohen Gleichartigkeit der Kultur des Kongostaates die Sitte sich noch weit mehr verbreitet zeigt, daß sie so ziemlich das ganze Kongobecken ausfüllt. Vielleicht ist den Beobachtern eine Gelegenheit versagt geblieben, der Bestattungsfeierlichkeit eines Oberhauptes beizuwohnen, oder die Durchsetzung mit Europäern hat die Sitte zum Sterben verurteilt, so daß jetzt derartige Beobachtungen nicht mehr zu machen sind. Der Süden fällt für diese Bestattung fort, erst im Blantyregebiet tritt sie wieder in die Erscheinung, um sich bei den Nachbarn des Nyassasees bis zu den Bahimastaaten, wenn auch nur spärlich bezeugt, zu ziehen. Die Umgebung des Victoriasees ist vollkommen beherrscht von dem Brauche, dem toten Fürsten seine Lieblingsfrauen und Sklaven als Begleiter ins Jenseits mitzugeben. Das Gebiet der ausgeprägten Häuptlingsmacht fällt mit dem Gebiete des Lebendigbegrabens fast ganz zusammen, ausgenommen sind nur die Gebiete, in denen eine Sklaverei sich nicht eingebürgert hat. Als freiwillige Begleiter bieten sich dem Toten die Frauen in Dahome und im Kongo an, sie wollen auch im

anderen Leben die Leibdiener des großen Mannes sein. Sonst aber ist schon die Tatsache, daß nur Frauen oder Slaven mitbegraben werden, ein Beweis dafür, daß der Schwarze nicht nach der Ehre dieses Todes geizte. Mochte auch das Jenseits nach dem Väterglauben dem Diesseits die Wage halten, der Freie zog denn doch das irdische Leben der Hoffnung auf eine gute Stelle in der anderen Welt vor. Neidlos überließ er dem verachteten Sklaven den Vortritt. Hier ist die religiöse Idee, die den Anstoß zur Sitte gegeben hat, vor der umgebenden Wirklichkeit bald verblaßt; denn sicherlich sollte der König durch die ihn begleitenden Opfer in die Lage versetzt werden, in der anderen Welt mit dem genügenden Glanz auftreten zu können. Daß er dazu aber nicht nur mit Sklaven antreten konnte, daß gerade die Würdenträger ihm Glanz verliehen, wurde ausgeschaltet, oder, wie in Dahome, man gab den Sklaven die äußeren Abzeichen der Krondiener und weihte sie so von vornherein zu Begleitern des Herrschers in die Unterwelt. Die überwiegende Bedeutung dieses Motivs in ganz Afrika zeigt einen starken einheitlichen Zug in der ganzen Bantubevölkerung, sie ist ein Beweis für den starken inneren Grad der Verwandtschaft dieser gewaltigen Völkermasse, die, wenn auch oft durch Wanderungen geteilt und abgedrängt, doch erst zu einer Zeit auseinandergegangen sein kann, in der bereits eine hohe geistige Kulturstufe erklommen war.

Für die Aussetzung der Kinder kommt als Hauptmotiv die Schwierigkeit der Lebenserhaltung in Frage. Wer soll das Kind nähren, wenn die Mutter tot ist? Milchwirtschaft kennt der Neger nicht, die Negerin, die selber ein Kind nährt, kann kaum ein zweites dazu annehmen, was soll dann mit dem Kind geschehen? Und war nicht das Kind gewissermaßen mit Schuld an dem Tode der Mutter? Seine Geburt hat dieses Unglück verschuldet. Beide Motive mögen nebeneinander gewirkt haben, sie hatten die Sitte zur Folge, daß man den Säugling mit der Mutter begrub. So wird die Sitte im Nigerdelta, in Alt-Kalabar und Bonny gehandhabt, so bei den Buschmännern, Hottentotten, Betschuanen und Makalaka, so endlich bei den Sakalaven und Antanosses auf Madagaskar.

Wenn Zwillinge dem Los des Lebendigbegrabenwerdens verfallen, so scheinen dabei andere Gründe im Spiele zu sein, ebenso wenn es sich um Mißgeburten oder um Kinder handelt, die an sogenannten Unglückstagen geboren sind. Bei der Aussetzung habe ich die verschiedenen Gründe behandelt, die hier in Frage kommen, sie gelten auch hier für das Lebendigbestatten. Furcht vor dem Zwilling, der wohl gar vom bösen Geist gezeugt ist, Angst vor der Mißgeburt sind es vorzüglich, die das Fortschaffen des Kindes zur Folge haben, wenn auch hier das Motiv des Nahrungsmangels mitspielen mag, ganz besonders in den Fällen, wo man nur eines der beiden Zwillingskinder zu töten pflegt, wie bei den Bassari und Hottentotten. Beide Zwillinge werden lebend bestattet bei den Bewohnern des Nigerdeltas, bei den Bassari nur dann, wenn sie nicht die erste Geburt darstellen.

Als Strafe ist Lebendigbegraben bei den Guantschen für die Ehebrecher, in Liberia für aufrührerische Sklaven, in Togo für einzelne Verbrecher, bei den Ewe für Zauberer und Giftmischer, in Bompeh und bei den Bayaka für Zauberer in Brauch. Die Bangalla am Kassai entledigten sich auf diese Weise

zweier Könige, deren Treiben dem Volke und den Großen zur Plage wurde, indem sie die Herrscher im eigenen Hause lebendig begruben. Hier handelt es sich lediglich um eine Verschärfung der Todesstrafe, eine Verschärfung, die sonst gern durch den Feuertod erstrebt wird; der Einzelfall bei den Bangalla findet seine Erklärung in der Unmöglichkeit, dem König offen entgegenzutreten. Man hatte daher ein neues Haus gebaut, den Thron des Königs auf eine verdeckte Grube gestellt, und in dem Augenblick, wo sich der Herrscher auf denselben niederließ, brach er in die Tiefe und ward verschüttet (22, 274).

Als Menschenopfer ist Lebendigbegraben in Ashanti und Dahome üblich. Diese Art des Opfers erreicht nach der Ansicht der Zauberer die größere Aufmerksamkeit der Götter. Diese Auffassung ist in dem Lande, das von Menschenblut triefte, ehe der Einfluß der Europäer ein zwingender wurde, eine natürliche zu nennen. Wenn sich das Volk und der Hof an den Zuckungen der Menschenopfer ergötze, warum sollten nicht die Götter den größten Qualen das größte Wohlgefallen abgewinnen?

Lebendigbegraben wird bei den Burun und Dinka der alte erwerbsunfähige Mann. Lejean und der Missionsbischof Geyer sind dafür Bürgen, die wir gelten lassen müssen. Ähnlich ist ja auch die Sitte der Buschmänner und Hottentotten, die zwar die alten, gebrechlichen Leute nicht direkt begraben, aber doch durch Aussetzen dem Tode überliefern. Leider gestatten uns die beiden Zeugnisse nicht, weitergehende Schlüsse zu ziehen, doch steht zu erwarten, daß genaue Forschungen auch für diese Sitte größere Gebiete wird feststellen können, besonders wo es sich um Nomaden handelt, deren leichte Beweglichkeit durch alte, hilflose Leute zu stark beeinträchtigt würde.

Am ältesten scheint mir die Sitte zu sein, Kinder mit der toten Mutter ins Grab zu legen, und neben ihr der Brauch, alte Leute auszusetzen oder zu begraben. Schwierig dürfte es sein, eine zeitliche Reihe der anderen drei Motive festlegen zu wollen. Es käme auf eine Untersuchung an, ob das Menschenopfer oder die Todesstrafe älter sind. Dem Toten zur Begleitung, zur Befriedigung lebende Menschen mitzugeben, entspricht üppig entwickelten Jenseitsvorstellungen; ob das häufig geübte Zerbrechen der Glieder ein Sterben sinnbilden soll, ist nicht mit Sicherheit zu erschließen, an sich auch unwahrscheinlich, weil man dann ebensogut den vollen Tod herbeiführen könnte; es wird wohl eine Notwendigkeit sein, um den Todgeweihten im Grabe festhalten zu können — entspricht also einer animistischen Stufe und ist daher als relativ jung anzusetzen.

1. Allen Marc: The Gold Coast, or a cruise in Westafrican waters (Aussetzung).
2. Amphitheatrum, Neu eröffnetes, mundi (Hüttengrab).
3. Anderson Ch.: Lake Ngami (Hüttengrab).
4. Asmussen: Dahome und seine Menschenopfer. Glob. 1890, 1, LVII, 369—372.
4a. Aus allen Erdteilen. Glob. 1891, LIX, 176.
5. Aus dem Hinterlande der Republik Liberia (Aussetzung).
6. Aus Wilhelm Lejean's Reisen in Nubien und Abessinien (Hüttengrab).
7. Bloyet A.: De Zanzibar à la Station de Kondoa (Verbrennen).
8. Burton Rob.: Reisen zum Tanganika (Hockergrab).
9. — The lake religions of Central Africa (Aussetzung).
10. Cameron: Across Africa (Aussetzung).
11. — Reise quer durch Afrika (Kannibalismus).

12. Capello H. and Ivens: From Benguella to the territory of Yacca (Hüttengrab).
13. Cardi, Comte de: Über die Sitten und Gebräuche der Neger im Nigerdelta. Glob. 1900, 1, LXXVII, 215.
14. — Juju laws and customs in the Nigerdelta. J. A. I, 1899, XXIX, N. S., II, 51—64.
15. Casati: Zehn Jahre in Äquatoria (Hüttengrab).
16. Cavazzi: Istorica descrizione de tre regni Congo (Kannibalismus).
17. Colle, Le Rev. P.: Les Baluba (Hüttengrab).
18. Conrau: Über das Gebiet zwischen Mundame und Baliburg (Kannibalismus).
18a. Dapper: Umbständliche Beschreibung von Afrika (Hüttengrab).
19. Der Nigerkönig Onitscha im Nigerdelta (Aussetzung).
20. Durand J. B. L.: Nachrichten von den Senegalländern (Aussetzung).
21. Ein Besuch beim König von Dahome (Hüttengrab).
22. François, C. von: Geschichtliches über die Bangala (Aussetzung).
23. Friedrich: Description de l'enterrement d'un chef à Ibouzo. „Anthropos" II, 100—106.
24. Frobenius H.: Die Heidenneger des ägyptischen Sudan (Hüttengrab).
25. Frobenius Leo: Und Afrika sprach (Hüttengrab).
26. — Auf dem Wege nach Atlantis (Steingrab).
27. Geyer: Durch Sand, Sumpf und Wald (Hüttengrab).
28. Golberry's, Silv. Meinr. Xav., Reise durch das westliche Afrika in den Jahren 1785—1787. Aus dem Französischen von Bergk. Berlin, Hamburg 1804.
29. Goldküstenkolonie, Die Sitte der Kindstötung an der. A. all. Weltt. 1897, XXVIII, 97.
30. Grade, Dr. P.: Volkstümliche Gebräuche und Gesetze in Togoland (Hüttengrab).
31. Grandidier G.: Excursion chez les Antanosses émigrés. Bull. Soc. Géogr. Sér. VI, T. III, 1872, 1, 129—146.
32. Griffon du Bellay: Das Land am Gaboon und seine Bewohner (Kannibalismus).
33. Guineaküste, Schwarze Hilfsgenossen der Engländer an der (Kannibalismus).
34. Gutmann B.: Trauer und Begräbnissitten der Wadschagga (Aussetzung).
35. Heese: Sitte und Brauch der Sango (Hüttengrab).
36. Herrmann: Die Wasiba und ihr Land (Hüttengrab).
37. Hurel: Religion et vie domestique des Bakerewe (Hüttengrab).
38. Hutereau A.: Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge (Hüttengrab).
39. Hutchinson: Fahrten ins Nigerdelta (Aussetzung).
40. Jarrici R. P. Petri, Tolosani S. J.: Thesaurus rerum Indicarum, in quo Christianae ac catholicae religionis tam in India orientali quam aliis regionibus Lusitanorum opera nuper detectis, ortus, progressus, incrementa et maxime, quae a. P. P. Soc. Jesu ibidem in dictae fidei plantatione ac propagatione ad annum usque 1600. gesta atque exantlata sunt, non minus vere quam eleganter recensentur. Cöln 1605.
41. Johnston H. H.: The Uganda Protectorate (Hüttengrab).
42. Junker, Dr. W.: Reisen in Afrika (Kannibalismus).
43. Kalben, von: Über die Rechtsverhältnisse der Eingeborenen in der Umgebung von Bukoba (Hüttengrab).
44. Klose H.: Religiöse Anschauungen und Menschenopfer in Togo (Hüttengrab).
45. Kulturgeographische Erläuterungen zur Karte von Nord-West-Afrika. Glob. 1864, 1, V, 270ff., 299ff., 339ff., 363ff.
46. Lagos, Die Bewohner von. Glob. 1882, XLI, 236—238, 252—254.
47. Le Vaillant: Erste Reise in das Innere von Afrika (Hüttengrab).
48. Macdonald: Afrika (Hüttengrab).
49. Markham C. R.: Description of Unyamvezi (Hüttengrab).
50. Merolla da Sorrento: Breve et succinta relazione del viaggio nel regno di Congo nel Africa meridionale fatto del P. Girdamo . . . Sacerdote Cap Missionario Apostolico. 2 Teile, Neapel 1726.
51. Moffat Rob.: Missionary labours and scenes in Southern Africa (Hüttengrab).
51a. Nachtigall, Dr. G.: Reise nach Baghirmi. Glob. 1881 [1], XXXIX, 209—215, 225—231, 241—247, 257—263, 273—279, 305—310.

52. Notes analytiques sur les collections du Musée du Congo (Hüttengrab).
53. O'Neill H. E.: Die Makua in Ostafrika (Hockergrab).
54. Piras P.: Der Kindsmord bei den Sakalaven (Aussetzung).
55. Ploss-Renz: Das Kind in Brauch und Sitte der Völker (Hüttengrab).
56. Prager, M. Capt.: Die Völkerstämme im Deutschen Gebiet am Nyassasee (Hüttengrab).
57. Priebusch Mart.: Die Stellung des Häuptlings bei den Wabena (Hüttengrab).
58. Ravenstein: The strange adventures . . . (Hockergrab).
59. Römer Ludw. Ferd.: Nachrichten von der Küste Guineas (Hüttengrab).
60. Schütt Otto: Reisen im südwestlichen Becken des Kongo (Hüttengrab).
61. Seyffert: Totengebräuche und Todesvorstellungen bei den zentralafrikanischen Pygmäen, den Buschmännern und Hottentotten (Aussetzung).
62. Sparrmann: Reise nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung (Aussetzung).
63. Speke, John, Hannings: Die Entdeckung der Nilquellen (Hüttengrab).
64. Spieht: Die Ewestämme (Hüttengrab).
65. Stannus: Notes on some tribes of British Central Afrika (Hüttengrab).
66. Staat von Guinea und Kongo (Hüttengrab).
67. Steiner Paul: Die Opfer der Akraneger auf der Goldküste. Glob. 1894, 1, 10, 48ff.
68. Thomson Jos.: Expedition nach den Seen von Zentralafrika (Hüttengrab).
69. Tordey E. and F. A. Joyce: Les Bayaka (Hockergrab).
70. Uganda, Der Herrscher von Uganda und Unyoro im äquatorialen Afrika. Glob. 1875, 1, XXVII, 26—27.
71. Unyamwezi, König Mirambos Reich (Hüttengrab).
72. Weeks: Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river (Hüttengrab).
73. Witte, Jean de: Les deux Congo (Kannibalismus).

11. Die Feuerbestattung.

Innerlich verwandt der Sitte des Lebendigbegrabens ist die Feuerbestattung, soweit sie als eine Strafe angesehen wird. Als allgemeine Volkssitte, wie sie zu Perioden in Europa und bei den Ariern herrschend war, ist sie aus Afrika nicht bezeugt. Sie bleibt eigentlich immer eine Ausnahme, sei es nach der guten, sei es nach der schlechten Seite hin.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Guinea	Königsleiche. „Das Eingeweide wird vor ihrem Abgott verbrannt"	7	372
Soere	Die eigenen Toten werden verbrannt, Fremde werden gefressen	16	93
Togo	Verbrechen gegen den Fetisch durch Verbrennen bestraft	14	33
Ewe	Glaubt man sich durch einen Toten trotz wiederholter Opfer geschädigt, „so gräbt man seine Knochen aus und verbrennt sie"	42	239
Akraneger	Tritt nach einem Todesfalle Krankheit oder Unglück in der Familie des Toten ein, so ist der Geist des Toten die Ursache. Läßt er sich durch Opfer nicht versöhnen, so „wird oft das Grab wieder geöffnet, das Gebein herausgenommen, verbrannt und dadurch der Geist zur Ruhe gebracht und unschädlich gemacht"	46	229
Bompeh	Bekennt ein Kranker sich der Zauberei schuldig, so wird er von den Verwandten des Verzauberten erschlagen und verbrannt	19	52
Timmé	Eine Frau wegen Zauberei verbrannt	57	116
Bali	Der Anstifter des Bürgerkrieges wurde auf Verlangen des Volkes verbrannt	25	120
Pangwe	Hat ein Sklave einen Menschen verzaubert, so wird er verbrannt	15	10

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Bakalais	Verbrennen ihre Toten	5a	233
Mayombe	Zauberer (böse) werden verbrannt	27	280
	Böse Zauberer verbrannt, die Asche verstreut	17	72
Unterer Kongo, bei San Salvador	„When the family of a buried man has much and frequent illness, they dig up the corpse and burn it, thinking his spirit is a witch desirous of catching those of its family left in the town and taking them to the forest“	54	55
Baschilange	Die Todesstrafe wird durch Verbrennen im eigenen Hause vollzogen	31	92
Bafiote	Wer einen anderen verzaubert hat, wird verbrannt	40	216
Bambala	Man kann einen Geist dadurch unschädlich machen, daß man die Gebeine ausgräbt und verbrennt	52	125, 130
Bushongo (Oststämme)	Wie vorstehend	52	125, 130
A-Sando	Der Vater des Häuptlings war auf einem Kriegszuge umgekommen, man verbrannte die Leiche und brachte die Asche heim. Ebenso, Glob. 1892, 1, LXI, 119	22	24
	Hexen wird bei lebendigem Leibe die Gallenblase herausgerissen und als Sitz der Hexerei verbrannt	22	111
A-Sande bei Baum	Am Tage nach dem Tode des Häuptlings werden alle Frauen des Königs, die noch keine Kinder haben, und eine Frau, die ein rechtmäßiges Kind hat, in ein Haus gesteckt „faite de paille et de perches“. Dieses Haus wird dann in Brand gesteckt. Wer zu entweichen versucht, wird erdolcht	26	195
Loango	Ein Prinzenweib, das Ehebruch beging, wurde mit dem Ehebrecher verbrannt	30	248
Angola	König Quingure wurde von seinen eigenen Großen wegen seiner Grausamkeit in seinem Palaste verbrannt	2	424
Benguella	Alle dort wohnenden Stämme verbrennen ihre Toten	48	61
Cuanzagebiet	Zauberer werden gepfählt und dann verbrannt	38	31
Bangalla	Ist einer am Gottesgericht gestorben, „dann stößt ihm der Cassange einen spitzen Pfahl durch den Körper, man schleppt ihn in den Busch und verbrennt ihn; auch sein ganzes Eigentum fällt dem Feuer zum Raube mit Ausnahme dessen, was der Cassange gebrauchen kann, und das ist gewöhnlich fast alles. Das Andenken des auf diese Weise Verstorbenen wird verflucht“	37	87
Mangbetu	Hexen reißt man bei lebendigem Leibe die Gallenblase heraus und verbrennt sie als Sitz der Hexerei	22	111
Madjo	„Ganz vereinzelt stehen unter den Monbuttu die Madjo, ein Stamm, der seine Toten verbrennen und ihre Asche zerstreuen soll.“ Doch traut er dem Bericht nicht ganz	11	208
	Ebenso in Bull Soc. R. B. Géogr., XI, 1887, 599.		
	Und in Bull. Soc. Géogr. Lille, IX, 1888, 103.		
	Und in Esplor. Comm. Milano. II, 1887, 166a.		
Bahololo	Wer einen anderen verzaubert hat, wird von den Angehörigen des Toten im Walde lebendig verbrannt	35	214
Pygmäen	David berichtet von einer Verbrennung, wenn sonst der Tote in die Hände der Feinde fiele. Er konnte aber die Sitte nicht nachprüfen	39	190
Ovandonga	„... begraben oder verbrennen nur die Vornehmen“	47	291
Herero	„Zauberer graben sie aus der Erde und verbrennen ihre Leichname, um sie unschädlich zu machen“	20	130

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Herero	„Um sich von solchen Spukgeistern zu befreien, verbrannten die Herero die Leichen solcher böser Menschen und Zauberer nebst den Hütten, wo sie gewohnt hatten. Wo die Seele dann bleibt, wußten die Herero nicht“	21	341
Matabele	Wegen Hexerei Verurteilte werden verbrannt	43	326
Xosa	Nach LICHTENSTEIN wird die Leiche des gewöhnlichen Mannes verbrannt	45	254
Baronga	Bei den Maluleke- und Hlengwe-Teilstämmen wird die Leiche eines Fremden, der im Dorfe stirbt, verbrannt. Man wohnt der Verbrennung so lange bei, bis man eine Explosion hört, dann ist die Gefahr beseitigt. Bei den Maluleke werden schwangere Frauen oder solche, die bei der Geburt sterben, verbrannt	23	166—167
Awemba	Wer im Ordal umgekommen ist, wird verbrannt und jede Spur vernichtet, aus Furcht, er möchte sich in einen bösen Geist verwandeln und Rache nehmen	55	156
Angoni (Südwestspitze des Nyassasees)	Wer im Ordal stirbt, wird verbrannt. Die Leiche des Häuptlings wird verbrannt in einem abgeleiteten Flußbett. Nachher läßt man das Wasser die Asche wegspülen	44	316
Wakondjo	Drei Tage nach dem Tode wird die Leiche verbrannt . . .	56	215
	Ebenso. Glob. 1891, I, LIX, 176.		
Waflpa	Kurze Zeit nach der Beerdigung wird die Leiche ausgegraben und verbrannt. Das hat folgenden Grund: „Die zurückbleibenden Knochen können oft noch ein halbgeistiges Wesen bilden, das *kiwa*. Die Knochen erheben sich nachts aus dem Grabe, das wandelnde Gespenst geht zu Verwandten, um davon einem eine Krankheit anzuhängen und zum Sterben zu bringen. . . . hat der Arzt durch Geisterbefragen ein *Kiwa* als Todesursache festgestellt, so müssen die *Kiwa*-Knochen verbrannt werden. Selbst wenn der Verstorbene erst kürzlich eingescharrt wurde, muß er nun ausgegraben und verbrannt werden. Sind alle Knochen verbrannt, so ist das *kiwa* beseitigt“	12	83
Matumbi	Er fand Scheiterhaufen mit menschlichen Knochen auf ihnen. Ein Regen hatte das Feuer vor der Zeit gelöscht. Die Bedeutung konnte er nicht erfragen	8	165
Wagogo	Zauberer verbrannt	5	323
Wazaramo	Hexen verbrannt	41	39
Wahehe	Zauberer verbrannt, wenn er den Tod eines Menschen verschuldet hat. Ebenso bei den Massai und Wahumba . .	3	362
Ruanda	Königsleiche soll verbrannt werden samt der Hütte	6	232
Batutsi	Selbstmord durch Verbrennen in der Hütte beliebt. Die ganze Familie muß so sterben	6	232
Baganda	Die Brüder und nächsten männlichen Verwandten des Thronfolgers werden bei der Thronbesteigung verbrannt . . .	11	89
	Ebenso	10	391
	Die Menschenopfer beim Tode des Königs werden verbrannt	24	135
	Feuer ist das beste Mittel, die Geister, die an die Gebeine gebunden sind, zu vernichten. Mörder und Selbstmörder werden an Kreuzwegen verbrannt, bei letzterem wird auch die Hütte mit verbrannt. Bei Giftmördern wird die ganze Familie des Mörders mit verbrannt. Geister können durch Feuer getötet werden	33	50, 73

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Baganda	Wie 11, 89. Hexen werden verbrannt	45	197, 201
Bakerewe	Zauberer werden verbrannt, auch in Useguha, Ukami und bei den Walugula	50	657
Kavirondo	Beunruhigt der Geist eines Toten die Familie, so wird die Leiche ausgegraben, verbrannt, die Asche aber wieder bestattet	18	339
Awawanga	Wer beim Diebstahl erschlagen wird, wird verbrannt, sonst würde der Geist das Dorf beunruhigen	18	339
Wakhutu	Zauberer werden verbrannt, wenn sie den Tod eines Menschen verursacht haben	13	20
Wasagara	Zauberer verbrannt	32	174
Wadoe	„ „	32	174
Wahumba	Die Knochen des Häuptlings werden schließlich verbrannt	4	108
Walungu	Alle Frauen des Häuptlings mit Ausnahme einer einzigen werden bei seinem Tode „zugleich mit seinem Hauptmann getötet und verbrannt“	49	239
Madagaskar	Feige Soldaten wurden auf Befehl des Herrschers verbrannt	53	504 II
Westmadagaskar	Zauberer werden getötet und verbrannt	9	389

Eine allgemeine Verbrennung der Toten des Stammes kann nach den Quellen angenommen werden bei den Soere, Bakalais und den Stämmen Benguellas. Nach Wissmann sollen auch die Wakondjo alle Toten drei Tage nach dem Hinscheiden verbrennen. Die Nachrichten über die Soere verdanken wir Gröben, der zu Ende des 17. Jahrhunderts schrieb, den wir deshalb als vollwertige Quelle nicht gelten lassen können, weil seine Nachricht so ganz vereinzelt dasteht. Auch Compiègne und Tams sind nicht derartige Quellen, daß wir sie ohne weiteres als vollwertige Zeugnisse gelten lassen dürfen. Lichtenstein (45, 254) behauptet zwar, daß alle gewöhnlichen Xosa der Verbrennung anheimfielen, doch steht sein Zeugnis zu einsam bei diesem an sich gut durchforschten Volke. Die Zeugnisse über eine Verbrennung bei den Pygmäen und Madjo werden von ihren Gewährsmännern selber als zweifelhaft und nicht auf ihre Richtigkeit nachgeprüft bezeichnet. Wenn man daher auch eine allgemeine Verbrennung nicht als absolut unwirklich für Afrika bezeichnen darf, sehr selten ist sie sicherlich gewesen. Daß man gerade diese Bestattungsart übersehen hätte, ist um so weniger anzunehmen, als wir so viele Zeugnisse über das Verbrennen in Ausnahmefällen haben, die sicher seltener zu beobachten waren.

Das Schwergewicht der Motivierung liegt in der Betonung der Strafe. An der Westküste, im Kongobecken, im Süden und im Osten bis nach Madagaskar ist der Tod des Verbrennens die Strafe für schlimme Verbrechen, meist für das schlimmste, die Zauberei gegen Leib und Leben des Nächsten, eine Auffassung, die sich bis ins Mittelalter erhält; in Togo straft man durch Verbrennen die Verbrechen gegen den Fetisch, an der Loangoküste die fürstliche Ehebrecherin und ihren Genossen, in Madagaskar wird der feige Soldat zum Feuertode verurteilt. In all diesen Fällen haben wir es nicht mit einem Verbrennen der Leiche, sondern mit einem Verbrennen des lebenden Menschen zu tun, wenn auch in Einzelfällen der Zauberer erst getötet wird, bevor man

ihn den Flammen übergibt. Nicht wegen eines begangenen Verbrechens, aber um ein Verbrechen für die Zukunft zu hindern, werden die Brüder des Thronerben in Uganda durch Feuer beseitigt; der König soll unbesorgt sein Reich regieren können. Ob es bei den Asande als ein Verbrechen gilt, dem König keine Kinder geboren zu haben, oder ob man den kinderlosen Frauen des Regenten eher geheime Machenschaften gegen das Leben ihres Herrn zutraut, oder ob man sie ihm durch den Feuertod ins andere Leben nachsenden will, ist aus der Quelle nicht zu erschließen.

Die Baronga fürchten offenbar für das Heil ihres Landes, wenn ein Fremder oder eine schwangere oder bei der Geburt verstorbene Frau in ihm beerdigt wird, daher werden diese Toten verbrannt. Dieser Brauch leitet über zu der anderen Motivierung der Feuerbestattung, die nie am lebenden, sondern immer am toten Körper verübt wird. Es ist die Furcht vor der Zauberkraft des Geistes, der solange seine unheilvolle Tätigkeit ausüben kann, wie ein Teil des Leibes fortbesteht. Führt man das Übel in der Familie auf einen übernatürlichen Einfluß zurück und ist man sich erst klar, welcher Geist das Unglück heraufbeschwört, so werden seine Gebeine ausgegraben und dem Feuer übergeben. Wird nun dadurch der Geist vernichtet? Nach einzelnen Quellen möchte es so scheinen, nach anderen wieder nicht. In Westafrika wird dadurch der Geist zur Ruhe gebracht, schachmatt gesetzt; er besteht weiter, kann sich aber nicht regen. Dieselbe Ansicht haben die Herero, die auf die Frage, wo denn der Geist nach der Verbrennung der Gebeine bleibe, keine Antwort wußten. Bei den Wafipa ist das *kiwa* ein halbgeistiges Wesen (12, 83). Es ist nicht identisch mit der Seele, es wäre nach unserer Ausdrucksweise das wandelnde Skelett. Die Vernichtung der Gebeine macht ein Auftreten unmöglich, das *Kiwa* wird beseitigt, eine Vernichtung des Geistes scheint aber auch hier nicht in Frage zu kommen. In Uganda hingegen wird ausdrücklich die Vernichtung des Geistes vom Feuer erwartet, ebenso in Kavirondo und bei den Awawanga. Es dürfte sich hier um eine Weiterbildung des Gedankens der Unschädlichmachung handeln.

Selten sind die Fälle, wo Könige verbrannt werden. In Guinea, wo der Leib mumifiziert wird, verbrennt man die Eingeweide des Herrschers vor dem Fetisch. Bei den Azande wird der Herrscher, der in Feindesland starb, verbrannt und die Asche in die Heimat getragen und dort bestattet. Hier soll vor allem das Grab im Heimatboden sichergestellt werden. Die Angoni verbrennen den Häuptling und lassen die Asche den Fluß hinabtreiben, und in Ruanda wird der Häuptling in seiner Hütte dem Feuer übergeben. Sicherlich handelt es sich um eine Ehrung des Toten, den Sinn der Zeremonie hat aber niemand überliefert. Wenn man dagegen in Angola einen grausamen Tyrannen in seiner Hütte verbrannte, so ist dies genau so zu bewerten wie das Lebendigbegraben der Fürsten bei den Bangalla. Es war die leichteste Art, sich des Gefürchteten zu entledigen. Wir dürfen also bei der Verbrennung immer einen Ausnahmefall annehmen, meist ist es eine Strafe, oft eine Selbsthilfe gegen böse Geister, selten eine Ehre.

1. Aus allen Erdteilen. Glob. 1891, 1, LIX, 176.
2. Bastian, Die Grenzländer Angolas. Z. Ges. Erdk. 1874, IX, 420—439.
3. Bloyet, De Zanzibar à la Station de Kondoa. Bull. Soc. Géogr., Sér. VII, T. XI, 1890, 350—364.

4. Cameron, Across Afrika (Aussetzung).
5. — Reise quer durch Afrika (Kannibalismus).
5a. Compiègne, Marquis de, L'Afrique équatoriale. Paris 1875.
6. Czekanowsky, Wissenschaftliche Ergebnisse (Hüttengrab).
7. Dapper, Umständliche Beschreibung von Afrika (Hüttengrab).
8. Decken, Von der, Reisen in Ostafrika (Hüttengrab).
9. Douliot, H., Journal du voyage fait sur la côte ouest de Madagascar. Bull. Soc. Géogr., Sér. VII, T. XVII, 1896, 364—391.
10. Emin Bey, Journal einer Reise von Mrali nach der Hauptstadt Unyoros (Hüttengrab).
11. Emin Pascha, Sammlung von Reisebriefen (Hüttengrab).
12. Fromm, P., Ufipa, Land und Leute (Hüttengrab).
13. Giraud, Victor, Reise nach den innerafrikanischen Seen, 1883 1885. Glob. 1886, 2, L. 1—7, 17—23, 33—39, 49—55, 321—328, 337—343, 353—361, 369ff.
14. Grade, Dr. P., Volkstümliche Gebräuche und Gesetze in Togoland (Hüttengrab).
15. Griffon du Bellay, Das Land am Gaboon und seine Bewohner (Kannibalismus).
16. Gröben, Guinensische Reisebeschreibung (Kannibalismus).
17. Güssfeldt, Die Loangoexpedition (Aussetzung).
18. Hobley, Anthropological studies in Kavirondo and Nandi. J. A. I. 1903, XXXIII, N. S., VI, 325—358.
19. Hutchinson, Fahrten ins Nigerdelta (Aussetzung).
20. Irle, Die Herero (Hockergrab).
21. — Die Religion der Herero (Hüttengrab).
22. Junker, Dr. W., Reisen in Afrika (Kannibalismus).
23. Junod, H., The life of a South African tribe (Hüttengrab).
24. Millar, On the slaughter place of Namugongo, Uganda (Aussetzung).
25. Moisel, Zur Geschichte von Bali und Bamum. Glob. 1908, 1, XCIII, 117—120.
26. Notes analytiques sur les collections éthnographiques du Musée de Congo (Hüttengrab).
27. Overbergh, Cyr. van, Les Mayombe (Hüttengrab).
28. — Les Mangbetu (Hüttengrab).
29. Park, Mungo, Neueste und letzte Reise ins Innere von Afrika (Hüttengrab)
30. Pechuel-Loesche, Aus dem Leben der Loangoneger. Glob. 1877, 2, XXXII, 10—14, 237—239, 247—251.
31. Pogge-Wissmann, Quer durch Afrika (Kannibalismus).
32. Reichard, Paul, Hexenprozesse in Afrika. D. K. Z. 1889, VI, N. F. II, 172—174, 179—180.
33. Roscoe, Rev. J., Further notes on the manners and customs of the Baganda (Hüttengrab).
34. — Notes on the Bageshu (Aussetzung).
35. Schmitz, Rob., Les Baholoio (Hüttengrab).
36. Schultze, Die Neger in Angola. Ausld. 1863, XXXVI, 805.
37. Schütt, Otto, Reisen im südwestlichen Becken des Kongo (Hüttengrab).
38. — Reise von Malange zum Lubahäuptling und zurück. Glob. 1880, 1, XXXVII, 30—31.
39. Seyffert, Totengebräuche und Todesvorstellungen bei den zentralafrikanischen Pygmäen, den Buschmännern und Hottentotten (Aussetzung).
40. Soyaux, Aus Westafrika (Kannibalismus).
41. Speke, John Hannings, Die Entdeckung der Nilquellen (Hüttengrab).
42. Spieht, Die Religion der Eweer (Hüttengrab).
43. Spillmann, Jos. S. J., Vom Cap zum Sambesi (Aussetzung).
44. Stannus, H. S., Notes on some tribes of British Central Africa (Hüttengrab).
45. Steinmetz, Rechtverhältnisse (Hüttengrab).
46. Steiner, Paul, Der Einfluß der Religion auf das bürgerliche Leben der Akraneger (Hüttengrab).
47. Südafrika, Neueste deutsche Forschungen in (Hüttengrab).
48. Tams, Die portugiesischen Besitzungen in Südwestafrika. Hamburg 1845.
49 Thomson, Jos., Expedition nach den Seen von Zentralafrika (Hüttengrab).
50. Toeppen, K., Eine Reise nach dem Innern von Afrika (Aussetzung).
52. Torday E. and F. A. Joyce, Notes éthnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les peuples apparentés. Les Bashongo (Hüttengrab).

53. Tyerman und Bennet, Journal of voyages and travels (Steingrab).
54. Weeks, Notes on some customs of the lower Congo people. Folklore, 1908, 1909, XIX, XX.
55. West Sheane, Some aspects of the Awemba religion and superstition observances. J. A. I. 1906, XXXVI, N. S., IX, 150 -158.
56. Wissmann, Meine zweite Durchquerung Äquatorialafrikas vom Kongo zum Sambesi (Aussetzung).
57. Zweifel et Moustier, Voyages aux sources du Niger (Aussetzung).

Parallelerscheinungen im Nubischen und Türkischen.

(Ein Vortrag, gehalten an der Wiener Universität im Mai 1919.)

Von Dr. W. Czermak, Wien.

Bevor ich auf den Gegenstand selbst eingehe, möchte ich den Grund angeben, wie ich daraufgekommen bin, gerade die beiden Sprachen, Nubisch und Türkisch, miteinander zu vergleichen.

Es ist bekannt, welcher Schwierigkeit gerade europäische Anfänger bei der Erlernung des Türkischen begegnen. Der eigenartige Bau ist es, die Postposition aller Bildungselemente und die reiche Formenfülle der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten, viel mehr aber noch die Wortstellung innerhalb des Satzes, die dem indogermanisch Sprechenden „verkehrt" erscheint, und ganz besonders die für den Anfänger so merkwürdigen Erscheinungen bei Satzverbindung und Satzgefüge, die Wiedergabe unserer Nebensätze — mit einem Worte: die syntaktischen Verhältnisse.

Es ist klar, daß z. B. einem Magyaren die Erlernung des Türkischen keine sonderlichen Schwierigkeiten in dieser Hinsicht bereitet (wofür mir gerade in den letzten Jahren reichliche Gelegenheit die Bestätigung brachte). Es fiel mir nun lebhaft auf, daß es auch mir, dessen Muttersprache doch die deutsche ist, nicht schwer wurde, mich in den Bau des Türkischen hineinzufinden, die eigenartigen Konstruktionen zu erfassen und praktisch zu verwerten, ohne mich aber mit den „ural-altaischen" Sprachen vorher eingehender befaßt zu haben. Der Grund konnte nur darin liegen, daß ich durch einen anderen Sprachkreis, der ein den turko-tatarischen Sprachen analogen Bau hat, vorgeschult war. Dieser Kreis ist der nubische, dessen ganz eklatante Parallelen mit dem türkischen Sprachgeiste mir auf Schritt und Tritt beim Studium des letzteren auffielen, so daß ich es der Mühe wert erachtete, die Sache einmal einer Untersuchung zu unterziehen, was im folgenden geschehen soll[1].

Die vergleichende Sprachforschung hat es sich in erster Linie zur Aufgabe gemacht, Sprachen, die miteinander verwandt sind, zu vergleichen, das heißt den Grad der Verwandtschaft näher zu bestimmen, sie gegeneinander abzugrenzen oder auf Grund der gefundenen lautlichen und grammatischen

[1] Wie ich eben der einschlägigen Literatur entnehme, hat auf die merkwürdigen, syntaktischen Übereinstimmungen zwischen dem Nubischen und Türkischen bereits G. A. Wallin (Reseanteckningar, utg. af Elmgren II, 330) sowie unabhängig von diesem K. V. Zetterstéen (Den nubiska språket, Uppsala 1907) aufmerksam gemacht. (Beides zitiert in „Nubische Studien im Sudan 1877—1878", aus dem Nachlaß Prof. Herm. Almkvist's, herausgegeben von K. V. Zetterstéen, Uppsala-Leipzig, S. XIII, Fußnote 3.) Da mir leider die beiden erstgenannten Werke bisher unzugänglich waren, mußte ich mich mit ihrer Erwähnung begnügen, glaubte aber meine Beobachtungen dennoch veröffentlichen zu können, um so mehr, als gerade dadurch die Auffälligkeit der uns interessierenden Erscheinung noch stärker hervorgehoben wird, da mein Vortrag nunmehr schon die dritte Anregung ist, die diese Dinge selbständig anschneidet, wozu noch kommt, daß ich beim seinerzeitigen Studium des Türkischen durch das Nubische auf diese auffällige Übereinstimmung geführt wurde, also offenbar umgekehrt als die beiden genannten Forscher.

Ähnlichkeiten und lexikographischen Übereinstimmungen — Fremdes ausscheidend — gemeinsame Abkunft aufzuzeigen. Es dreht sich also hiebei um Verwandtschaft zunächst auf dem Gebiete des Wortschatzes und der Grammatik. Es verlohnt sich aber auch der Mühe, nicht verwandte Sprachen miteinander zu vergleichen, wobei wir von einem ganz anderen Gesichtspunkte ausgehen. Es handelt sich uns nicht darum, zunächst eine gemeinsame Wurzel der in Frage kommenden Sprachen aus analogen Erscheinungen abzuleiten, also — um mich so auszudrücken — eine organische Verwandtschaft der Sprachen festzustellen, sondern die Analoga und Parallelen im sprachlichen Ausdruck des gedanklichen Vorganges der betreffenden Völker zu beleuchten. Es wird somit nicht so sehr die Grammatik im engeren Sinne und die Lexikographie der Sprachen auf Grund ihrer lautlichen Verwandtschaft und gemeinsamen Abkunft sein, die uns hier beschäftigen, sondern die syntaktischen Verhältnisse im weiteren Sinne. Hat nun die vergleichende Sprachforschung im landläufigen Sinne zunächst nur für die Abstammung und Entwicklung der Sprachen, also für die Sprachgeschichte Wert, und steht sie im Zusammenhang vornehmlich mit anthropologischen, ethnologischen und kulturgeschichtlichen Momenten und Problemen, so berührt sich die Betrachtung organisch nicht verwandter Sprachen und ihre Vergleichung zunächst mit Gebieten der Psychologie (Sprach- und Völkerpsychologie), da es sich um die im sprachlichen Ausdruck zutage tretende Denkbewegung der Völker handelt.

Wir sind somit in der Lage, von einem, wie gesagt, anderen Gesichtspunkte aus als in der sogenannten vergleichenden Sprachwissenschaft Gruppen von Sprachen aufzustellen, die untereinander parallele oder ähnliche Erscheinungen aufweisen.

Wir greifen hier sozusagen in das Lebendige der Sprache ein, und zwar weit mehr, als bei der Vergleichung von Wortschatz und Grammatik im engeren Sinne, da letztere ja nichts anderes als Abstraktionen sind, deren die methodische Erfassung der sprachlichen Erscheinungen bedarf. — Der Satz ist es, der uns in erster Linie interessiert, seine syntaktische Fügung, die Wortstellung, die Art und Weise, wie die Satzstruktur die gedankliche zum Ausdruck bringt. — Bei dieser Betrachtungsweise stellen sich uns die sogenannten grammatischen Erscheinungen, wie Formative, Endungen etc. lediglich als Konsequenzen dar, die sich in das System der syntaktischen Reihen sinngemäß einfügen.

Ich habe nun, wie eingangs bemerkt, zur Vergleichung in dieser Hinsicht, zwei Gruppen von Sprachen ausgewählt, die miteinander im landläufigen Sinne des Wortes durchaus nicht verwandt sind, nämlich den nubanischen Sprachkreis aus Nordostafrika auf der einen, den sogenannten „ural-altaischen“ oder enger gefaßt turko-tatarischen Westasiens auf der anderen Seite. Die lautliche Zusammensetzung und Entwicklung jeder dieser Gruppen sind von einander verschieden; weder der Wortschatz noch die Grammatik der einen ist verwandt mit denen der anderen Gruppe. Auch die Völker oder Stämme, die diese Sprachen reden, sind miteinander weder rassenhaft noch kulturell verwandt, was nur nebenbei bemerkt werden soll, da sich ja Rassenverwandtschaft mit

Sprachverwandtschaft bekanntlich nicht decken muß. Eine, noch dazu ganz oberflächliche Berührung der beiden Gruppen hat erst in später Zeit stattgefunden, so daß (wie auch aus anderem deutlich hervorgeht) von einer greifbaren gegenseitigen Beeinflussung ebenfalls nicht die Rede sein kann.

Aus praktischen Gründen habe ich von jeder Gruppe nur eine Sprache herausgegriffen, die als typisches Beispiel dienen soll. Die gemeinsame Abkunft innerhalb jeder der zwei Gruppen ist offenkundig; es würde somit nicht in den Rahmen dieser Betrachtung gehören, und nur störend aufhalten, wenn wir die Verwandtschaft der Sprachen jeder Gruppe untereinander erst beleuchten wollten.

Der nubanische Sprachkreis, der (so weit wir heute, vorläufig die Lage überblicken können) so ziemlich „isoliert" in Afrika dasteht, umfaßt die bergnubischen und nilnubischen Dialekte. Erstere haben einen älteren Lautstand und auch sonst manches Altertümliche bewahrt. Da sie aber 1. was Sprachbau anbelangt mit den nilnubischen übereinstimmen, 2. noch nicht abschließend dargestellt sind[1] und 3. sich wegen ihrer schwierigen phonetischen Erscheinungen[2] weniger zur Darlegung der hier in Frage kommenden Gesichtspunkte eignen, so habe ich das Nilnubische herausgegriffen, und hiebei den am besten bearbeiteten Dialekt des Kenûz besonders berücksichtigt. Die vier nilnubischen Dialekte teilen sich wiederum in zwei Gruppen: Kenûz + Dungulâwi und Fjadikkja + Mahass[3]; letztere kennen wir auch in der älteren Stufe des so genannten Mittelnubischen, dem koptisch-griechisch geschriebenen christlichen Nubisch des Mittelalters.

Von den „ural-altaiischen" oder besser turko-tatarischen Sprachen habe ich das Osmanisch-Türkische ausgewählt, da es uns in umfassender Bearbeitung vorliegt, die größte Literatur besitzt und durch die Ereignisse der letzten Jahre in Europa in den Vordergrund getreten war.

Gehen wir nun an die Vergleichung der syntaktischen Erscheinungen im weiteren Sinne im Nubischen und Türkischen und fassen wir die wesentlichen Übereinstimmungen auf diesem Gebiete ins Auge.

Vergleichen wir zunächst folgende Sätze:

1. (Marc. 7, 10) *Mâsē wĕ-sum* (K.)
Musá de-di (T.)[4]
wörtlich: („Moses sagte")

2. (Marc. 1, 12) *(wide) mani wátti-gi newér-ti ték-ki hâla-gir ós- sum* (K.)
ol zeman-dá rūḥ an-ý čöl- é sewḳ-et - di (T.)
wörtlich: („[und] zu jener Zeit der Geist ihn in die Wüste entführte")

---

[1] Bisher ist nur ein Dialekt, der von Gebel Delen, umfassend und gründlich erforscht; siehe die vorzügliche Arbeit P. Daniel Kauczor's „Die bergnubische Sprache" (Ak. d. Wissensch. Wien; Sprachenkommission, 7. Bd., 1920).

[2] Vgl. meine „Kordufännubischen Studien" (Sitzgsber. d. Ak. d. Wissensch. Wien, 177. Bd., 1. Abh. 1919).

[3] Abgekürzt K. D. F. M., Türkisch = T.

[4] Die Evangelienstellen sind der Kenûznubischen Übersetzung von Samuêl von Abuhôr „Enjil Yesu Komisbuldi etc." (Berlin, Brit. and Foreign Bible Society 1912) entnommen. Den türkischen Zitaten liegt keine gedruckte Übersetzung zugrunde.

so sehen wir vor allem anderen in der Wortstellung innerhalb der nubischen und türkischen Sätze eine völlige Übereinstimmung.

Ganz allgemein gilt für beide Sprachen: das Subjekt steht vor dem Prädikat. Letzteres, die eigentliche Satzaussage, bildet in einfachen, wie mit Objekten und umständlichen Bestimmungen ausgestatteten Sätzen, gewöhnlich den Schluß. (Selbstverständlich kann aus besonderen Gründen diese Norm in beiden Sprachen durchbrochen sein.) Wir wollen dies als formale Grundlage für nachfolgende Betrachtung festhalten.

Es gibt nun zwei Wege, zu jenen Ausdrücken zu gelangen, die unseren Nebensätzen ungefähr entsprechen, nämlich mittels unserer Koordination und Subordination.

Während nun in Sprachen, wie den hamito-semitischen und noch mehr den indogermanischen, die Sätze in unabhängige und abhängige, beigeordnete und untergeordnete eingeteilt werden können, versagt diese Einteilung als Grundlage der syntaktischen Erkenntnis bei den hier in Frage kommenden Sprachen; denn — wie wir im Laufe der Ausführung sehen werden — weder ist die Form des Ausdruckes für Aussagen, die nach unserem Gefühle koordiniert sind, der unserer Sprachen analog, noch deckt sich der Inhalt vollkommen, da er einmal weiter, einmal enger ist; viel weniger noch liegen gleiche Form und Auffassung in den unserer Subordination entsprechenden Erscheinungen vor. Nichtsdestoweniger wollen wir der Praxis halber diese Terminologie vorläufig beibehalten und aus dem oben angeführten Grunde die Einteilung als Mittel zum Zwecke anwenden.

Verdeutlicht nun erstere Entsprechung, die „koordinative", besonders plastisch die Formbildung dieser Sprachen, nämlich — vorgreifend bemerkt — die Agglutination, so beleuchtet letztere — die „subordinative" Entsprechung — das interessante Fehlen eines scharfen Unterschiedes zwischen Nomen und Verbum. Beide sind nicht so grundlegend geschieden, wie etwa in den indogermanischen Sprachen, ihre Grenzen gegeneinander sind noch im Fluß. Doch darüber später, soweit nur zur Übersicht!

Betreten wir nun den ersten Weg zur Bestimmung der Entsprechung unserer Nebensätze, indem wir der Untersuchung unsere Beiordnung unabhängiger Sätze zugrunde legen. Haben wir mehrere Prädikate, so erhält bloß das letzte die grammatische Formative; die Stämme folgen mittelbar oder unmittelbar aufeinander, am letzten erst ist Person, Zahl, Zeit usw. ausgedrückt. Das Geschilderte entspricht völlig der nubischen Ausdrucksform, während das Türkische (das, wie wir auch aus anderen Gründen sehen können, überhaupt einen Schritt „weiter" entwickelt ist) nur mehr mit Aoriststämmen ebenso operieren kann.

nal-(ós) . . . . . *wē-tir-sim* (K.)
gör-ür . . . . . *söjlé-r-im* (T.)
„ich sah . . . . . (und) sprach"

(Daß dieser Aoriststamm „Partizip" genannt wird, tut nichts zur Sache; es handelt sich uns hier lediglich um die sogenannten „infiniten" Formen des Verbums.)

Im Türkischen gebraucht man dafür sonst die sogenannten Gerundiva, die aber auch im Nubischen eine vollkommene Entsprechung haben, und — für unser Gefühl — den Übergang zur Unterordnung enthalten können. Es handelt sich hier zunächst um Subjektsgleichheit; doch kann die folgende Gerundivkonstruktion auch bei Subjektsungleichheit vorkommen, für die, ebenso wie zum Ausdrucke des Umstandes, der Bedingung, Begrenzung, des Grundes usw. das Türkische eine reiche Auswahl anderer Gerundien hat.

gel-ib	*git- di*	(T.)	*gel-ib*	*gid- eğék*	
tâ- ka	*nóg- sum*	(K.)	*tâ- ka*	*bi-nóg- im*	
tâ- rgi	*nóg- sum*	(K.)	*tâ- rgi*	*bi-nóg- im*	
„er kam und ging“			„er wird kommen und gehen“		

(Hier haben wir noch ganz deutliche Beiordnung.)

Es entsteht hiebei öfters inhaltlich eine so enge Verbindung, daß man sie als zusammengesetzte Zeitwörter betrachten kann:

gid-ib gel-mék „ein- und ausgehen“
otur-úb dur-mák „sich setzen -bleiben“ = vertrauten Umgang haben“ etc.

Diese Verbindung entspricht im Nubischen der Stammverschmelzung, die nichts anderes als ein engeres Zusammentreten des früher Angeführten bedeutet, was sich meist mit unseren verbis compositis deckt:

úru-nál „schauen-sehen“ = „hinsehen, blicken (K.)
tâ nóg „kommen gehen“ = „geschehen, sich ereignen“
át-tâ „nehmen-kommen“ = bringen“
wé-tir „sagen-geben“ = „jemandem sagen“
og-gir-ék-ki „rufen-machen-nehmen-kommen“ = „herbeirufen“ (M.) usw.

Diese Zusammensetzungsmöglichkeit[1] ist für die Sprachgeschichte des Nubischen von größter Bedeutung und gibt uns zugleich auch den Hinweis auf die Entstehung der verschiedenen Verbalformen:

1. Die sogenannten **„abgeleiteten Formen“** („schlagen“):

tog ā(g)-tog	*tog-âg*
tog-ós ā(g)-tog-ós	*tog-ós-āg*
tog-éd ā(g)-tog-éd	*tog-éd-āg*

von *ós* „herausziehen, erledigen, fertigmachen“
ed „nehmen, erledigen“
āg „sitzen, sich befinden“.

2. **Die Genera Verbi:**

a) Das Kausativ:

tók-kir (-ós, -éd) „schlagen lassen“.
(vgl. Kausativa mit *-kiddi*; *-ir*, *-iddi* u. ä.)
s. o. auch *wé-tir*.

Das Türkische, das — wie wir gesehen haben — für die „enge Verbindung“ entsprechend unseren compositis die Gerundivverbindung mit *-ib* gebraucht, hat aber dennoch, wie im Nubischen die Stammanreihung zur Formenbildung des Verbums verwendet:

Kausativa (Faktitiva):

a) gez-dir-(mék) „führen“ von *gez-* „gehen“
öksür-t-(mék) „husten machen“ von *öksür-* „husten“.

[1] Sog. „verba conjuncta“.

von *kir* „machen".

ferner mit: *-ir-*, *-yr-*, *-ar-* etc.

b) *gez-dir-t-(mék)* „jemanden zu, an etwas führen".

c) *gez-dir-t-dir-(mék)* „jemanden führen lassen" (durch Vermittlung dreier).

(Siehe Periphrastische Konjugation.)

b) Zustandsform („Stativ"):

tog-bū (*ós-bu* etc.) „in bedrängter Lage sein". (Unterschied von *tog-āg* „(meine) Beschäftigung ist das Schlagen".)

c) Das Passiv:

tog-tákk.

Kausat. Pass:

tók-kir-takk.

Passiv-Kaus.:

tog-tákki-kir.

Stativ Pass.:

tog-tákki-bū.

Passiv (Reflexiv):

sew-il-(mék), bil-in-(mék) je-ni-l-(mék).

sew-dir-il-il-(mék).

Refl. Passiv: *sew-in-il-(mek).*

Reziprok: *sew-iš-(mék)*

Rez. Passiv: *sew-iš-il-(mék).*

d) Das Inchoativ (an Verba und Nomina).

nēr-án „schläfrig werden" von *nēr* „schlafen"

dess-án „grün werden" von *déssi* „grün" (Passiv: „grün angestrichen werden").

Inch. Stativ:

mew-án-bū „im Zustand der Schwangerschaft sich befinden" [1].

3. **Einige Tempora:**

(Nicht ganz entsprechend.)

a) Futurum (gnom. Aorist):

bi-tóg, bu-tóg (D.)
von *bū* „sein" (?).

a) Aorist: *sew-ér-im*

Präsens: *sewi-jor-um*

b) Perfektum:

tog-kŏ
von *kŏ* „haben".

b) Präteritum:

-(i)di-m (i)miš-im.

4. Vielleicht auch die **negative Form:**

tóg-mun
von *mon* „hassen" (?).

séw-me-(mék).

Eine weitere Analogie liegt uns im verzweigten Gebrauch der Partizipien vor; ich wähle nur ein Beispiel:

(Marc. 7, 20.) *áma hăǵa zŏl- lotōn bél-il man zŏl-gi ā-néǵis-ēn*
amma insan-dán iḫraǧ ol-án šej (ol) insan-ý mürdár ed-ér.
„aber (das) Ding, vom Menschen ausgehend, dieses den Menschen verunreinigt".

(In der Wortstellung ist nur die des Adjektivs verschieden: im Nubischen steht es nach dem Substantiv, im Türkischen vor diesem.)

Wir sehen, daß diese einfache Konstruktion Relativsätze vertritt, und zwar bei Subjektsgleichheit. Es kann nun für das Partizip im Nubischen das Verbum

[1] In diesen Verbindungen liegt bereits ein Hinweis auf die vielen Feinheiten und Nuancen, die diese Sprachen ausdrücken können.

finitum, d. h. also ein Satz stehen, indem dieser das Subjekt bildet. Man kann für obiges Partizip sagen:

áma zŏl-lotōn bél-in háǵa zŏlgi ā-néǵis-én.

Treffend nennt daher Reinisch diese Konstruktion samt der partizipialen Nominativsätze. („Die Nubasprache", Wien 1879, § 431.)

Das führt uns zum wichtigsten Abschnitte dieser Betrachtung über, der bereits erwähnten Entsprechung unserer Subordination oder Abhängigkeit von Sätzen. Wir betreten somit den zweiten Weg zur Wiedergabe von Nebensätzen, ein Kapitel, das zugleich jene Spracherscheinungen beleuchtet, die sozusagen die Grundlage des Baues dieser Sprachen bilden und daher am interessantesten sind.

Vergleichen wir folgendes:

1. **Direktes Objekt:**

a) *(ai) kă-gi nál-li* (K.)
(ben) ew-ĭ gör-ûr-üm (T.) (Nomen.)
„Ich sehe das Haus".

b) (Matth. 1, 19) *ték-ki us - kir-ăr - ki birig-kŏ-mn-um*
an-ý rezil-et - mek -ĭslé - me - dĭ (Verbalnomen.)
„sie in übeln Ruf bringen wollte er nicht".

c) **Objektsätze** (Reinisch, § 434 f.):
er nal - sín-gi ái - gōn nál-kō-ri (K.)
gör-düj-ün-ŭ bén-de gör - dûm (T.)
„was du sahst, habe auch ich gesehen".

Wir sehen bei *a)* einen einfachen Satz mit direktem Objekte (Akkusativ für unsere Auffassung), in *b)* ein Nomen actionis, das wir im Deutschen am besten mit dem Infinitiv übersetzen; im Türkischen ist es auch der Infinitiv. Es ist aber weit mehr Nomen als unser Infinitiv; dennoch hat es so viel verbale Kraft, daß es ein Objekt im Kasus obliquus regiert und nicht ein Pronom. posses. hinzutritt. Dies bildet den Übergang zu *c)*. Hier haben wir ein Verbum finitum, d. i. einen Satz im Kasus obliquus. Die Konstruktion ist formal der in *a)* und *b)* völlig gleich. Im Türkischen allerdings ist die Bildung vom Nubischen etwas modifiziert, wenn auch sehr ähnlich und ebenso entstanden. *-dik* ist eine Art Verbal-Substantiv, das in weit verzweigtem Gebrauch für alle möglichen Arten von Nebensätzen verwendet wird. Es stellt sich uns als eine „Erstarrung" des Praet. Definit. *-dí+k* dar.

Der Ansatz zu ähnlicher Entwicklung liegt im Nubischen bereits darin, daß hier nicht der Indikativ, sondern der Subjunktiv steht und im F.-M. sogar eine „erstarrte Form", nämlich die 3. Person für alle anderen Personen und Zahlen eintritt. Außerdem steht das Subjekt des Nebensatzes im F.-M. im Genitiv, genau wie im Türkischen, wo wir im Beispiel *c)* auch *senín* vor *gördüjünŭ* setzen können.

2. Genau entsprechend ist die Konstruktion von „Dativsätzen", im Nubischen der Objektiv, im Türkischen der Dativ, der — wie oben — mit den Possessivsuffixen versehenen Form *-dik*.

kulle-wâhid-i tar-ín ašǧis-sín-ga wirká-tir-on (F.)[1]
her - bir - i (an-ýn) sew-dij-in-é at - dý (T.)
„jede einzelne dem, den sie liebte, warf sie zu".

3. *a) téd-do hábsi-n(a, -nān) bakân teran* (K.)
ora-dá habs-ýn jer-i dir (T.)
„Dort des Gefängnisses Ort ist".

Genitivsätze (REINISCH, § 432 f.):

b) téd-do ték-ki ar-sán-nān bakân teran
ora-dá an-ý al-dýk-larý jer dir
„Dort (des) ‚sie haben ihn gefangen' Ort ist".

In *b)* hat das Türkische allerdings keinen Genitiv der Form nach, doch entspricht ihm das Possessivum, das ja eine Art Genitivverhältnis darstellt. Wir haben hier genau dasselbe wie bei den Objektivsätzen, nur daß ein Genitiv vorliegt.

4. Hieran schließen sich die Nebensätze der Zeit, des Grundes, der Art und Weise, der Vergleichung usw., die nichts anderes sind als Nomina mit Postpositionen, also unseren präpositionellen Ausdrücken und adverbiellen Umständen entsprechend. (Die Postpositionen können einfache oder zusammengesetzte sein, ursprünglich sind sie alle Nomina.) Ich greife ein Beispiel zur Vergleichung heraus (Temporal):

a) (Luk. 1, 5) *Yahudi-kí-na ór - na ugros-í - r, (wátti-gi)* (K.)
Jahudistán melik-i-nin ejjam-yn-dá, wakt-yn-dá (T.) (nominal)
„Des Juden Königs in den Tagen, (zur Zeit)..." = „in den Tagen des Königs der Juden".

b) (Joh. 4, 54) *Ǧelíl-lo tá-sin-na wátti-ǧi* (K.)
Ǧelil-é gel-dij-i wakýt, -hal-dá, (T.) (verbal)
oder: *gel-dik-de* entsprechend Nubisch:
tá - sin-do (T. *-de*, K. *-do, -ro* „in").
„(Des) nach Galiläa er kam, zur Zeit..." = „als er nach Galiläa kam".

Aus dem Angeführten ergibt sich, daß es in den in Frage kommenden Sprachen keine eigentlichen abhängigen Sätze gibt. Wir haben gesehen, wie ganze Sätze an Stelle des Subjektes, Objektes, der adverbiellen Umstände und postpositionellen Ausdrücke treten oder mit anderen Worten, wie Verba finita, wenn auch in mehr oder minder „erstarrter" Form, nominal abgewandelt und behandelt werden und auf diese Weise unsere Nebensätze ersetzen[2]. Daraus folgt, daß in diesen Sprachen die Trennung zwischen Nomen und Verbum nicht vollständig erfolgt ist, der Unterschied ist nicht so scharf wie in unseren Sprachen. Das Verbum zeigt deutlich „nominalen" Charakter.

Ich möchte hiezu aber bemerken, daß der Ausdruck „erstarrte" oder „erstarrende" Form zwar sehr anschaulich, aber eigentlich schief ist, da dies lediglich von unserem Standpunkt aus betrachten hieße. Entsprechender ist es umgekehrt zu denken; das Verbum war eben nichts anderes als ein

---

[1] HANS ABEL, „Eine Erzählung im Dialekt von Ermenne" (Kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch., Nr. VIII d. XXIX. Bds., Leipzig 1913), S. 67.

[2] (Das Semitische bildet eine Art Übergang z. B. arabisch.: زَيْدٌ جَاءَ أَخُوهُ: Prädikat = ein ganzer Satz: „Es kam Zaid's Bruder", wörtlich „Zaid [ist einer, der] ... es kam sein Bruder," d. h. „dessen Bruder kam.")

„Nomen", beginnt sich aber von diesem loszulösen und geht allmählich in echt „verbale Fassung" über; sowohl im Nubischen wie im Türkischen ist eine echte, wenn auch agglutinierende Konjugation mit personell und numeral fest bestimmten Suffixen ausgebildet. Die so genannten erstarrten Formen aber sind viel eher als Reste aus der ursprünglichen „nominalen Fassung" zu betrachten, also „älter" als die jetzige Konjugation und nicht später erstarrt. Dies ist am anschaulichsten im Türkischen (*-dik* etc.); ihm genau entsprechend sind die „infiniten Formen" des Nubischen, insbesondere im F.-M., aus denen der Subjunktiv hervorgegangen ist, der bereits der echten Konjugation äußerst nahe kommt, weshalb im K. das Subjekt des „Nebensatzes" nicht im Genitiv, sondern im Nominativ steht[1].

Zum Schlusse bemerke ich, daß sich die Anzahl der Parallelerscheinungen noch bedeutend vermehren ließe; es sei zusammenfassend hervorgehoben: Das Fehlen des grammatischen Geschlechtes, die vollkommen gleichartig durchgeführte Agglutination, die sich bei der Kasusdeklination der zwei Zahlen der Nomina und Pronomina sowie bei der Verbalabwandlung besonders deutlich zeigt, ferner die Bildung der Nomina Actionis und Agentis, der Ausdruck des Komparativs beim Eigenschaftswort, die Bildung zusammengesetzter Wörter, die „Nisbe-adjektiva", der unbestimmte Artikel gegenüber dem Fehlen des bestimmten, das Bestehen einer eigenen Form für Frage und Verneinung und fügen wir nun wiederholend hinzu: die Wortstellung, die Anlage von Satzverbindung und Satzgefüge, das Fehlen des eigentlichen Nebensatzes, sowie des ausdrücklichen Unterschiedes zwischen Nomen und Verbum und schließlich die durch die Anleimung bedingte große Zahl der Möglichkeiten, feinste Nuancen und Schattierungen der Bedeutungen wiederzugeben, u. a. m.

Hiezu sei noch hervorgehoben, daß sämtliche anleimende Sprachen des Erdkreises, die untereinander durchaus nicht organisch verwandt sind, mehr oder weniger gleiche oder ähnliche Erscheinungen zeigen. Ich greife nur zwei Beispiele heraus: Tamil[2] (Drawida): *naḍa-nd-ēn* „ich wandelte" *naḍa-nd-ēn-ei* „mich, der ich..." (Akk.) *naḍa-nd-ēn-āl* „durch mich, der...", Lazisch[3] (Südkaukasus): *gec'e-bi-c'k'ed-i* „ich schaute (für mich) hinunter", *gec'e-bi-c'k'ed-i-š k'ule* „nachdem ich hinunter geschaut hatte", *-š* ist Genitivendung, *k'ule*

[1] Siehe die unterdessen erschienene Abhandlung von HANS ABEL, „Die Verbalformen des abhängigen Satzes (Subjunktiv und Infinitive) im Nubischen" (Sitzungsberichte der Heidelberger Ak. d. Wissensch., Phil.-hist. Kl., Jahrg. 1921, 5. Abhdlg.), die übersichtlich und gründlich das reichhaltige Material ordnet und durchdringt. Der Verfasser vertritt den Standpunkt, der die „Erstarrung" postuliert, hält aber zum Schluße (S. 61) „auch das umgekehrte" für „denkbar: ursprünglich ist die unflektierte Form, sie erhält erst allmählich Personalendungen". Gerade seine Arbeit zeigt, daß auch das Mittelnubische kein Hindernis für diese Annahme bildet. Ich habe den Eindruck, daß man sich, sprachhistorisch betrachtend, die Entstehung der Konjugation überhaupt auf diese Weise am faßlichsten vorstellen kann; auch der „Indikativ" hat erst allmählich „feste Formen" angenommen; diese waren „unflektiert" schon „im Ansatz" vorhanden und wurden von der Sprache schließlich herangezogen, um numeral, personell und — fügen wir getrost hinzu — auch temporal bestimmt verwendet zu werden. (Vgl. u. a. besonders für „Subjekt im Genitiv", ABEL a. a. O. S. 57 ff.; „Vordringen des Indikatifs auf Kosten des Subjunktivs", S. 33; das „Verbalwerden", S. 79 etc.)

[2] FR. MÜLLER, Sprachwissenschaft III, 1, S. 199.

[3] Н. Марръ, Грамматика Чанскаго (лазскаго) языка, S. 79.

Postposition „nach“ — also wiederum kein wesentlicher Unterschied zwischen Nomen und Verbum in derselben Art und Weise. Die Vorstufen hiezu, die vollständige Identität von Nomen und Verbum, haben wir in einigen Indianersprachen zu suchen (Algonkin: Verb.-Nom.; aber Nomen kann Verbalendungen annehmen).

Desgleichen haben die Drawidasprachen die Möglichkeit, im Verbum bereits den Hinweis auf das Objekt zu enthalten. Im Wesen ist es dasselbe, ob, wie im Nubischen die Pluralität des Objektes oder wie im Magyarischen, die Objektivierung überhaupt, oder im Türkischen und Nubischen und anderen durch den Ausdruck des Kausativs oder Faktitivs im Verbum das Objekt aufgezeigt wird. Wiederum sind die Indianersprachen die Vorstufe, die das Objekt überhaupt dem Verbum einverleiben und Intransitiva in unserem Sinne nicht kennen.

Welche Nuancenfülle der Bedeutung die Anleimung zu erzeugen imstande ist, zeigen z. B. auch australische Sprachen[1].

Es sei hier noch bemerkt, daß „weiter“ entwickelte Sprachen wie auch die indogermanischen wohl zweifelsohne denselben Entwicklungsgang genommen haben, wie aus vielen Anzeichen deutlich hervorgeht.

Es stellt sich somit heraus, daß die menschliche Sprache von bestimmten Denkgesetzen beherrscht wird, die bei den verschiedensten Völkern wiederkehren und den gleichartigen Aufbau in der Sprache hervorgerufen haben und daß aus dieser Tatsache heraus die Ähnlichkeit bestimmter Sprachen zu werten ist. Dieser Gesichtspunkt muß beim Vergleichen von Sprachen vor allem maßgebend sein, über deren Verwandtschaft oder Nichtverwandtschaft man sich nicht ganz im klaren ist.

[1] Müller II, 1, S. 2, 3.

Tamate (Esprits), ou Tamatologie des Lolopuépué (Oba, Nouvelles-Hébrides).

Par le P. J.-Bt. SUAS, S. M.

Introduction.

J'ai lu dans un livre sur les Hébrides que le mot *tamate* tirait son étymologie des deux mots *ata* (esprit), *mate* (mort). Or depuis bientôt vingt ans que je suis aux Hébrides, continuellement occuppé des indigènes, je n'ai jamais constaté dans les nombreux dialectes que j'ai été obligé d'étudier, que le mot *ata* signifie «esprit». On dit bien, en effet: *a tamate* aussi bien que *tamate*, mais le préfixe *a* joue ici simplement le rôle d'article facultatif, c'est comme qui dirait en français: le ou les *tamate*. Du reste en supposant même que le mot *ata* veuille dire âme ou esprit, dans certains dialectes, on ne pourrait pas l'unir au mot *mate* car ces deux mots sont incompatibles contradictoires: dans l'idée de nos Hébridais c'est comme dans la pensée des Européens, l'esprit ou l'âme ne meurt pas. Donc l'étymologie *ata* (esprit), *mate* (mort) est inacceptable, il faut en chercher une autre; mais où la trouver?

Pour moi, d'après les différents dialectes que je connais, je trouve à ce mot *tamate* deux étymologies possibles.

Voici la première. Le mot lui-même est certainement composé et doit s'écrire *ta mate*, *te mar*, *te mat*, *ta mat*, suivant les dialectes. Or *ta* signifie surement «celui qui», «celui de», «habitant de»; le mot *mate* viendrait de *mar*, *mat*, *maro*, *mato*, suivant les dialectes, qui signifie «faim»; d'où le mot *tamate* signifierait: qui a eu faim et continue d'avoir faim.

Ils s'imaginent en effet qu'on ne meurt que parce qu'on ne mange pas; c'est pour cela qu'ils forcent à manger les malades qu'ils veulent sauver, en disant: tant qu'il mangera il ne mourra pas; ce qui est vrai dans un sens puisque, s'il faut manger pour vivre, il faut aussi vivre pour manger, c'est-à-dire être vivant pour pouvoir manger.

Mais eux l'entendent fanatiquement dans le premier sens, à savoir qu'on ne peut vivre sans manger même pendant quelque temps. Aussi tant qu'un malade mange encore, ils disent de lui: *mo seke*, *mo kea* il est malade; mais aussitôt qu'il ne mange plus, ils disent: *mo mate*, il a faim, il meurt; et quand il est réellement mort, ils disent: *u mate*, il est mort ou il a eu faim, c'est alors qu'ils l'appellent *ta mate*, qui a eu faim et continue d'avoir faim.

D'après cela, le mot *ta mate* signifierait affamé, qui a faim et qui de fait, d'après les croyances, mange tout ce qu'il rencontre, les fruits, les animaux et surtout les hommes. C'est sans doute pour cela qu'on leur fait des offrandes et qu'on leur immole des victimes, pour se les rendre sinon favorables, du moins inoffensifs.

Avant de parler de la deuxième étymologie possible, voyons d'abord ce que les Lolopuépués entendent en réalité par ces fameux *tamate* dont, d'après eux, le monde est rempli comme de microbes pour la plupart malfaisants.

Les *tamate* sont des êtres imaginaires, dépourvus de corps, mais qui en prennent à volonté pour mieux tromper et quand ils veulent se rendre visibles.

Ils ne se transforment pas seulement en hommes mais aussi en femmes, en animaux et même en pierres. Quand ils prennent une forme humaine, il y a pour les connaître un moyen infaillible qui consiste à leur regarder les jambes. Ils ont toujours les genoux derrière et les jarrets devant, c'est-à-dire qu'ils ont les jambes comme les jambes de derrière des animaux.

Monsieur Gaston Beaune, auteur d'un ouvrage sur les Hébrides, dans lequel on trouve beaucoup de bonnes vérités à côté de pas mal d'erreurs, essaie d'expliquer cette croyance des Hébridais en disant que peut-être ils sont originaires d'un pays où il y avait des singes, ou bien qu'il y avait autrefois des singes aux Hébrides, et que cette croyance ne serait qu'un souvenir de ces animaux.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il est certain qu'aujourd'hui il n'y a pas de singes dans l'archipel, et que les indigènes voient des *tamate* tous les jours et partout.

Ces *tamate* ou esprits se divisent d'abord en deux classes: 1° les *tamate i tagaloi mate*, ou les esprits des hommes morts; et 2° les *tamate pohoki*, ou les esprits seulement, ou les esprits purs qui n'ont jamais eu de corps et ne sont point destinés à en avoir, comme les anges et les démons.

Première classe: *Tamate i tagaloi mate* ou esprits des hommes morts.

A cette première classe peut s'appliquer la seconde étymologie dont j'ai parlé plus haut. Les Lolopuépué disent en effet que l'âme habite le foie, *ate*, et l'appelent en conséquence: *ta-m-ateku, ta-m-atemu, ta-m-atena:* mon âme, ton âme, son âme; ce qui signifie mot-à-mot: *ta* l'habitant de *ateku* mon foie. On dit de même a Melsisi: *ta-b-itek, ta-b-item, ta-b-iten,* ce qui signifie exactement la même chose. Les lettres *m* et *b* intercalées dans le mot se trouvent là par euphonie, pour éviter l'hiatus qu'il y aurait à dire: *ta ateku, ta itek.* Le mot *tamate* veut donc dire aussi bien l'âme unie au corps que l'âme qui en est séparée; et de fait, ils emploient ce mot indifféremment pour les vivants comme pour les morts[1]. Mais comme les indigènes ne s'occupent pas de leur âme durant leur vie, mais ne se préoccupent que des esprits des morts, faisons comme eux, laissons tranquilles les *tamate* des vivants et parlons seulement des *tamate i tagaloi mate*, des esprits des hommes morts.

Ici (encore une contradiction flagrante dans leurs croyances, puisque, comme je l'ai dit dans un article précédent), quand ils enterrent un mort, il disent que le centième jour après l'enterrement, il s'en va en corps et en âme chez *Bue Tokitoki* d'où il ne peut plus revenir. Or, malgré cette croyance, ils sont très convaincus que l'esprit des morts rode sans cesse, mais surtout pendant la nuit dans la brousse, autour du village, et même dans les maisons cherchant une proie à dévorer: *Circuit quaerens quem devoret!* Aussi ne s'aventurent-ils jamais à voyager seuls pendant la nuit, ou, s'ils sont obligés

[1] Voici une remarque qui pourrait peut-être avoir quelque utilité: Les trois mots mort, faim, serpent, non seulement ont généralement la même étymologie, mais encore se traduisent presque toujours par un seul et même mot: *mar, mate, mat, mata* etc. suivant les dialectes. N'y aurait-il pas dans cette connexité de mots et d'idée, une réminiscence de l'antique serpent auteur de la mort par une tentation de gourmandise?

de le faire, ils chantent à pleins poumons des chants spéciaux pour éloigner les *tamate*. Le moindre champignon phosporescent, le moindre frôlement de feuille, le moindre cri de rat etc. ce sont autant de *tamate* affamés qui cherchent à manger. Quelqu'un tombe d'un arbre et se tue, comme cela est arrivé ici il y a 6 mois à une pauvre femme qui était montée dans un arbre à pain chercher sa nourriture, c'est un *tamate*; malheureusement c'était un dimanche, et les protestants n'ont pas manqué de répandre le bruit qu'un *tamate skool* l'avait punie parce qu'elle travaillait le dimanche. Il est vrai que ce *tamate* n'était guère scrupuleux lui-même de tuer une femme le dimanche, mais peu importe, une vengeance n'est pas un travail.

Ces *tamate* ont une faim canine, et malheur à celui qui ne laisserait pas dans son champ quelques ignames, cocotiers, bananiers, qui leur sont réservés et auquels il ne touche pas, celui-là payerait cher sa négligence et ne tarderait pas à se voir manger lui-même par quelque *tamate*.

Au contraire, les *tamate* voient-ils quel qu'un qui a pour eux une grande dévotion et qui prend soin de leur fournir de la nourriture, ils le prennent en affection, deviennent ses génies familiers, ses défenseurs contre les autres *tamate*, et même des vengeurs qu'il enverra à son gré tuer ses propres ennemis ou leur faire tel mal qu'il leur désire. Aussi les hommes les plus influents sont-ils ceux qui ont la réputation d'avoir de ces *tamate* familiers. Je connais ici un jeune homme de 18 ans, digne fils du vieux sorcier son père, qui s'en va seul dans la brousse pendant la nuit, et revient raconter ses conversations avec ces *tamate*. Tout le monde a peur de lui, même les vieux. S'il était né 50 ans plus tôt, il serait devenu le plus grand chef du pays; mais aujourd'hui que le doute envahit un peu tout, il a des chances de voir avorter sa carrière.

Tout accident, toute blessure, toute maladie, même un simple accès de fièvre, est le fait d'un *tamate*, soit qu'il l'ait fait de lui-même, soit qu'il y ait été poussé par son favori. Alors il est de toute nécessité de recourir au sorcier pour l'exorciser (*huvi e*). Heureusement qu'il n'en manque pas; presque tout le monde est exorciste pour certains *tamates* dont ils ont le secret ou le monopole. Au besoin, les femmes elles-mêmes s'immiscent dans les fonctions sacrées et font l'office d'exorcistes. Il faut croire que les *tamate* ont pour elles plus de déférence que les hommes.

Il y a deux mois, dans la mission voisine, une petite fille de l'école, âgée d'une dizaine d'années, qu'un vieux païen voulait avoir pour femme et qu'il avait menacée de son *tamate* si elle ne venait pas chez lui, tombe malade. Il lui sortait un ruisseau de sang des parties secrètes. A cette vue, toutes les femmes jettent des cris en disant: «C'est le *tamate* du vieux qui l'a mangée», et se mettent en devoir de l'exorciser; mais impossible, le sang coule toujours d'une manière inquiétante. Heureusement, le missionnaire entend les cris et court voir. En voyant l'abondance du sang, il eut un frisson, mais il se dit: «C'est un cas de nécessité, il n'y a pas à hésiter puisque je n'ai personne qui puisse le faire». Il passe la visite et découvre en effet, entre les deux orifices, une blessure large d'un centimètre. Il la panse en montrant à une femme comment il fallait faire, afin qu'elle renouvelat elle-même le pansement les jours suivants. Quelques jours après, l'enfant était guérie, et

avouait enfin publiquement qu'étant à débrousser elle s'était assise par mégarde sur un bois coupé en siflet qui lui avait fait cette blessure. Le missionnaire profite de la circonstance pour essayer de leur faire comprendre l'inanité de cette croyance aux *tamate*. Vous pensez qu'ils sont convaincus? Pas du tout et la première blessure qui se produira sera encore le fait d'un *tamate!*

Le mot *kani* (manger) qu'ils emploient pour dire qu'un *tamate* a fait du mal à quelqu'un, est un mot impropre: Ils ne mangent pas réellement. Dans d'autres dialectes on dit: *gatsi, kete,* ce qui signifierait mieux la chose, surtout quand il s'agit de blessures, attendu que ces deux mots signifient «mordre». Mais ce n'est pas exacte non plus. Quand on dit qu'un *tamate mo kani tagaloi* (qu'un *tamate* a mangé un homme) cela veut dire qu'il s'est emparé de lui, s'y est établi et le possède, de sorte que la victime est vraiment possédée du *tamate,* comme on dit de quelqu'un qu'il est possédé du démon. C'est pour cela qu'il est de toute nécessite de recourir à la cérémonie de l'exorcisme (*huvi*) et le plus vite possible, autrement le *tamate* ne tarderait pas à tuer complètement sa victime. Cette cérémonie varie suivant le genre de *tamate* à exorciser. Voici en quoi elle consiste pour la première classe de *tamate* qui nous occupe:

Le sorcier exorciste prend une feuille de *kava* sauvage (*bagogo*), passe quatre fois cette feuille sur le corps du malade en disant: un, deux, trois, quatre (*katekale, kai rue, kai tolu, kai vesi*). Il souffle ensuite quatre fois sur la feuille, crache par terre, et prie ensuite en disant: «*Takaro, Takaro, Takaro, Takaro, ko libu pohoki na tamate deni e*» ce qui signifie: «Dieu, Dieu, Dieu, Dieu, éloigne complètement de lui le *tamate.*» Il répète la même cérémonie quatre fois. Enfin il frappe quatre fois avec cette feuille le corps du possédé, et le *tamate* s'en va, et le malade guérit. S'il ne guérit pas, c'est qu'il est possédé d'un autre *tamate,* d'un *tamate pohoki,* de la seconde classe dont il me reste à parler.

Deuxième classe: *Tamate pohoki.*

La deuxième classe est celle des *tamate pohoki* esprits purs ou simples, qu'on appelle aussi *tamate i labute,* esprits de la brousse. Ce sont, comme je l'ai dit, des esprits qui n'ont jamais eu de corps et ne sont point destinés à en avoir; s'ils en prennent quelquefois, ce n'est qu'accidentellement et pour quelque temps seulement. Il y en a de trois espèces: les *tamate i boe,* les *gmae,* et les *bokiboki.*

Première espèce: *Tamate i boe,* ou esprits de cochons. — Ce sont des esprits qui habitent principalement au rivage dans les nombreuses grottes que l'on rencontre sur le bord de la mer. Quand ils prennent un corps visible, ils apparaissent toujours avec un corps de serpent et une tête de cochon. Comme les précédents, ils ont leurs préféres parmi les vivants auxquels ils font toute espèce de bien; mais à l'égard des autres hommes, ce sont des esprits malfaisants. Ils plantent le long du rivage des arbres touffus, et surtout des banians, qu'ils ensorcellent de manière à ce que tous ceux qui s'asseoient à leur ombrage meurent.

Il se trouve sur ma propriété un de ces banians encore jeune. Un jour j'avais donné ordre de le couper parce qu'il occupait inutilement la place de

plusieurs cocotiers, mais l'ordre ne fut point exécuté, et pour cause; j'étais le seul à ignorer que cet arbre était *pui*, comme ils appellent toutes les choses ensorcelées. Je me mis donc en devoir de le brûler moi-même. Quelque temps après, mon vieux sorcier Bala, en me racontant l'histoire des *tamate i boe*, me dit que ce banian avait été planté par l'un d'eux, et que plusieurs indigènes et trois blancs qu'il avait connus, étaient morts pour s'être assis à l'ombre de ce banian. «Mais, lui dis-je, comment se fait-il que je ne suis pas mort aussi, moi qui ai osé le brûler?» Et il me fit la réponse ordinaire qu'ils font quand ils sont embarrassés: «C'est que, vous autres missionnaires, les *tamate* ne peuvent rien contre vous!»

Deuxième espèce: *Gmae.* — La deuxième espèce des *tamate pohoki*, esprits purs, sont les *Gmae.* Ce sont des esprits qui vivent toujours dans la brousse, jamais dans les villages ni au rivage. Ils se rendent quelquefois visibles sous forme d'animaux, principalement de rats, de serpents, d'oiseaux, surtout d'oiseaux de nuit comme roussettes, chouettes. Leur fonction consiste à manger à la façon que j'ai expliquée plus haut, c'est-à-dire à s'introduire dans toute espèce de fruits de la brousse, soit dans ceux qui leur sont réservés, soit dans ceux sur lesquels on a mis le tabu, soit même dans les fruits *mueda* c'est-à-dire non tabus ou permis. Ces fruits sont alors ce qu'on appelle *kuai pui* ou fruits nuisibles, ensorcelés, possédés d'un *gmae.* Mais rien ne distingue extérieurement ces fruits des fruits ordinaires. Malheur alors à celui qui mange un de ces fruits *pui*, il devient par le fait même possédé du *gmae*, et il n'échappera pas à sa méchanceté s'il n'a la précaution de se faire exorciser à temps. C'est comme les médecins, on ne s'exorcise pas soi-même. Nous verrons tout à l'heure en quoi consiste cet exorcisme qui est le même pour tous les *tamate pohoki.* Ces *Gmae* ont aussi leurs favoris qu'ils protégent au lieu de leur nuire, et à la prière desquels ils s'en vont ensorceler la nourriture de leurs ennemis.

Troisième espèce: *Bokiboki.* — La troisième espèce des *tamate pohoki* est celle des *bokiboki.* Le quartier général des *tamate* de toute nature est le *Manaro*, le volcan, au centre de l'ile. C'est de là qu'ils s'en vont faire des expéditions diurnes mais surtout nocturnes dans tous les coins de l'ile avec la vitesse des hirondelles. Les *Bokiboki* font un peu exception à la règle générale. Ils sont quelque peu misanthropes ou *mistamate*, ils préfèrent la vie érémitique à la vie cenobitique, ils vivent généralement en solitaires dans des grottes isolées ça et là dans la montagne. D'eux-mêmes, ils ne font guère de mal à personne, mais ce sont de véritables anges ou messagers de malheurs, qui se tiennent à la disposition de tous les malfaiteurs. Quand un homme a une vengeance à exercer contre quelqu'un, et qu'il n'a pas le courage de le faire par lui-même, il prend des cochons et surtout des poules, car les *Bokiboki* sont très friands de poules, et s'en va dans la grotte du *tamate.* Là il immole ses victimes, fait un tas de diableries et d'enchantements, de prières évocatrices, et entre en relation avec le *Bokiboki*, auquel il fait son offrande en le priant en retour d'aller faire telle ou telle chose à son ennemi.

Le *Bokiboki* une fois bien repu par ces victimes devient le plus audacieux des *tamate.* Il prend, suivant le besoin, la forme d'homme ou de femme et

arrive chez sa victime même en plein jour, apportant des objets de commerce, ignames, cocos, nattes ou marahas. Il entame lui-même la conversation, et si on a le malheur de lui répondre, il vous mange, toujours de la même manière spéciale aux *tamate* et on devient possédé du *Bokiboki*, et alors pour ne pas être tué complètement il faut se presser de recourir à l'exorciste. Heureusement qu'on peut le reconnaître; si on remarque que c'est un *tamate* qui a les jarrets devant et les genoux derrière, on n'a qu'à prendre une hache, un couteau, ou un casse-tête, et l'en menacer; alors le *Bokiboki* devient aussi poltron qu'il était audacieux auparavant, et se sauve en abandonnant tout ce qu'il avait apporté.

Voici maintenant la manière d'exorciser ceux qui se sont laissés surprendre et manger par quelqu'un de ces *tamate pohoki* esprits purs. On prend de la beurre de coco, des franges de natte, et des feuilles de petit pandanus sauvage *gerigeri*; on mélange le tout, on fait dessus une prière à *Takaro*, on souffle trois fois dessus et on crache par terre; on répète la mème chose trois fois. Enfin on jette le tout dans le feu, le malade ou possédé se penche sur la fumée et le *tamate* s'en va. J'ai vu de mes yeux pratiquer la cérémonie chez moi sur une enfant qui avait attrapé un accès de fièvre en venant au catéchisme. Comme c'était une païenne, j'ai laissé faire pour bien me rendre compte de la cérémonie. Heureusement, ce premier exorcisme n'a pas réussi. Le lendemain on l'a fait exorciser de nouveau dans son village par un autre exorciste qui n'a pas réussi non plus. Enfin le troisième jour un troisième exorciste réussit à chasser le *tamate* et l'enfant guérit, c'est-à-dire que l'accès de fièvre était fini. Ces accès de fièvre, très fréquents dans ce pays malsain, durent généralement trois jours.

Enfin, il y a des *tamate* de second ordre qui sont pour ainsi dire comme les domestiques de tous les autres *tamate* dont j'ai parlé jusqu'ici. Ceuxci résident dans des corps inférieurs et inanimés, généralement dans des pierres. On les appelle *manu* (animaux), et le pronom qui les accompagne est de fait le même que celui des animaux. On dit d'eux: *Buleku manu*, mes *manu*, comme on dit: *Buleku boe*, *buleku kuiriu*, mon cochon, mon chien; tandisque pour les autres *tamate* on enploie le pronom des choses ordinaires *noku* et l'on dit *noku tamate* mon ou mes *tamate*.

Comme je t'ai dit, ces *manu* sont en quelque sort les domestiques des autres *tamate*. Il reçoivent d'eux leurs pouvoirs et sont délégués par eux à leurs favoris pour faire ce que ceux-ci leur demandent: le soleil, la pluie, le vent, la mer, le tonnerre, les tremblements de terre etc. etc. suivant les pouvoirs qu'ils ont reçus, pouvoirs qui sont plus ou moins étendus suivant les cas. Le jeune homme de 18 ans dont j'ai parlé plus haut posséde trois de ces *manu*, pierres sortilégiques au moyen desquels il peut faire tout ce qu'il veut. Il me racontait lui-même l'autre pour la manière dont il les a reçus. Un jour ou plutôt une nuit pendant qu'il dormait il sentit quelque chose qui le secouait. Réveillé en sursaut, il commencait à crier lorsqu'il reconnut la voix de son *tamate* familier qui lui dit: «N'aie pas peur, c'est moi; parce que tu es un fervent dévot, je vais te récompenser, lève-toi et suis-moi.»

Il se lève aussitôt et suit le *tamate* qui le conduit sous un arbre à pain et lui dit: «Creuse la terre entre ces deux racines, tu vas trouver trois *tamate*

qui seront désormais tes *manu*. Avec ces *manu*, si tu en prends bien soin, tu pourras faire tout ce que tu voudras.» Il creuse et trouve, en effet, les trois pierres qu'il emporte précieusement et qu'il conserve religieusement dans une boite à sardines. Quand il veut faire la pluie, il verse de l'eau dessus; s'il veut faire le soleil, il renverse l'eau et les expose au soleil; et s'il veut faire le tonnerre il agite la boite etc. etc. Et il me racontait cela avec une conviction, ou du moins avec un applomb imperturbable!

Pauvre jeunne homme, pourvu que ses *tamate* et ses *manu*, dans lesquels il met toute sa gloire et toute sa confiance, ne finissent pas par lui porter malheur un jour! C'est qu'en effet, ces *manu*, ordinarement très dociles, ont cependant leurs caprices, prennent parfois le mors aux dents et n'obéissent plus. C'est ce qui arrive par exemple quand il fait une saison trop prolongée de soleil ou de pluie qui fait périr les plantations, et encore lorsqu'un cyclone ravage le pays et reduit tout le monde à la famine. Alors gare au sorcier propriétaire des *manu*! Qu'il soit coupable ou non, les victimes lui députent les plus habiles d'entre eux pour le faire passer au séjour des *tamate*, en lui administrant quelques coups de fusil, quelques fléches ou quelques coups de casse-tête, et le mettre ainsi dans l'impossibilité de recommencer. C'est là le seul exorcisme qu'on emploie contre cette dernière espèce de *tamate* ou *manu*. S'il est moins compliqué que les autres, il a du moins sur eux l'immense avantage d'être infailliblement efficace.

Voilà, en résumé, en quoi consiste la croyance aux *tamate* ou la Tamatologie des Lolopuépué.

Die künstlichen Zahnverstümmlungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung.

Mit 45 Abbildungen auf 5 Tafeln, 2 Textfiguren und 1 Karte.

Von Zahnarzt Dr. med. dent. HANS LIGNITZ, Hamburg.

(Fortsetzung.)

V.

Die afrikanischen Völker, die keine Zahnverstümmlungen ausüben.

Betrachten wir das sich aus dem Vorhergehenden ergebende Verbreitungsbild der Zahnverstümmlung als solche, so erkennen wir, daß eine Anzahl afrikanischer Völker frei von der Sitte ist. Diese nehmen einerseits im Norden, anderseits im Süden einen breiten Raum ein. Das erstgenannte Gebiet erstreckt sich weit über den Südrand der Sahara hinaus und deckt sich, näher besehen, fast streng mit der Ausbreitung des Islams. Bei den späteren vergleichenden Erörterungen über das Vorkommen der Zahnverstümmlung in Indonesien, also einem Gebiet, das wenigstens in seinem nördlichen Teil in viel intensiverer Weise von der Lehre Mohammed's beeinflußt wurde, tritt uns eine ganz merkwürdige Erscheinung entgegen. Trotz des Islams finden wir Zahnverstümmlungen über den ganzen malaiischen Archipel verbreitet. Zweifellos ist ja die Zahnverstümmlung das Primäre, der Islam das Sekundäre. Aber es fehlt nicht an Überlieferungen, die beweisen, daß der Islam hier überaus anpassungsfähig ist. Er wird zur Volksreligion und sein Prophet der Held von Mythen und Legenden, in denen sich uralte Sitten widerspiegeln. So wird an zahlreichen Orten Sumatras, Javas und Borneos erzählt, Mohammed sei der erste gewesen, der geschliffene Zähne hatte (135, 1884, S. 125; 1883, S. 404). Aber „ein ablehnendes Verhalten des Islam gegen die Sitte kann man in dem Zuge lesen, daß auf Java und auf Sumatra Priester selbst zum Teil sich von der eigenen Befolgung ausschließen und daß vereinzelt auch die Ansicht von seiten der Eingebornen verlautbar ist, daß der Sitte eine Stelle des Koran widerspreche" (117, S. 12). Welche Stelle damit gemeint ist, wäre der Feststellung wert.

In Nordafrika liegen aber die Verhältnisse so, daß im Bereiche des Islams keine Zahnverstümmlungen zu finden sind. Ich möchte das Auftreten der Zahnverstümmlungen in Islamgrenzgebieten beinahe als sicheren Beweis dafür ansehen, daß die Lehre Mohammed's hier weiter nichts als Firnis über einer innerlich durchaus heidnischen Kultur ist. Die Zahnverstümmlung ist also gleichsam ein Gradmesser für die Intensität des Islams in Afrika. Als typisches Beispiel dafür ist die Zuspitzung der Zähne bei den Mandingo zwischen Casamençe und Rio Grande aufzufassen.

Der Einfluß der Fulbe auf die Tschadseegebiete findet auch in der Zahnverstümmlung seinen Ausdruck. Die eingesessenen Stämme mußten in die Gebirge weichen, wo wir fast ausschließlich in den Adamaua-Ngaundere-Bergländern Zahnverstümmlungen finden. Dem wäre entgegenzuhalten, daß

der Islam in diesen Gebieten, wie im übrigen Afrika, ja schon sehr alt, der Fulbeeinbruch aber erst im Anfange des vorigen Jahrhunderts vor sich gegangen sei. Wie kommt es, daß wir in diesen Gebieten, deren Staatenbildungen ganz unter dem Eindruck des Islams vor sich gegangen sind, überhaupt noch Zahnverstümmlungen antreffen? Das war nur möglich, weil „der Islam, der schon im 12. Jahrhundert nach Kanem gelangt war und dann seit dem 16. Jahrhundert in die Haussaländer eindrang, vor allem die Städte eroberte; das Land blieb von ihm unberührt bis zum Hereinbrechen der Fulbe am Anfange des 19. Jahrhunderts" (44, S. 33). Nicht so weit reichen die mohammedanischen Einflüsse im französischen Kongo vor, wo „der zehnte nördliche Breitengrad die Grenze der islamisierten Bevölkerung angibt und sie trennt von den Heidenvölkern (des races fétichistes)" (137, 1910, S. 43—44). Der Islam macht dann endgültig halt vor der großen Ubangi-Barrière[1].

Ein Gebiet ohne Zahnverstümmlungen, das aber nicht mit dem Islam zusammenhängt, ist ein großer Teil des Zwischenseengebietes: „Erst wenn man vom Zwischenseeplateau nach Westen und Südosten herabsteigt, trifft man wieder auf Völker mit Körperverunstaltung" (69, S. 30). Frei von diesen Sitten sind in der Hauptsache die Wahuma, deren Wohnsitze sich über Ruanda und Mpororo, ferner über große Strecken von Ankole, Karagwe, Ngonda bis südlich des Viktoriasees erstrecken (119, S. 4). „Alle sind durch die bekannten hohen, schlanken Wahumagestalten, längliche schmale Gesichter, lange Nasen und — was als besonderes Zeichen reiner Abstammung gilt — große Ohren ausgezeichnet" (109, S. 239). Der Überlieferung nach sind sie aus den Ländern bei Unjoro über Toro und Nkole hierher gekommen und haben sich die ansässige Bevölkerung unterworfen. Zu dieser gehören die Wanjambo (119, S. 77), die Warundi oder Barundi und andere, während die Waganda keine reine Rasse mehr sind (119, S. 132—133). Das Merkwürdige ist, daß die Wahuma allen diesen Völkern mehr oder weniger ihre Kultur aufzwangen, während sie sprachlich völlig in ihnen aufgegangen sind. Allerdings glaubt STUHLMANN angeben zu dürfen, daß in den Herrscherfamilien der Ruhinda und Wawitu bisweilen eine nur diesen verständliche Sprache gesprochen wurde (141, V, S. 101—108). Übrigens unterscheiden die Eingebornen genau zwischen den Herrscherfamilien der Ruhinda und Wawitu. Sie haben also wohl das Gefühl, daß diese nicht zur selben Zeit eingewandert sind und nicht genau demselben Stamm angehören, daß sie demnach möglicherweise von zwei verschiedenen hamitischen Familien abstammen, von denen sich wohl sicher die Wawitu etwas mit nilotischen Elementen (Sheffalu) gemischt haben (109, S. 714). So soll der Schuliherrscher ein naher Verwandter der Wawitu sein (29, S. 330). Das Verhalten dieser Völker gegenüber der Zahnverstümmlung ist wohl eins ihrer besten Rassenkriterien insofern, als das Ausschlagen der unteren Schneidezähne stets auf nördliche bis nordwestliche Einflüsse (also nilotische) hindeutet. Die reinen Wahuma aber, „die Watussi kamen vor vielen Jahrhunderten als hamitische Hirten, die Südarabien oder den nördlichen Gallaländern ent-

[1] Auf islamitische Einflüsse ist es sicher auch zurückzuführen, daß die Bischarin von jeder Zahnverstümmlung abgekommen sind. Noch am Ende des 18. Jahrhunderts war es bei ihnen Brauch, sich die unteren Schneidezähne zu entfernen (89, S. 142).

stammten, hier an" (7, S. 203). Der Zeitpunkt dieser Einwanderung liegt nach der Geschichte der Watussi mindestens tausend Jahre zurück. Ihnen folgten vielleicht die heutigen Galla aus Südarabien, die wie die reinen Wahuma meist keine Zahnverstümmlungen kennen.

Eine weitere Enklave inmitten eines Gebietes, wo die Zahnverstümmlung eifrig geübt wird, bildet die Völkergruppe der Monbuttu am Uelle-Ubangi-Oberlauf. „Wenn man von der im ganzen Lande geübten Beschneidung absieht, welche nach der Aussage aller heidnischen Negervölker des äquatorialen Afrika ein uraltes Herkommen ist, das sie von ihren frühesten Voreltern empfangen, so bleibt die Durchbohrung des Ohres der einzige Eingriff in die Natur, der den Monbuttu zulässig erscheint" (106, II, S. 114). Ein Problem war seit der Entdeckung der Monbuttu durch SCHWEINFURTH ihre Herkunft. Ihre semitischen Züge scheinen auf eine Verwandtschaft mit der großen Gruppe der Fulbe hinzuweisen, „und als solche zählen die Monbuttu vielleicht mit unter die Zahl der *Pyrrii Aethiopes* des PTOLEMÄUS. — BARTH betrachtet die Fulbe als ein Mittelding einerseits zwischen den Arabern und Berbern, anderseits zwischen den Berbern und Negern, und dieser Vergleich trifft auch für die Monbuttu zu, erscheint indessen allzu vager Begrenzung, um hierbei weitere Berücksichtigung zu verdienen" (106, II, S. 108). Zu betonen wäre noch, daß SCHWEINFURTH's Sprachstudien die Verwandtschaft der Monbuttusprache mit der nubisch-libyschen Sprachgruppe ergaben. Diese Ergebnisse finden in der Monbuttu-Tradition eine gewisse Bestätigung. Sie geben an, daß „ihre Vorfahren von Nordwesten gekommen seien, auf ihrem Marsch einen großen See — Wasserfläche ohne Auslaß — (wahrscheinlich also den Tsadsee) passiert, dort eine Zeitlang verweilt und schließlich den Kibali-Uelle erreicht hätten, an dessen Nordufer sie für lange Zeit Aufenthalt genommen. Erst allmählich seien einzelne Abteilungen über den Fluß vorgegangen; nach ihrer Konzentrierung wären sie an die Eroberung des Landes geschritten und hätten dies nach Süden und Osten hin unterjocht (nach Dr. EMIN)" (28, S. 415). Auf den Nordwesten deuten verschiedene Sitten und Gebräuche; so „erinnert der Kopfputz der Monbuttumänner (großer Aufbau) auf das täuschendste an denjenigen der Ishogofrauen in Westafrika" (106, II, S. 114).

„Sonderbar ist, daß Völker mit Sprachen der Monbuttufamilie und Monbuttukultur weit im Süden (Barumbi) sitzen. Mir scheint die Herkunft noch nicht geklärt zu sein; vielleicht kam nur die Monbuttudynastie Munsa's von Nordwesten, während das Volk sprachlich und kulturell mit südlicheren Stämmen zusammenhing. Viereckshütte, Kultur des Maniok, die eigenartigen Trumbatsch-Messer, Trommelsprache usw. weisen nach Süden. V. OVERBERGH hat in seiner großen Monographie über die Monbuttu (Brüssel 1909) alle verschiedenen Meinungen zusammengestellt und scheint sich der Auffassung von LUNAIRE mit anzuschließen, nach der die Monbuttu etwa um die Mitte des 17. Jahrhunderts von Süden aus an den Uelle kamen" (112, S. 34—35). Ich möchte mich enthalten, zu diesen Theorien, die ich STUHLMANN entnehme, eine Meinung zu äußern. Die Hypothese von der nordwestlichen Herkunft der Monbuttu ist vielleicht überzeugender als die andere. Bei einer Besprechung der Aruwimivölker sagt STUHLMANN: „An der Mündung des Aruwimiflusses scheinen

Völkerschaften zu wohnen, die sowohl mit den Monbuttu als mit den Niamniam eng verwandt sind. Die Waffen, die ich von dort erhielt, gleichen vollständig den eigentümlich gekrümmten Hackmessern, die SCHWEINFURTH für die Monbuttu als charakteristisch angibt. Nach JAMESON kommen dort auch die säbelförmigen Wurfmesser und Waffen der Niamniam vor. — Wurfwaffen scheinen demnach bei den Tuareg, den Niamniam, den Stämmen am unteren Aruwimi und bei den Fang vorzukommen" (109, S. 596)[1]. Leider ist bei den bisherigen Forschungen in diesen Gebieten zu wenig auf die Zahnverstümmlung geachtet worden. So genau wir wissen, daß die einfache Zuspitzung hier zweifellos vorherrscht, so überzeugt können wir auch sein, sowohl im Nordwesten als auch nach dem Süden hin Splitterstämme zu finden, die sowohl im anthropologischen Typ wie gerade auch in ihrer Stellung der Zahnverstümmlung gegenüber mit den Monbuttu übereinstimmen. Dann dürfte die Ablehnung der Sitte geeignet sein, einen wertvollen Fingerzeig für die Lösung der Herkunftsfrage der Monbuttu zu bilden.

Ein weiterer Teil Afrikas, dem die Zahnverstümmlung fremd ist, ist Südafrika, soweit es von Kaffern einerseits und Hottentotten und Buschmännern anderseits bewohnt ist. Der Hottentott ist heute fast überall zum Bastard herabgesunken, der sich die schlechtesten Eigenschaften der weißen Rasse zu eigen machte. Daß er keine Zahnverstümmlung kennt, nimmt nicht wunder. Der Hottentott scheint sie nie geübt zu haben; wenigstens berichtet PETER KOLB (52), der sie sehr gut kannte, nichts davon. Viel mehr zu denken gibt uns die Stellung der Kaffern gegenüber der Zahnverstümmlung. Schon MARSDEN hat darauf hingewiesen, daß eine Verwandtschaft der Kongovölker mit denen von Mozambique, Delagoa und den eigentlichen Kaffern wahrscheinlich sei (116a, S. 387). Immerhin sieht man in den Kaffern einen Zweig des Bantuurstammes (4a, S. 34). Von den vielen Ansichten über ihre Herkunft dürfte die am wenigsten bekannt sein, nach der sie Abkömmlinge der Antakaren auf Madagaskar seien, die somit als Urkaffern aufzufassen wären, wenn diese Ansicht zurecht bestände (53, II, S. 70). Ohne zu dieser Frage Stellung nehmen zu wollen, möchte ich darauf hinweisen, daß die Amakosa, ein großer Kaffernstamm, früher in der Gegend von Mozambique gesessen haben sollen (nach DÖHNE) (118, II, S. 349). Von den jetzt an der Delagoabai sitzenden Amatonga heißt es in einer brieflichen Mitteilung HARTMANN's an IHERING, daß sie die Zuspitzung der oberen Schneidezähne ausüben (40, S. 224). Welchem Werke HARTMANN seine Angabe entnimmt, konnte ich leider nicht feststellen. Jedenfalls steht sie gänzlich vereinzelt da, und man möchte fast glauben, daß die Zahnverstümmlung erst einer jüngeren Völkerschicht eigentümlich ist. Ein Irrtum in diesem Punkt ist aber durchaus möglich. Wie einschneidend die Befehle eines einzelnen Mannes die Sitten der afrikanischen Völker zu beeinflussen vermögen, zeigt deutlich gerade die kurze, aber ruhmreiche Geschichte

[1] SCHURZ, der sich eingehend in seiner Abhandlung „Das Wurfmesser der Neger" mit dieser eigenartigen Waffe beschäftigt hat, sagt, daß die gekrümmten Säbelmesser der Niamniam und Monbuttu „von den Monbuttu ausgehen dürften. Sie sind nur insofern von Interesse, als sie einen Einfluß auf die Gestalt des Wurfeisens zweifellos ausgeübt haben" (105, S. 27). Er wagt die nordwestliche Herkunft der Monbuttu nicht mit Bestimmtheit auszusprechen.

der Sulu unter ihrem Fürsten Tschaka. Mit einem Schlage verwandelte sich das bisher friedliche Volk in eines der gefürchtetsten, das bisher der Boden Afrikas gesehen hatte, und warf in schnellem Siegeslauf ein Volk nach dem anderen nieder. Diesen kriegerischen Geist rief Tschaka hervor, „indem er die Ehe (nicht das Konkubinat) verbot (die früher für die Ehe nötige Beschneidung abschaffend) und den Assagai in eine Stoßwaffe verwandelte" (Holden, History of the Colony of Natal, London 1855) (5, S. 442). Ein Fürst, der imstande war, so tiefgreifende Änderungen in den Sitten seines Volkes hervorzurufen, würde zweifellos in der Lage gewesen sein, der Zahnverstümmlung, sobald sie in seinen Augen eine Unsitte war, durch sein Machtwort ein Ende zu bereiten. Es liegt aber kein Grund vor, anzunehmen, daß dies den Forschungsreisenden verborgen geblieben wäre. Es kam mir hier auch nur auf den Hinweis an, daß ein Teil der Kaffern, die Sulu, von einer altüberlieferten Sitte auf höheren Befehl hin Abstand genommen haben.

Der Einfluß der Sulu auf die Geschichte Südafrikas ist hinreichend bekannt. Groß war besonders auch ihr Einfluß auf den südlichen Teil der deutsch-ostafrikanischen Kolonie. So haben die Wangonistürme weite Strecken nördlich des Rovuma entvölkert. Andere Stämme, die am Oberlauf dieses Flusses saßen, wurden küstenwärts getrieben, so z. B. die Wamuera (30, S. 46—47). Westlich erstreckte sich die Suluinvasion etwas über das Nordende des Njassasees hinaus (120, S. 477). In nördlicher Richtung geht ihr Einfluß indessen viel weiter. So sitzen südlich des Viktoriasees Wangoni oder Watuta, „die vor nicht allzu langer Zeit aus Südafrika eingewandert sind und sich in Sprache, Tracht und Sitte sehr rein erhalten haben. Sie saßen früher in Urambo (Unjamwesi), von wo aus sie plünderten. Nach ihrer Niederlage durch Leutnant Langheld zogen sie sich nach den südlichen Ost-Ussui zurück, wo sie schöne Dörfer und Reiskulturen haben und friedlich sind" (7, S. 227). Handelt es sich hier auch nur um eine winzige Kolonie, so kann man doch aus ihrer Lage zur Genüge sehen, wie groß die Kraft dieses Volkes gewesen sein muß. Besonders stark war der Eindruck, den ihre Sitten und Gebräuche, ihre Waffen und ihre Kriegstaktik auf alle besiegten Völker machten, die Vieles von ihnen annahmen.

Was mich veranlaßt hat, hier genauer auf die Sulu einzugehen, ist der Umstand, daß ihr Einbruch in Deutsch-Ostafrika viele Völker in der Nachbarschaft dazu brachte, mit vielen anderen, ihrer Sitten die Zahnverstümmlung aufzugeben. So fand noch Burton bei den Wagogo und Wahehe das Ausschlagen der Zähne als festeingewurzelte Sitte vor, während Elpons, der 20 Jahre später in diesen Gegenden war, ferner alle späteren Reisenden, nichts mehr darüber zu berichten wußten (120, S. 475—482). Vielfach kann man an der Zahnverstümmlung geradezu erkennen, bis in welche Gegenden die Sulu-Kulturwelle nachhaltig gewirkt hat. Im Westen macht sie, wie schon gesagt, an den Randgebirgen des Njassa- und Tanganjikasees halt, während sie die küstenwärts gelegenen Landschaften Ussagara, Khutu und Usaramo nicht berührte, wie sich aus dem Nichtvorkommen der Zuspitzung und dem Ausschlagen der Zähne ergibt.

Was den letzten großen Stamm der Kaffern anbelangt, die Betschuanen, so glaubt Waitz von den Makololo angeben zu können, daß sie um die

Pubertätszeit ein Paar der oberen Schneidezähne ausbrechen (118, II, S. 355). Heute sind die Makololo ein Volk, das der Geschichte angehört. Livingstone, der sie genau gekannt hat, sagt über die Batoka, die von ihnen unterjocht wurden, folgendes: „Ihr Lachen ist abscheulich, und doch hängen sie so fest an dieser Sitte (Ausschlagen der oberen Schneidezähne), daß selbst Sebituane (Makololoherrscher) nicht imstande war, sie auszurotten. Er erließ Befehle, daß man keinem Kinde, das in seinem Distrikt lebe, die Zähne ausbrechen sollte; Zuwiderhandelnde sollten aufs härteste bestraft werden; aber trotzdem fehlten den Kindern die Zähne und niemand wollte schuld daran sein" (58, II, S. 190). Daraus dürfte wohl hervorgehen, daß die Betschuanen der Sitte fremd und feindlich gegenüberstanden, wenn sie sich ihr auch in manchen Gebieten angeschlossen haben. So glaubt Holub die Sitte von den Boguera angeben zu können. An gleicher Stelle sagt er, daß die Makalakastämme im Sambesibogen sich die oberen Schneidezähne ausschlagen, also Stämme, die sicher viele Betschuanen-Elemente in sich aufgenommen haben (37, II, S. 294).

Mit den Buschmännern komme ich auf eine Gruppe von Völkern zu sprechen, die wohl heute allgemein als die Autochthonen Afrikas betrachtet werden. Es sind die Zwerge, die auf dem Stadium der Sammelwirtschaft stehen geblieben sind, und wenn diese selbst bei stärkerer Ausübung der Jagd nicht mehr reichte, so gingen sie nicht, wie man erwarten sollte, zum Ackerbau über, sondern wandten sich Gewerben zu, die ihrer Unstetigkeit keinen Abbruch taten. So gibt es im östlichen Kongobecken eine Anzahl Pygmäen[1], die, ohne die Töpferscheibe zu kennen, zu teilweise hervorragenden Leistungen in der Töpferei gelangt sind (7, S. 215). Die Produkte ihrer Gewerbe setzen sie vielfach auf dem Wege des sogenannten stummen Marktes mit den Nachbarvölkern um (105, S. 124, 256 und 260). Schweinfurth und Fritsch sind die Hauptverfechter der Ansicht, daß die kleinwüchsigen Völker alle miteinander verwandt sind. Als solche sind in der Hauptsache zu nennen: Die Buschmänner, die Mucassequere unter den Ganguella, die Batua und Akka im Kongobecken. Das seltene Vorkommen von Körperverunstaltungen aller Art, ganz gleich, ob sie dem Schmuckbedürfnis oder praktischen Erwägungen entspringen, scheint wohl darauf hinzudeuten, daß sie ihnen fremd sind. Doch fand ich nirgends diese Ansicht klar ausgesprochen. So sagt Schweinfurth: „Ob die Beschneidung, welche nach der Versicherung meiner Gewährsleute von den Akka geübt wird, ein indigenes Institut sei oder nur auf eine Nachahmung der Monbuttusitten beschränkt, welche die bei Munsa angesiedelten Akka beobachteten, vermag ich nicht zu unterscheiden" (106, II, S. 153). Was die Zahnverstümmlung anbelangt, so kennt die Mehrzahl der Zwerge dieselbe nicht. In den wenigen Fällen, wo sie ausgeübt wird, ist sie wohl von Nachbarn übernommen. Ich möchte mich hier darauf beschränken, die wenigen mir bekannten Fälle von Zahnverstümmlung unter den vermutlichen Auto-

[1] Nach P. W. Schmidt's Ansicht sind die kraushaarigen, wahren Zwergenvölker Asiens und Afrikas eine einheitliche Urrasse. (P. W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen. Studien und Forschungen zur Menschen und Völkerkunde, Bd. VI—VII. Stuttgart 1910.) Ranke schließt sich seiner Ansicht an und betont, daß die zentralafrikanischen Zwergvölker und die Buschmänner miteinander verwandt sind (90, II, S. 326).

chthonen Afrikas zusammenzufassen. Es erregte nicht weniges Aufsehen, als POUTRIN die Mitteilung machte: „Disséminées parmi les M'Bakas et les Baya, dans les bassins de la Lobaye, de la Sangha et de ses affluents vivent de petites colonies de pygmées nomades, les Babinga. — Leur dents sont arrachées ou taillées à la façon des tribus voisines“ (137, 1910, S. 57). An gleicher Stelle sagt er von den Batua am Tumbasee: „Les incisives supérieures sont taillées en pointe.“ STUHLMANN's Angaben über die Wambuba widersprechen sich. Einmal sagt er: „Alle Wambuba zeichnen sich durch völligen Mangel an Schmuckgegenständen aus. Sie feilen die Zähne nicht und tragen ihr Haupthaar einfach kurz“ (109, S. 424). An anderer Stelle, offenbar in ganz anderer Umgebung, betont er, daß sie „die oberen Zähne stets, die unteren bisweilen zugeschärft haben“ (109, S. 629). JOHNSTON freilich sagt von vielen Zwergenstämmen im Kongobecken: „The males of all the Congo Pygmies seen by me were circumcised, and all in both sexes had their upper incisor teeth and canines sharpened to a point, after the fashion of the Babira and upper Congo tribes“ (46, II, S. 538). Schließlich wäre noch zu erwähnen, daß PASSARGE am Hof eines Fulbehäuptlings in Adamaua ein Zwergenpaar mit zugespitzten Zähnen traf, das aus der Umgebung von Gasa (Kamerun) stammen sollte (81, S. 277). So sehr ich aber mein Augenmerk auf Zahnverstümmlungen bei anderen kleinwüchsigen Völkern, besonders bei den Buschmännern, richtete, so fand ich keinerlei Angaben darüber.

VI.

Die Folgen der Zahnverstümmlungen in anatomischer und sprachlicher Hinsicht.

Ehe ich mich der ethnologischen Bedeutung der Zahnverstümmlung zuwende, möchte ich nicht versäumen, kurz ihre Wirkungen auf den Menschen zu berühren. Es versteht sich von selbst, daß die Zahnverstümmlung, ganz gleich welcher Form, nicht ohne Einfluß auf die Stellung der Zähne sein kann. Davon, daß die deformierten Zähne der Karies viel mehr ausgesetzt sind als die anderen, sei ganz abgesehen. Dieser Umstand kommt wohl deshalb nicht voll zur Geltung, weil die meisten Neger ihren Zähnen eine außerordentlich sorgfältige Pflege angedeihen lassen. Von viel größerer Bedeutung sind die Veränderungen, denen der Zahnbogen durch die Zahnverstümmlung unterliegt.

Die Lückenaussplitterung im Bereich der oberen mittleren Schneidezähne schaltet hier als unwesentlich aus, da hierdurch nur der Kontaktpunkt zweier Zähne in Mitleidenschaft gezogen wird. Im übrigen ist mir bei Abbildungen und Schädeln von Negern die Häufigkeit eines natürlichen Zwischenraumes zwischen den mittleren Schneidezähnen aufgefallen, das sogenannte Diasthema der Mittellinie. Eine nennenswerte Verkürzung bzw. Verkleinerung des Zahnbogens tritt erst bei der einfachen Zuspitzung in Erscheinung. Hierbei werden, wie sich aus den Abbildungen der Zuspitzungen ergibt, die Berührungspunkte sämtlicher oberer und oft der unteren Schneidezähne an den Kanten durch die Zahnverstümmlung beseitigt. Dem Kaudruck folgend, rücken dann alle Zähne solange nach der Symmetrielinie zu, bis die durch die Zahnverstümmlung verursachten Lücken nach Möglichkeit geschlossen sind. Auch die von der

Zahnverstümmlung nicht betroffenen Zähne schließen sich dieser Bewegung an, woraus sich bisweilen eine nicht unbeträchtliche Verkleinerung des Zahnbogens ergibt, die um so größer sein muß, je mehr die Kronen der Vorderzähne nach der Schneide zu divergieren. Diese Divergenz ist aber ein anthropologisches Merkmal vornehmlich der Naturvölker, worauf zuerst Regnault hinwies, während er bei den kultivierten Rassen Schneidezähne mit parallelen Kanten in der Überzahl fand (150, S. 896).

Die folgenschwerste und roheste aller Zahnverstümmlungen ist ohne Zweifel aber die Entfernung der Schneidezähne. Die hierdurch entstandene Lücke schließt sich niemals in der angedeuteten Weise von selbst. Der untere Zahnbogen, der in dem beweglichen und verhältnismäßig schwachen Unterkiefer eine bei weitem nicht so schwer veränderliche Form wie der obere hat, verliert mit seinen Schneidezähnen den Halt. Infolgedessen „neigt er sich nach innen und wird schmaler, so daß sich die unteren Eckzähne nähern und schließlich mit ihren medialen Kantenwinkeln sich zu berühren drohen“ (104, S. 63). In bedeutend geringerem Maße dürfte, wie schon angedeutet, der unbewegliche obere Zahnbogen in dem massiven Oberkiefer Veränderungen dieser und ähnlicher Art unterliegen. Stehen aber die oberen Schneidezähne noch, so wird ihre Stellung durch zwei Faktoren beeinflußt. Zunächst verlängern sich die Schneidezähne infolge des fehlenden Widerstandes durch die Antagonisten. Dann bringt es die enorme Beanspruchung des Gebisses bei den Naturvölkern mit sich, daß jeder Bissen eine hebelnde Wirkung ausübt, so daß sich in krassen Fällen, wie sie Schröder auf Grund von Beobachtungen an Bongoschädeln mitteilte (109, S. 54), die Schneidezähne in eine fast horizontale Lage stellen. Eine derartige Entstellung erscheint uns nur dann einigermaßen erklärlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß jeder Bissen Fleisch und andere feste Nahrung abgerissen wird. Auch sonst „malträtieren die Neger ihr Gebiss fürchterlich und benutzen es zu den ungewöhnlichsten Verrichtungen, wie Flaschenentkorken, Schraubenaufdrehen, Zeugzertrennen usw.“ (48, S. 138).

Der Gesichtsausdruck wird durch die fast horizontale Stellung der oberen Schneidezähne sehr ungünstig beeinflußt: „Die Profillinie wird in der Mundgegend winklig abgeknickt und der Mund selbst schnauzenartig vorgetrieben; zugleich werden Scheidewand und Flügel der Nase nach oben abgelenkt und die Nasenöffnung nach vorn gerichtet, woraus wieder eine Abflachung des knöchernen Nasenrückens resultiert. Die Lippen werden schräg gelegt und zwischen denselben treten die schräg gestellten Frontzähne hervor. So wird durch diese Art der Verunstaltung des Gebisses dem menschlichen Antlitz etwas Tierisches gegeben, das auch durch heiteres Mienenspiel nicht zu verdecken ist“ (104, S. 54). Indessen scheinen bei den anderen Niloten, die ja dieselbe Zahnverstümmlung ausüben, die Veränderungen nicht so tiefgehender Natur zu sein; wenigstens ist mir darüber nichts bekannt geworden. Ich hatte deshalb den Eindruck, daß die Vorbiegung des Prämaxillare, wie ich es kurz nennen will, untrennbar mit dem Schönheitsideal vieler Völker verknüpft und daher beabsichtigt ist. So wird von vielen Stämmen im Norden Deutsch-Ostafrikas behauptet, daß sie die Zähne nach „Massaiart“ vorbiegen. Einen Beweis dafür, daß diese Vorbiegung des Prämaxillare nicht nur durch die

Kautätigkeit erzeugt, sondern auch künstlich gefördert wird, sehe ich in folgender französischer Angabe über die Maurenfrauen am Senegal: „Dès que les premières dents incisives supérieures de la jeune fille sont bien sorties de leur alvéoles, sans même attendre qu'elles commencent à pousser, ou les contraint par une action continuelle des doigts et de la langue à prendre une direction en avant" (137, 1872, S. 767). FAIDHERBE, dem ich diese Angaben entnehme, knüpft daran die Betrachtung, er wüßte nicht, ob eine ähnliche Sitte bei den Arabern in Arabien vorkomme. Er vermutet darin vielmehr eine alte afrikanische Sitte. Aber es ist schwer, an Schädelmaterial, bei dem häufig der Unterkiefer fehlt, mit völliger Sicherheit feststellen zu wollen, ob es sich um eine echte Prognathie oder um künstliches Vorbiegen des Zwischenkiefers handelt, wie er es versucht hat. Es geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus, auf diese interessante Vermutung näher einzugehen. Falls sie zu Recht besteht, dürfte sie vielleicht ein weiteres Glied in der Kette der Erscheinungen sein, die zeigen, daß ganz Nordafrika lange unter gleichen Kultureinflüssen gestanden hat.

Viel größere Bedeutung als diese anatomischen Veränderungen dürften vom ethnologischen Standpunkt aus dermaleinst die sprachlichen Folgeerscheinungen der Zahnverstümmlungen erlangen. Voraussetzung dafür ist, daß sich Sprachforschung und Phonetik eingehend mit den Sprachen aller derjenigen Völker befassen, die gegenwärtig Zahnverstümmlung ausüben. Dann würde es vielleicht mit Hilfe der vergleichenden Sprachforschung gelingen, viele Völker zu bestimmen, deren Sprachen durch Zahnverstümmlungen beeinflußt worden sind. Die Ergebnisse muß man freilich mit Vorsicht betrachten, denn die Sprache ist ein sehr wandelbarer Kulturbesitz, der entweder freiwillig entlehnt oder aufgezwungen sein kann. Bei der großen Rolle, welche die sehr bewegliche Zunge in Lautbildung und -gebung spielt, nimmt es nicht wunder, daß es dem Neger im allgemeinen gelingt, Laute auf das Täuschendste nachzuahmen, welche ursprünglich nur bei den Stämmen mit Verunstaltung der Sprachwerkzeuge vorgekommen sein mögen. Die experimentelle Phonetik allein, die mit Hilfe des Kymographion alle Laute graphisch darzustellen vermag (64, S. 2—11 [Fig. 1—8]), ist wahrscheinlich auch in der Lage, feine Unterschiede in der Lautgebung echter und unechter, d. h. nachgeahmter „Zahnverstümmlungslaute" festzustellen. Auf diesem Wege gelingt es vielleicht auch, ganze Lautkomplexe ausfindig zu machen, die durch Zahnverstümmlungen Änderungen erleiden oder von ihnen hervorgerufen sind. Es ist meiner Beurteilung nach durchaus nicht ausgeschlossen, daß die häufig betonte Verwandtschaft aller Bantuidiome auch im gemeinsamen Besitz derartig modifizierter Lautkomplexe ihren Ausdruck finden könnte. Die relative Einförmigkeit aller Sprachen in einem Gebiete, das so sichtbar unter dem Eindruck von Zahn- und Lippenverunstaltung steht, machte mich von jeher stutzig, und ich fragte mich unwillkürlich, ob sie sich nur auf den grammatischen Aufbau oder auch auf die Laute erstreckt. Ich vermag diese Frage nicht zu entscheiden und begnüge mich, darauf hinzuweisen, daß bei einer Reihe von Bantusprachen *f* und *v* gänzlich fehlen und *k* und *g* nur in Verbindung mit einem *i*-haltigen Nasal vorkommen. Diese Laute sind, wie alle anderen unseres Alphabets, beim

Neger stark verändert. Rein *bi*-labiale und gutturale Laute scheint er nicht zu kennen. Gewiß erhalten *f* und *v* einerseits und *k* und *g* anderseits auch im Deutschen erst unter Zuhilfenahme der Zunge sozusagen ihren reinen Klang. Mehr als bei uns aber sind *f* und *v* beim Neger labiodentale Laute, und mehr als wir stemmt der Neger beim *k* und *g* die Zungenspitze gegen die unteren Schneidezähne. Die richtige Vorstellung kann man sich aber von der afrikanischen Lautbildung nicht machen; Cleve, der sich in recht eingehender Weise mit der Wirkung der Zahnverstümmlungen auf verschiedene Bantusprachen befaßt hat, gibt an, daß die unteren Schneidezähne zur Hervorbringung von *f* und *v* unbedingt notwendig seien. Für diese zunächst nicht einleuchtende Angabe gibt er folgende Erklärung: „Hier hat die Erwägung einzutreten, daß die Zunge die Neigung hat, sich in die Zahnlücken einzuschieben. Hat die Zunge sich einmal gewöhnt, sich durch die Zahnlücke vorzudrängen, so wird sie bei dem Versuch, *f* und *v* zu sprechen, sich dazwischendrängen und einen Zischlaut verursachen. Eine Bestätigung meiner Auffassung sehe ich darin, daß in der Sprachprobe der Massai bei Last, Polyglotta Africana, kein *f* und *v* vorkommt. Auch die Massai stoßen die zwei vordersten Unterzähne aus und vollziehen gleichzeitig eine Luxation der oberen Vorderzähne nach auswärts“ (149, 1904, S. 457). Die Beobachtungen Cleve's sind bei den Wakinga gemacht, die ihre oberen Schneidezähne verkürzen, die unteren aber ausbrechen. Cleve faßt seine Beobachtungen dahin zusammen, daß:

„1. jede erhebliche Zahnlücke in den oberen oder unteren Vorderzähnen die Bildung eines dentolabialen *f* verhindert;

2. Verstümmlung der Oberzähne die eigentlichen ‚Dentalen‘ beeinflußt. Dr. Hetherick in Blantyre findet das englische *th* im Ngulu und erklärt es als Wirkung der spitz zugefeilten Oberzähne;

3. Verstümmlung der unteren Vorderzähne die Laute dorsaler (mit dem Zungenrücken) beeinflußt. Das sind außer den Gutturalen bisweilen *t*, *s*, *d*, *l*, *n* und verwandte Laute. Und zwar ist die Wirkung derart, daß entweder die Momentanen zu Spiranten werden oder im hinteren Gaumen Ersatzlaute sich bilden. Es können auch beide Tendenzen zusammen wirken“ (149, 1904, S. 460).

Man sieht hieraus, welche Fülle von Zischlauten die Zahnverstümmlungen mit sich bringen, Laute, die der Europäer häufig gar nicht nachahmen kann. Die Neger haben selbst das Gefühl, daß die Zahnverstümmlung nicht ohne Einfluß auf ihre Sprache ist. So antwortete ein Mschambaa auf die Frage nach dem Grunde der Zahnverstümmlung: das geschehe, um schön Kishambala sprechen zu können (149, 1903, S. 687). Bis zu welchem Grade man berechtigt ist, die „Frauensprachen“ auf Zahnverstümmlungen zurückzuführen, wie das Cleve versucht, vermag ich aus Unkenntnis der afrikanischen Sprachen und Mangel an Material nicht zu beurteilen. Es wäre interessant, einmal in den Gebieten nach Frauensprachen zu forschen, wo die Zahnverstümmlung bei den Geschlechtern verschieden ist, so in Kamerun bei den Bali, Tschamba und anderen mehr.

VII.

Die Verbreitung der Lückenaussplitterung und ihrer Übergangsformen ethnologisch betrachtet und die vermutliche psychologische Bedeutung der Lückenaussplitterung.

So einheitlich der Aufbau der Bantusprachen ist, so heterogene Bestandteile enthält das Rassenprodukt, welches wir uns gewöhnt haben als Bantu anzusprechen. Die Bantu stellen in anthropologischer und sprachlicher Hinsicht das Ergebnis einer mehr oder weniger fortgeschrittenen Hamitisierung dar. Wie weit dieser Prozeß gediehen ist, läßt sich im einzelnen Fall äußerlich nicht entscheiden und spiegelt sich höchstens in gewissen Sitten und Gebräuchen wider.

Die Zahnverstümmlungen sind in dieser Hinsicht schon vor längerer Zeit untersucht worden. V. Ihering, der als erster namhaftes Material über Zahnverstümmlungen zusammenstellte, glaubte nachweisen zu können, daß die einfache Zuspitzung der Zähne eine Eigentümlichkeit der „eigentlichen Negerrasse", d. h. der Sudanneger sei, während die Lückenaussplitterung die Bantu charakterisiere (40, S. 239). Ein Blick auf meine nach dem heutigen Stande der Forschungen aufgestellte Verbreitungskarte der Zahnverstümmlungen zeigt die völlige Unhaltbarkeit dieser Ansicht, ebenso wie derjenigen Hutter's, daß die Bantu die mittleren Schneidezähne ausbrechen (97, S. 46—47). Wie verschiedenartige kulturelle Einflüsse auf Mittel- und Südafrika eingewirkt haben, zeigt sich eben gerade darin, daß der Bantu alle drei in Afrika vorkommenden Zahnverstümmlungen ausübt, worauf schon Barthel hinwies (4a, S. 84). Man kann nicht einmal sagen, welche von ihnen überwiegt.

Viel mehr aber interessiert uns zunächst die Frage, welche Zahnverstümmlungsform wohl die älteste ist. Zahlreiche Völkerbewegungen und -wanderungen haben sich im Bereiche Zentral- und Südafrikas hauptsächlich in einer Nordnordost-Südsüdwest-Richtung einerseits und in einer Südwest-Richtung anderseits abgespielt (26, I, S. 14). Die Küstengebiete aber, besonders das durch die großen Grabenseen geschützte Deutsch-Ostafrika, blieben von ihnen lange verschont, bis die Wahuma- und Massai-Invasionen von Norden und der Einfall der Sulu von Süden aus der Abgeschlossenheit auch dieses Gebietes ein Ende bereiteten. Hier dürften wir also noch eine Bevölkerung antreffen, die verhältnismäßig unberührt von den großen Wellen der afrikanischen Völkerwanderung geblieben ist. Die primäre Form der Zahnverstümmlungen ist hier aber ohne Zweifel die Lückenaussplitterung, und ich habe schon erwähnt, daß sie Stuhlmann als ein Kulturmerkmal der älteren Bantu der Küste und des zentralen Gebietes bezeichnet hat (109, S. 842). Damit soll aber keineswegs gesagt werden, daß die Lückenaussplitterung in ganz Afrika die älteste Form der Zahnverstümmlungen sei. Südlich des Äquators ist sie es aber wohl sicherlich. Andere Charakteristika dieser Bevölkerung sind zylindrische Hütten mit Kegeldach und Narbenverzierungen. Bemerkenswert ist, daß sie keine Beschneidung ausüben. Als jüngere Bantu wird die Bevölkerung des Plateaus von Iramba, Turu, Umbugwe und Irangi angesehen. Sie hat bezeichnenderweise Beschneidung und neben der Lückenaussplitterung das Ausschlagen der unteren Schneidezähne. Sie treibt Viehzucht und wohnt entweder in Massai-

kraalen oder in Temben. Die Temben erinnern zunächst durch ihren stets rechtwinkeligen Grundriß an westafrikanische Bautypen. Baumann aber fand, daß die Tembe nur deshalb der Rundhütte vorgezogen wird, weil sie mit ihrem flachen, feuerfesten Lehmdach mehr Schutz vor der Witterung und den eindringenden Massai gewährt (7, S. 175). Diese Auffassung wird dadurch bekräftigt, daß die Temben in besonders gefährdeten Gegenden tief im Erdreich angelegt werden. Was den viereckigen Grundriß der Temben anbelangt, glaubt Baumann, daß die Eingebornen deshalb vom kreisrunden Typ abgekommen seien, weil es ihnen unbequem gewesen sei, verschieden lange Gerüststangen für das Dach zu verwenden. Weule schließt sich Baumann's Ansicht an, daß die Temben aus Rundbauten hervorgegangen sind. Aber er führt den viereckigen Grundriß der Tembe auf die Erfahrung zurück, daß ein kreisrundes Untergerüst gar nicht imstande sei, ein schweres, feuerfestes Dach zu tragen (Weule, Erläuterungen zu den ethnographischen Karten von Deutsch-Ostafrika, 68, I, S. 74).

Die Herkunft der Tembe ist noch nicht restlos geklärt. Aber „solange es uns nicht gelingt, den Weg, den dieser Baustil von Vorderasien über Afrika genommen haben soll (nach v. Luschan in Werther: Die mittleren Hochländer des nördlichen Deutsch-Ostafrika), einwandfrei festzustellen, müssen wir an seine Entwicklung aus der Rundhütte mit Kegeldach glauben, und zwar als Folge der zusammenwirkenden Einflüsse von Klima und geologischer Beschaffenheit des Bodens. — Im Gegensatz zu Baumann, der die Entwicklungsreihe Rundhütte-Tembe-Erdstall aufgestellt hat, müssen wir annehmen, daß gerade erst die Vertiefung des Hüttenbodens zur Entstehung der Tembe geführt hat, und tatsächlich sind die Behausungen der ältesten Bewohner des abflußlosen Gebietes, der Wanyaturu, Wassandaui und Wafiomi heute noch Einzeltemben mit versenktem Boden“ (101, S. 61—62).

Auffällig ist an den „jüngeren Bantu“ die Zahnverstümmlung, die Widenmann mit Recht als eine Kombination der Sitte gewisser Bantustämme (also nicht aller!) mit der von Hamiten darstellt (121, S. 20). Verhältnismäßig eng an die Bantu Deutsch-Ostafrikas, besonders an die Wanjamwesi, schließen sich die Manjema und Wakussu an, wie sich auch an der Zahnverstümmlung zeigt. Lückenaussplitterung wird bisweilen auch von den Walesse und den Ababua angegeben. Freilich kann man hier nicht mehr entscheiden, ob Manjema-Wanjamwesi-Einflüsse vorliegen, oder ob man in dem Vorkommen der Lückenaussplitterung ein Zeichen dafür erblicken kann, daß die ältere Bantukultur noch nicht restlos von jüngeren Kulturelementen absorbiert worden ist. Daß solche Absorptionsvorgänge bisweilen auch in der Zahnverstümmlung ihren Ausdruck finden, will ich bei der Behandlung zweier Übergangsgebiete darzustellen versuchen, in denen wir es mit Zwischenformen von Lückenaussplitterung und reiner Zuspitzung zu tun haben.

Das eine dieser Gebiete ist im Bereiche der portugiesischen Kolonie Angola zu suchen, von dem ein Teil der Bevölkerung, die Ganguella und Ambuella, vermutlich sehr alte Elemente der Bantu darstellen. Im Gegensatz zu dem durch die großen Seen geschützten Deutsch-Ostafrika war Angola den

großen Völkerbewegungen leichter zugängig, die sich in Mittel- und Südafrika im Laufe der Jahrhunderte abspielten. Geschichtlich scheinen diese Gegenden in alter Zeit mit dem Kongoreich verknüpft gewesen zu sein. „So erzählen auch die ältesten historischen Nachrichten, daß Loango ebenso wie Angola und Matamba in alter Zeit mit Kongo zu einem Reiche vereinigt und diesem unterworfen waren (Lopez, Merolla). Erst um die Mitte des 16. Jahrhunderts scheint sich Angola erhoben und von Kongo unabhängig gemacht zu haben (Dapper), und selbst noch im Jahre 1816 lebte unter den Eingebornen die Sage von einem alten und mächtigen vereinigten Kongoreiche" (Tuckey, Narr. of an exped. to explore the River Zaire in 1816, London 1818, S. 196) (118, II, S. 369—370). Die Hauptgründe des Verfalls dieses großen Reiches liegen in den zersetzenden europäischen Einflüssen und den Stürmen der wilden Jagga, die in alten Berichten als Menschenfresser dargestellt werden und von denen versichert wird, daß sie ihre Zähne spitz feilten (4a, S. 73). Ich komme später noch auf diese Jagga zurück und will hier nur darauf hinweisen, daß sie sicher nicht ohne Einfluß auf das Reich des Muata Jamwo gewesen sind. Darauf scheint mir ein Name hinzudeuten, den die Jagga ihren Heerführern beilegten. Sie sollen diese *muta-a-ita*, d. i. „Herr des Krieges" genannt haben (11a, S. 241. Cavazzi), eine Bezeichnung, die in der Bundasprache König bedeutet (19, III, S. 93) und eine auffallende Ähnlichkeit mit dem Titel Muata-Jamwo aufweist. In dessen Reiche „feilen sich namentlich die Weiber ihre mittleren oberen Schneidezähne oft rund, nicht aber spitz, und brechen die zwei gegenüberstehenden unteren ganz aus" (86, S. 98). In einem der vorhergehenden Abschnitte habe ich die Rundung der Krone der oberen Schneidezähne als Zuspitzung bezeichnet, da sie sich mit primitiven Werkzeugen nicht an der ganzen Krone ausführen läßt, ohne einen beträchtlichen Teil der Schneidekante zu opfern. „Am Lulua und in Mussumba sind diese Arten der Verschönerungsmittel besonders Mode" (86, S. 98).

Je weiter wir nach Norden kommen, desto mehr gelangen wir in Gebiete, wo die Rundfeilung nicht mehr erwähnt wird, dafür aber die Zuspitzung der oberen und manchmal auch der unteren Schneidezähne. So heißt es von den in etwa 8° 30′ südlicher Breite zwischen Kuango und Kuengo wohnenden Maschinsche, daß das Spitzfeilen der beiden oberen Schneidezähne bei ihnen sehr verbreitet sei (124, S. 41). Von den zwischen Malandje nördlich des Mittellaufs des Kuanza und dem Kassai wohnenden Bondo, Hollo, Kamawa, Mananga, Bangala, Maschinsche, Kalunda, Kioque (Kioko) und Tupende wird betont, daß sich bei ihnen mit geringen Abweichungen dieselben Gebräuche fanden, was durch Sklavenaustausch und Wanderungen erklärt wird (124, S. 141). Von fast allen diesen Stämmen ist die Zuspitzung der Schneidezähne mehrfach betont worden, besonders aber von den Bangala (72, S. 445; 149, XIX, S. 641 [Verh.]; 139a, 1919, Bd. 39, S. 100). Sie sind ein räuberischer Negerstamm und werden vielfach als direkte Nachkommen der Jagga betrachtet (42, I, S. 345). Am Anfang des 17. Jahrhunderts verließ nach Carvalhoe's Berechnung eine Kalundahorde wegen Thronstreitigkeiten das Lundareich in südwestlicher Richtung und gründete am linken Kuanzaufer auf demselben Boden ein Bangalareich, von dem sie zuvor die Tupende verdrängt hatten

(4a, S. 62)[1]. Diese Bangala sind, wie die von ihnen verdrängten Tupende und die Kioko, reisende Handelsvölker, die namentlich in den letzten Jahrzehnten die einheimischen Völker nicht zur Ruhe kommen ließen, denn sie handelten nicht zuletzt mit Menschen. An der Herkunft der Kioko aus dem Lundareich ist wohl ebenfalls kaum zu zweifeln (144, 1880, S. 349).

Es nimmt uns nach alledem nicht wunder, daß wir in dieser Bevölkerung, die sich in so eigenartiger Weise aus lang eingesessenen und offensichtlich jüngeren Elementen zusammensetzt, Zahnverstümmlungen finden, die Übergangsformen zwischen der Lückenaussplitterung und einfachen Zuspitzung darstellen. So werden, wie Abb. 2 auf Tafel I zeigt, bei den Ganguella, Luimba und Lolua Frauen die mittleren oberen Schneidezähne in der Form eines Dreiecks so ausgesplittert, daß nur noch ihre äußeren Kanten spitzenförmig stehen bleiben. Viel bezeichnender aber ist die Zahnverstümmlung der Luchaze-Cambuta, die ohne Ausnahme ihre vier Vorderzähne dreieckig geschnitten hatten, so daß sich bei geschlossenen Zähnen in der Mitte eine rautenförmige Öffnung befand" (85, I, S. 254). ⌊⌋ ⌈⌉ Sie führten also die Lückenaussplitterung nicht nur zwischen den mittleren oberen, sondern auch zwischen den mittleren unteren Schneidezähnen aus. Da das Werk, dem ich diese Angabe entnehme, keine Abbildung dazu bringt, ist vielleicht auch anzunehmen, daß die Lückenaussplitterung zwischen allen oberen Schneidezähnen vorgenommen wird.

Ähnliche Übergangsformen finden sich in Loango, wie die Poutrin entnommenen Abbildungen zeigen (siehe Tafel I, Abb 13), und bei den Waldvölkern Kameruns. Beide Gebiete sind, zumal in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, von Kulturelementen der Pangwe oder Fang, wie sie häufiger genannt werden, stark beeinflußt worden. In Loango hat aber ohne Zweifel der starke, ich möchte sagen, ausschließliche Gebrauch europäischer Feilen aus Metall und Stein zu Formen geführt, welche die wahrscheinlich auch in diesen Gebieten ursprüngliche Form der Zahnverstümmlungen, die Lückenaussplitterung, nicht mehr sicher erkennen läßt. Bezeichnender für die Mischung mit den Fang, die, wie alle Autoren bestätigen, die einfache Zuspitzung der Zähne ausüben, ist die Verknüpfung dieser Zahnverstümmlung mit dem Ausschlagen der mittleren oberen Schneidezähne bei den Ishogo, Apono und Aschango. Ich möchte deshalb aber keineswegs behaupten, daß die Zuspitzung der Eck- und zweiten Schneidezähne erst durch die Pangwe in diese Gebiete gelangt wäre. Schon 1694 fand Grazilhier die Zuspitzung aller oberen Schneidezähne bei den Kalbongo am Rio del Rey. Es geht daraus also hervor, daß das Zuspitzen der Schneidezähne damals also schon viel nördlicher vom Ogowegebiet be-

[1] Zweifellos stimmen Magyar's Berichte über Ganguella-Stämme, die er Kimbundo nennt, in vieler Hinsicht mit den Erzählungen der älteren Portugiesen über die „Jaga" überein (60a, S. 270). „Jaga" ist bei den Kimbundo der Name für die Priester und Wahrsager, die das Volk mit unbeschränkter Macht beherrschten (ebenda S. 375). Nach Magyar setzte sich der Pakassero Geheimbund der Kimbundo die Aufgabe, dem Einfluß der „Jaga" entgegenzuwirken (ebenda S. 267). Ob in der herrschenden Priesterklasse der „Jaga" ein Fremdvolk zu erblicken ist, steht zwar nicht fest, ist aber vielleicht anzunehmen. Die Kimbundo selbst wollen vor etwa 370 Jahren „aus dem fernen Nordosten, aus dem Lande der Moropu, nach Westen gewandert sein" (ebenda S. 266).

kannt war. Bei der sozusagen traditionellen Richtung vieler Völkerwanderungen in Afrika ist es sehr wahrscheinlich, daß die Pangwe nur alte Völkerstraßen entlang zogen, auf denen vor ihnen schon viele Stämme an die Küste des Atlantischen Ozeans gekommen waren. Denn schließlich liegt den Pangwewanderungen doch das Menschlich-allzu-Menschliche zugrunde, was ihren Vorfahren genau wie ihnen selbst die Sinne betört haben mag: Die Sucht nach Reichtum, der dem Denken aller Primitiven Glück und Ruhm, ja alles bedeutet. Von diesem Reichtum bekamen sie, die tief im Innern von Afrika saßen, nichts zu spüren. Sie hörten nur wie im Traum und in der phantasievollsten Ausschmückung, der der Neger nur irgend fähig ist, von seltsamen Schätzen, welche die Weißen an der Küste verkauften oder verschenkten. Die Sehnsucht nach diesen Schätzen und die göttliche Verehrung, welche sie der Sonne entgegenbrachten, trieb sie unaufhaltsam vorwärts nach Westen. Dort, wo allabendlich das leuchtende Tagesgestirn versank, mußte das Reich ihrer Sehnsucht, das Reich ihres Gottes Nsambe, liegen, dessen Name von dem der Sonne abgeleitet ist (113, I, S. 36).

Das Verbreitungsgebiet der Pangwestämme ist aber keineswegs nur auf die Loangoküste beschränkt. Mehr und mehr dringen diese Völker auch in Kamerun ein, wo sie die alteingesessene Bevölkerung allmählich in die unwegsameren Waldgebiete an der Küste zurückdrängen. Die südlich des Sanaga sitzenden Völker sind ausnahmslos Bantu, die in zwei Gruppen zerfallen: eine ältere, die Kamerungruppe, und eine jüngere, die Fang oder Pangwe, die beständig von Süden und Südosten einen scharfen Druck ausüben. Von Norden außerdem durch die Sudanneger bedrängt, können sich die alten Kamerunbantu nur schwer in ihrer Eigenart halten und machen jetzt zweifellos einen allseitigen Aufsaugungsprozeß durch die ihnen feindlichen Kulturen der Sudanneger und jüngeren Bantu durch.

„Verwandt mit den Völkern des Hochlandes, aber zum Teil viel stärker von den Waldstämmen beeinflußt, sind die Bewohner des Manengubahochlandes. An den Südhängen desselben, namentlich im Bakossi-Berglande, sitzen, nach Authenrieth, sechs Stämme, die eine Sprachgruppe bilden, und die er Miniegruppe nennt. Vermutlich handelt es sich hier um Mischvölker zwischen Sudannegern und Bantu, und zwar nicht nur in sprachlicher, sondern auch in kultureller Beziehung. Bei den größten dieser Gruppe, den Bakossi, kann man interessanterweise seit dem Jahre 1889, wo Zeuner sie zum erstenmal besucht hat, die Umwandlung der Wohnhäuser feststellen. Danach hatte das südliche Bakossiland, z. B. die Landschaft Njasosso, noch ausschließlich Kegeldachhütten. Später werden quadratische Hütten, die als Ställe dienen, neben den runden Wohnhäusern erwähnt. Heutzutage dominieren dagegen in dem ganzen südlichen Bakossilande bis zu dem Fuße des Manengubagebirges die quadratischen Wohnhäuser, während das Kegeldachhaus lediglich auf den nördlichen Teil beschränkt ist“ (68, I, S. 596). Wir befinden uns hier zweifellos auf einem Grenzgebiete, wie der Übergang von Kegeldach- zu quadratischen Hütten beweist. Ein weiteres Zeichen dafür, daß die älteren Bantueinflüsse vorherrschen, ist die Lückenaussplitterung bei den Bakossi, Balundu und wahrscheinlich der ganzen Miniegruppe (97, S. 45—46) im Gegensatz zur Zu-

spitzung der Schneidezähne bei den Sudanstämmen und der Pangwegruppe. Im großen und ganzen kommt der Gegensatz in der Zahnverstümmlung auf einen Unterschied zwischen Wald- und Graslandstämmen hinaus. Unter dem Einfluß von Metall- oder Steinfeilen ist bei den Waldstämmen eine bogenförmige Lückenaussplitterung entstanden, bei der die inneren Kanten der beiden oberen Schneidezähne gefeilt, entweder jede halbrund: oder beide zusammen einen Halbkreis bildend: ausgefeilt werden (39, S. 292). Diese eigenartige Form wurde bei dem hervorragendsten Waldstamm, den Banyang, und den Nord-Mabum erzeugt, von denen sie auch ZINTGRAFF schon berichtet hat (141, 1888, S. 193). Ebenso verfahren bisweilen die Balundu (97, S. 45/46), während die Buealeute am Kamerunberg nach PREUSS die reine Lückenaussplitterung an den mittleren oberen Schneidezähnen ausüben (141, 1891, S. 132).

Gibt es somit noch kleine geschlossene Gebiete im Kameruner Waldgebiete, wo die Lückenaussplitterung vorherrscht, so glaube ich in der zunehmenden Verbreitung der Zuspitzung an der Südküste Kameruns einen Beweis dafür erblicken zu dürfen, daß dort Stämme, die den Pangwe nahestehen, mehr und mehr im Vorrücken begriffen sind. So dringen die Jaunde und Bule ständig weiter in das Gebiet der Bantu der Kamerungruppe vor (68, I, S. 556), die kulturell sicherlich schon sehr stark von ihnen zersetzt und beeinflußt sind. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß an der Küste die Mabea und Ngumba, ferner auch die Jambassi u. a. m. die Zuspitzung angenommen haben, während ihre westlicheren Stammesbrüder, die wir vorhin schon nannten, an der Lückenaussplitterung festhalten. Dieses Rassenkriterium ist wohl nur von HUTTER als Vermutung ausgesprochen worden. Er stellt die Waldstämme der Banyang und Mabum allen Graslandstämmen gegenüber, bei denen sich die Männer die oberen Schneidezähne spitz zufeilen, die Weiber sie aber ausbrechen (139, Bd. 75, S. 382). Offenbar aber läßt er seine Vermutung wieder fallen, „weil unter den Graslandstämmen selbst in dieser Beziehung, z. B. zwischen den Bamingi, einem unzweifelhaft eingesessenen, und den Bali, einem erst vor verhältnismäßig kurzer Zeit eingewanderten, keine Verschiedenheit herrscht". Diese Einschränkung HUTTER's erscheint mir indessen nicht gerechtfertigt, da der offene Charakter der Graslandschaft im Gegensatz zu Waldgebieten eine starke Beeinflussung alter Kulturen zuläßt. Man kann gerade hier die Beobachtungen über Zahnverstümmlungen wegen einer Ausnahme nicht ausschalten, so daß wohl die Lückenaussplitterung in der Tat bei den Bantu der Kamerungruppe die ursprüngliche Zahnverstümmlung ist.

Viel schwieriger ist in den weiter westlich von Kamerun gelegenen Küstengebieten Afrikas die Zuspitzung von der Lückenaussplitterung zu trennen. Häufig liegt die Schuld vielleicht an den nicht genügend exakten Beobachtungen der Reisenden. Möglich aber auch, daß in diesen Gebieten Zuspitzung und Lückenaussplitterung tatsächlich untrennbar miteinander verknüpft sind. Wie mir aber scheint, gehen beide Formen der Zahnverstümmlung von ganz verschiedenen geistigen Vorstellungen aus. Während die Zuspitzung der Schneidezähne einen mehr totemistischen Charakter hat, wie ich später klarzumachen versuchen will, dürften der Lückenaussplitterung Gedankengänge

zugrunde liegen, die denen über die Hauchseele nahestehen. So schwer es ist, Genaues und Ursprüngliches über die Gründe der Zahnverstümmlungen zu erfahren, so fiel mir doch immer wieder auf, daß besonders für die Lückenaussplitterung bei den verschiedensten Stämmen Afrikas eine übereinstimmende Erklärung gegeben wurde, die darin gipfelte, daß sie zum Spucken eine Zahnlücke brauchten. So heißt es in einem französischen Werk über die Lückenaussplitterung in Dahome: „Cette pratique, générale au Dahomey, permet aux noirs de cracher loin (weit spucken); ils lancent par cette échancrure un jet de salive à deux mètres de distance" (23, S. 103). Die gleichfalls in diesen Gegenden vorkommende einfache Zuspitzung wird hier bezeichnenderweise nicht mit dem Ausspeien in Verbindung gebracht. Ähnlich werden wohl auch die „Spritzlöcher" zu erklären sein, die sich die Bakossi und Balundu zwischen den mittleren oberen Schneidezähnen herausmeißeln (97, S. 45—46). Als Grund für das Ausschlagen der unteren Schneidezähne wurde bei den Massai angegeben, „damit man bei Milch- und Honigbiertrinken in langem Strahle durch die Zahnlücke (*em buata*) spucken kann, was zum guten Ton gehört" (66, S. 152). Diese Zeremonie beobachtete schon Johnston, denn er sagt: „Jemand anspucken gilt als Zeichen der Achtung und Freundschaft. Den Speichel abwischen gilt als schwere Beleidigung des Spuckenden" (45, S. 388).

Die Begrüßung durch Anspeien scheint überhaupt eine weite Verbreitung gehabt zu haben, worauf eine Beobachtung Schweinfurth's bei den Djur hinzudeuten scheint (106, I, S. 222—223). Wenn mir auch das Anspeien als Gruß sonst in der Welt nicht bekannt ist, so kommt es zweifellos im Zusammenhang mit anderen Riten überall vor. K. Th. Preuss sagt darüber: „Der beim Sonnentanz der Arapaho so vielfach angewendete Ritus des Spuckens bezweckte meist, daß die darauf vorgenommene zeremonielle Handlung von Gelingen begleitet sei. Das ist offenbar dieselbe Zauberidee, in der der Hamburger Kaufmann das erste verdiente Geld anspuckt, auf daß es sich vermehre. Spuckt man die Gottheit an, so ist das ebenfalls ein Zaubermittel, um durch ihre Vermittlung zu erhalten, was man sonst durch Spucken direkt erlangt. So tanzen die Basuto auf einem Bein um eine große Steinkugel, ihren Gott, und spucken darauf" (139, Bd. 86, S. 376). In ähnlichem Sinn ist wahrscheinlich auch der Brauch, sich vor einer Arbeit in die Hände zu spucken, damit sie gelinge, zu beurteilen.

Fragen wir uns danach, was diesem Ausspeien zugrunde liegt, so müssen wir auf die Bedeutung des intimsten Grußes, des Kusses, zurückgehen. „Menschen, die sich küssen, tauschen Teile ihrer Seelen miteinander," sagt Wundt (128, 2, S. 50). Wie Mund und Nase die beiden Wege sind, durch die der Atem und somit die Hauchseele nach außen dringt, so tritt an vielen Orten der Erde an Stelle des Mundkusses der Nasengruß, d. h. das Berühren der Nasen. Atem und Speichel sind nur verschiedene Ausdrücke der gleichen Hauchseele. So symbolisiert der Speichel bei den Spuckriten der Arapaho den Atem einer Person, mit anderen Worten das Leben (nach Preuss). Somit dürfte der von den Massai angegebene Grund der Zahnverstümmlung der Wahrheit sehr nahekommen, so unglaubwürdig er Merker auch erschien (66, S. 152). Wahrscheinlich hängt auch das bei den anderen erwähnten Völ-

kern übliche Spucken durch künstliche Zahnlücken mit dem Spuckgruß zusammen, was den Reisenden nur entgangen ist. Immerhin ist es auffällig, daß diese Identifizierung des Speichels mit der Hauchseele, die doch schließlich die ganze Menschheit bewußt oder unbewußt vollzogen hat, nur in Afrika in der Lückenaussplitterung zum Ausdruck kommt.

(Fortsetzung folgt.)

La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat.

(Etude économique.)

Par le R. P. Dr. R. VERBRUGGE, des Missions de Scheut.

Introduction.

C'est assurément un sujet qui est loin de nos conditions de vie modernes, européennes, compliquées et raffinées. C'est presque la vie originelle des premiers Ariens de l'Asie centrale, dans toute sa pauvre simplicité, dans ses labeurs pénibles et ses privations multiples, loin des ressources de pays plus fortunés, des villes et des marchés, même chinois. Ce n'est donc pas même la vie chinoise dans tout son épanouissement. Mais notre étude en prendra une signification spéciale, parce qu'elle se fait sur un sujet mieux circonscrit, à un stade initial d'importance particulière. Nous resterons vraiment dans les cas les plus concrets, tels qu'ils s'observent dans la Mongolie au Nord de Kalgan, principalement sur le haut plateau; nous citerons les chiffres et les exemples recueillis d'expérience, autour de nous; nous décrirons des scènes vues et vécues, des misères et des joies partagées, les efforts et les déceptions, les succès et les déboires de nos campagnards pionniers.

Malgré les imperfections de quelques observations, malgré mes fautes possibles, dans la gestion, des intérêts matériels de la mission et avec toute l'inhabileté d'un économiste improvisé, nous estimons cependant que notre essai prendra sa modeste valeur de sa sincérité et de sa couleur locale. Il gardera sa petite utilité malgré le temps qui s'écoule. Car voilà près de dix ans écoulés depuis cette prise de vue, depuis cet état de la question. La vie aura évolué; mais nous aurons eu l'occasion de marquer la direction qu'auront prise les choses et les hommes pour en modifier l'aspect. Pour étudier une évolution il est intéressant d'en connaître le point de départ. Nous devons de temps à autre nous arrêter à ses étapes intermédiaires. Voici que déjà la même étude reprise sur notre premier canevas nous fournirait de nouvelles données, devenues doublement intéressantes. Mais les points de comparaison feraient défaut si personne n'avait fixé les détails du passé. En outre, ce qui en un point sera dépassé et modifié, se retrouvera avec sa simplicité première, analogue à celle que nous décrivons, à un autre point reporté un peu plus loin. La conquête chinoise se poursuit. Etudions-la au bord de son territoire conquis, au commencement de ce siècle.

Dans cette étude nous allons rencontrer tous les besoins, toutes les conditions de la vie du paysan chinois en Mongolie; nous les verrons tarifées pour ainsi dire par les prix qui y sont attachés et ainsi nous verrons la part que prend chaque facteur dans les soucis de son existence en même temps que nous pourrons comparer leur valeur à celle qu'on lui attribue ailleurs. C'est donc ici le cas d'une vie très simple, où l'on verra d'autant plus clairement la part du sol, du voisinage, des distances, du temps et de tous ces facteurs qui influencent les premiers éléments de la vie sociale.

Cherchons d'abord à introduire quelques grandes divisions dans les comptes de cette vie. A cet effet il faudra commencer par se faire une idée de la valeur de l'argent et de l'imbroglio financier en ces pays. Voici donc la série des dépenses. Le nouveau venu doit commencer par s'installer: acheter ou louer un terrain, bâtir une maison. Il faut ensuite pourvoir à toute son installation, dépenser un petit capital pour acheter les ustensiles de la maison et de la ferme et surtout les animaux nécessaires. Pendant tout ce temps il faut vivre, c'est-à-dire se nourrir, se vêtir et, chose principale en ce climat, se chauffer. Ainsi dûment installé et équipé, le colon pourra commencer l'exploitation de la ferme. Nous parlerons de ces travaux et de la principale question qu'ils soulèvent, celle de la main-d'œuvre. Et nous verrons arriver ainsi le moment de la récolte, où il pourra recueillir le fruit de ses travaux. Cependant, en attendant ce temps, il y a déjà eu divers profits accessoires, comme aussi il y a eu diverses dépenses extraordinaires. Nous aurons l'occasion d'en parler également.

C'est en somme une vie bien typique, bien frugale, et les habitants des climats plus favorisés se moquent volontiers des rustres mongols et de leur rude pays. On décrit leur vie en disant:

K'eou-wei san tsoung pao;
San-ia, iou-mien, ta p'i-ngao.

«En Mongolie il y a trois objets précieux;
les pommes de terre, la farine d'avoine, une grande robe en peau.»

Et pour leur pays on dit:

K'eou-wei iou san pou tchao;
Hia-t'ien, jà-pou-tchao;
Toung-t'ien, toung-pou-tchao;
T'a la han sin-pou-tchao.

«En Mongolie il y a trois choses qui n'arrivent pas;
En été, on ne meurt pas de chaleur;
En hiver, on ne gèle pas;
Et quand sa maison s'écroule, on ne la retrouve pas.»

N'importe, au milieu de ces difficultés nos agriculteurs vivent heureux et prouvent la vitalité, la patience, le pouvoir de résistance et d'adaptation de la race chinoise. Ces gens réussiront partout dans le monde et seront toujours les meilleurs colonisateurs de tous les sols ingrats. Bien plus, cette contrée aujourd'hui tant dépréciée peut devenir un jour une richesse pour la Chine et sur la steppe s'étaleront les greniers de l'Asie.

Nous diviserons notre étude d'après les points suivants:

I° La Valeur de l'Argent.
II° Le Prix des Transports.
III° Le Prix d'une Maison.
IV° Le Prix du Sol.
V° Le Prix du Bois.
VI° Objets à la Ferme, et à la Maison.
VII° La Nourriture.
VIII° Le Chauffage.
IX° Le Vêtement.
X° Animaux domestiques.
XI° Prix de la Main-d'œuvre.
XII° Cultures et Méthodes de Culture.
XIII° Travaux agricoles.
XIV° L'année agricole.
XV° Petits Profits et grands Gains.
XVI° Avenir économique.

I° La Valeur de l'Argent.

Pour juger du prix des différents objets en Mongolie, il nous faut d'abord fixer la valeur de la monnaie employée en ces régions. Presque chaque district, chaque grande ville, a ses monnaies et ses valeurs propres. Dans les contrées que nous étudions, il y aura surtout à considérer les centres commerciaux suivants, cités par ordre d'importance: Kalgan, Lamamiao, Tch'eu-tch'eng et Tou-cheu-k'eou, Eul-tao-ho. D'autres, plus éloignés ou moins importants, entrent plus rarement en ligne de compte: Loung-menn au Sud, Ta-t'an et Eul-hao à l'Est, Feng-tchenn à l'Ouest. Et si l'on se promène par les steppes du Nord, comme en l'année que j'allais à K'ing-p'eng et au lac Talai, on en rencontrerait bien plus encore, plusieurs de minime importance, petites villes ou simples pagodes servant de centres de transactions: nous les avons notés au cours de ce voyage, inutile d'y revenir ici, car on a rarement affaire en ces pays; et il est impossible de retenir ces cours, d'autant plus qu'il surviendra parfois des changements radicaux, qu'on n'aura jamais entendu annoncer et qui déroutent sur les lieux mêmes.

A. L'argent

Parlons d'abord de l'argent, des taels et des dollars.

1° Le Tael.

L'unité monétaire chinoise à laquelle tout peut se réduire n'est pas une pièce monnayée, mais l'once d'argent, en chinois: *leang ingze*, les Européens disent: tael, taël. tl. — Le tael pèse officiellement 37 *ge* 796, un peu plus qu'une once française; ses subdivisions sont décimales 1 tl = 10 ts'ien ou 100 fenn ou 1000 li.

Mais déjà il se présente une première complication: on distingue plusieurs espèces de tls. D'abord il y a celui des Douanes, dit Hai-koan tael, le plus usité à la côte; théoriquement, d'après le traité de 1858, c'est l'unité monétaire acceptée par les étrangers. Mais dans le commerce, on a plus souvent le tael local; ainsi le Shang-hai tael est au premier comme 111·4 est à 100. Il y a encore le tael des Banques, et même ceux de telle ou telle marchandise. La valeur de l'argent, et conséquemment du tael, qui n'est qu'une marchandise, varie de jour en jour, selon le marché chinois de ce métal. Dans les grands centres, tous les matins les principaux marchands se réunissent en une espèce de Bourse, d'Exchange, pour déterminer le prix qu'on admettra dans les transactions, soit vis-à-vis de la monnaie européenne quand on est près de la côte, soit en valeur de billon chinois, des menues pièces monnayées, en cuivre, dites ts'ien (diminutif: ts'ien-eul) et que les Français appellent: sapèques.

Les blocs d'argent (*yuan-pao*) ont généralement une forme déterminée, donnée par le moule, comme une barque, ou un fond de chapeau, ou une cupule, tantôt petits comme un dé à coudre, quand ils sont environ d'un ou de deux taels, tantôt gros comme un poing, quand ils sont de cinquante taels environ. A l'aide de cisailles ces derniers sont souvent découpés en menus morceaux (*soei-ing-ze*). Et on pèse toujours son argent, pour chaque paye-

ment. Alors s'introduit une seconde complication, résultant des divers systèmes de poids, selon les balances adoptées, de telle ou telle ville (petites balances romaines ou grandes balances à colonne) et selon leurs altérations, si bien que nombre de marchands tiennent par devers eux ou emportent en voyage leur propre balance. Ou bien on stipule: „payable au poids de tel endroit". — Par exemple à Ho-t'ou-wa on employait simultanément les balances de Lamamiao, de Tou-cheu-keou et de Kalgan; les chrétiens et souvent des payens stipulaient volontiers: «à peser à la balance de l'église», et dans les affaires avec les employés officiels ceux-ci exigeaient souvent la balance mandarinale, «très lourde» quand il s'agissait de recevoir, plus «légère» quand il fallait donner. Pour citer un exemple de ces rapports: 100 taels à la balance de Kalgan pèserent 101·2 à Tou-cheu-keou, ce qu'on exprime en disant *kia i leang eul*, c'est-à-dire: la balance de Kalgan est plus grande «ajoute 1 tael, 2»; de même la balance de Tch'eu-tch'eng, comparée à celle de Tou-cheu-keou, est plus grande de 0·8 taels ou 8 ts'ien.

Tout ceci s'entend d'argent de bon aloi *(wenn ing-ze)*. Car une troisième complication provient des distinctions qu'on doit faire d'après la pureté de l'argent: les Chinois ne savent jamais résister à la tentation de falsifier une si précieuse marchandise. Les blocs d'argent fin sont souvent poinçonnés de façon spéciale, et les Chinois sont fort experts à y trouver les moindres alliages, introduction de plomb, etc. On distingue le *wenn ing-ze* (ou argent régulier, du *mi-leang-ing-ze* (argent des grains et farines), qui est de qualité médiocre, toujours un peu déprécié. — Ainsi à Tou-cheu-keou ce dernier vaut deux *paze* (environ 60 sapèques) de moins, ou: un tael de *wenn ingze* = 0·96 ce qu'on exprime en disant: *ts'a seu fenn* (diffère de 4 fenn). Et à Lamamiao, centre de commerce en rapports suivis avec les Mongoles, cet argent est bien moins bon encore: on fourre entre les mains de ces nomades toutes sortes de blocs. Mais les connaisseurs savent que la forme originelle des *yuan pao* de cette ville est un peu différente, plus plate en bas, mieux bombée en haut. Souvent aussi les blocs altérés portent une petite marque, une protubérance à la base; on les appelle *tai-ts'ien-eul-de* (qui portent une pointe). Alors: *ts'a wou fenn* (on retranche 5 fenn). Et ailleurs, plus loin des grands centres, l'argent sera moins bon encore.

Que vaut donc en définitive le tael chinois? Car les fluctuations du prix de l'argent sont la quatrième et la plus grande complication dans l'estimation de cette unité de payement.

Tout d'abord, pour fixer les idées, il nous faut prendre une mesure de la valeur du tael en monnaie européenne. Comme la conversion des francs en blocs d'argent doit se faire à la côte (notre monnaie n'a pas cours à l'intérieur) c'est là que nous devons chercher ces valeurs comparatives, surtout à Shanghai. Et comme ces valeurs varient tous les jours nous n'avons retenu que quelques chiffres, indiquant la marche générale du tael et le suivant surtout vers l'approche du temps que nous arrivions en Chine et que nous commencions nos observations économiques. C'est généralement le Haikoan tael que visent les communications européennes, sans toujours le dire; il est un peu plus cher que les autres, surtout parce qu'il est un peu plus lourd:

la différence peut aller jusqu'à 0·50 francs par tael. Mais il ne s'agit que de donner une idée générale des fluctuations de l'argent.

a) Chiffres empruntés aux Douanes maritimes chinoises (elles fixent le change à chaque mois):

1882	7 francs 13	1890	6 francs 47	1898	3 francs 76
1883	7 » 05	1891	6 » 30	1899	3 » 79
1884	7 » 06	1892	5 » 49	1900	3 » 90
1885	6 » 64	1893	4 » 97	1901	3 » 73
1886	6 » 34	1894	4 » 02	1902	3 » 28
1887	6 » 18	1895	4 » 11	1903	3 » 34
1888	5 » 93	1896	4 » 20	1904	3 » 60
1889	5 » 95	1897	3 » 73		

b) Pour le temps de notre séjour en Chine nous trouvons quelques chiffres dans la «Revue sino-belge»:

1905	4 francs 11	1908 février	3 francs 50
1906 janvier	4 » 12	mars	3 » 25
février	3 » 94	1909 février	2 » 97
mars	4 » 09	mai	3 » 05
avril	3 » 62½	juillet	2 » 94
(tael de la Banque)		octobre	2 » 94
1907 septembre	4 francs 12	novembre	2 » 91
novembre	3 » 63	décembre	2 » 95

On remarquera la baisse généralement progressive depuis plusieurs années jusqu'à l'époque où nous étions sur les lieux (à part une légère hausse un peu auparavant, 1905—1907). Nous pouvons ajouter ici, quoique ce soit sans utilité pour notre sujet traité, que cette baisse se poursuivit jusqu'à l'approche de la dernière guerre. Mais alors le change se rélève, d'abord lentement, atteignant 6—7 francs en 1918, pour montrer surtout dans l'après-guerre une hausse rapide, formidable, comme on n'en avait jamais vu: passant jusqu'à 14 francs fin décembre et poussant jusqu'à 24 francs 10, en avril 1920, le maximum jusqu'ici. Ce sera là un facteur économique qui aura naturellement une influence primordiale sur les prix des marchandises et le «Standard of life» et qui justifiera une fois de plus l'attention que nous portons dans les études qui suivent aux prix d'antan. La vie à la côte sera toujours assez connue, assez étudiée, mais la répercussion des évènements extérieurs sur les conditions vitales d'un nouveau pays, d'un pays éloigné, ignoré et calme comme la Mongolie, donnera bien mieux une vue claire sur les «interférences» économiques de tout l'univers.

Maintenant ajoutons que, pour fixer les idées, et d'après la dépression du tael, nous compterons généralement sa valeur approximative comme 3 francs ou 3·50; ce qui n'est pas trop faible, vu que l'on convertit ordinairement les francs en taels de Banque, toujours inférieurs aux Haikoan-taels. Du reste la «Revue sino-belge» admettait déjà 3·45 comme la valeur moyenne du tael en 1908.

2° Les Dollars.

Le tael a son cours partout, plus ou moins varié, plus ou moins usité, depuis les côtes de la Chine jusqu'au fin fond de la Mongolie et du Tibet. Il existe cependant de l'argent monnayé, mais d'un usage moins général: le dollar, ou plutôt les dollars. Ce sont des pièces de provenance diverse. A la

côte, on rencontre ainsi les piastres mexicaines, les dollars des Straits Settlements[1], ceux de Hongkong et enfin ceux qui sont frappés par quelques provinces chinoises (K'oang-toung, Seu-tch'oan, etc.). Ultérieurement on a vu encore arriver ceux de Yuan-cheu-k'ai, qui étaient des plus prisés. Les dollars pèsent 0·72 de tael (7 ts'ien 2 fenn). Et pour cette raison on leur fait suivre les fluctuations de l'once d'argent. Car, quoique d'une valeur marquée et fixe, le Chinois toujours méfiant ne les accepte pas toujours au pair. Souvent aussi il préfère l'une variété à l'autre, selon le crédit qu'il accorde à son gouvernement émissionnaire. Dans nos régions on se méfiait surtout de ceux de la Chine (c'était bien connaître son pays!); on préférait ceux de Hong-kong, *tai-jenn-eul-de* (ceux qui portent l'image d'un homme) opposés à ceux qui portent le dragon chinois. — Autre signe de la répugnance qu'on met à les accepter: parce qu'ils contiennent 2 fenn de cuivre, en bien des endroits on ne les accepte qu'à 7 ts'ien. Cependant toutes ces réserves tendent à disparaître. Et quoique ces pièces d'argent ne fussent pas encore introduites partout à l'intérieur de la Chine, elles trouvaient déjà leur chemin et leur crédit partout où les gens des provinces maritimes les amenaient. Ce fut précisément vers l'année 1906 qu'on les vit arriver dans les petits villages de la Mongolie entre Kalgan et Lamamiao.

B. Billon.

Dans le cours ordinaire des affaires journalières, surtout chez les petites gens de la campagne ou pour les menus achats, l'argent est peu employé. On calcule et on paie ordinairement en «sapèques». Dans l'usage courant, elles se présentent le plus souvent comme des petites unités en cuivre; dans quelques provinces (par exemple au Tcheu-li, où se trouve Péking), les gouverneurs ont introduit des gros sous de la valeur de dix unités; enfin il existe aussi partout des billets (*t'ie-ze*, feuilles) émis par différentes maisons commerciales des villes voisines, et d'un montant d'une ou de plusieurs ligatures.

Que sont en définitive ces fameuses sapèques (*ts'ien*), le souci de toute la vie d'un Chinois? Ce sont de petites piècettes en cuivre, de grandeur assez variable, parfois moindre qu'un centime, parfois aussi grosses qu'un sou mais toujours plus minces, toujours percées au milieu d'un orifice carré. Autrefois il y en avait d'énormes et aux contours variés (octogones, en forme de couteau, de tour, etc.). Un collectionneur numismate me fit remarquer comment sous la dernière dynastie mandchoue les pièces devenaient de plus en plus petites, d'empereur en empereur. Toutes sont enfilées indistinctement sur une ficelle pour former des «ligatures» (*tiao*); cependant les plus petites sont généralement les plus nombreuses et les plus grandes peuvent parfois donner une valeur spéciale à quelques enfilades mieux composées. Il y a des endroits, comme Eul-hao près de Ho-t'ou-wa, où l'abondance des piècettes particulièrement exiguës entraine une valeur réellement moindre de ces ligatures. En général la coutume de chaque endroit détermine le nombre de

[1] A notre passage à Singapore (5 octobre 1904) on venait d'y introduire tout récemment le «dollar des Détroits» et depuis cinq jours seulement les autres étaient éliminés, aussi c'était sur notre navire une invasion de gens sans scrupules qui faisaient passer aux mains des passagers toutes les pièces démonétisées.

petites pièces qu'on peut admettre: mais on trouve toujours à ergoter sur ces grandeurs. Et il y a encore une foule d'autres chinoiseries au sujet de la composition de ces ligatures, qui diffèrent souvent d'un marché à un autre. En théorie une ligature complète doit comprendre 1000 sapèques, mais nulle part on ne donnera ce nombre complet: cela aucun Chinois ne saurait le faire. Ne faut-il pas retrancher quelques sapèques pour le prix de la ficelle? Ou ne peut-on pas compter pour doubles les grandes pièces? Ou ne serait-il pas plus commode d'inventer de plus petites ligatures, avec une valeur fictive? Bref, chaque centre a ses originalités. Les Chinois se plaisent à ces roueries qui permettent toujours aux plus malins de gagner quelques fractions de centime. Aussi dans les estimations des prix il faut naturellement tenir compte autant des sapèques et des ligatures usitées en chaque endroit que du cours déjà si variable de l'argent: c'est souvent d'une complication qui demande toute une initiation quand on arrive dans un autre rayon.

C. Détails régionaux.

Pour mieux garder une vue d'ensemble, nous avons, dans nos études qui suivent, ordinairement converti les sapèques locales en sapèques de Kalgan; par moments seulement afin de fournir quelques exemples de comptabilité locale, nous avons à dessein employé quelques évaluations particulières, encore le plus souvent en y ajoutant leur équivalent kalganais. Mais maintenant, pour avoir une connaissance exacte des usages locaux, faisons suivre ici les particularités financières qui distinguent les principaux endroits avec lesquels nous eûmes des affaires dans l'«Hinterland» de Kalgan.

Commençons par la région de Kalgan même, la plus rapprochée de Péking et des influences côtières. A côté de l'argent, taels et dollars, il y a les ligatures de la ville: elles ne sont pas «pleines» (complètes), mais de 960 piècettes; comme ces enfilades seraient trop longues (près d'un demi-mètre), on les emploie ordinairement en demi-ligatures. Depuis quelques années les gros sous chinois, de 10 sapèques, du Tcheu-li et d'ailleurs, sont en usage courant: on les appelle *t'oung-tzeu-l*; 96 de ces pièces, non trouées, forment une cartouche d'une ligature. Il avait fallu vraiment les imposer de force: cela au commencement de ce siècle de progrès; mais c'était par trop simple pour un Chinois. A un certain moment tous les marchands de la ville menaçaient de faire grève, de clore leurs boutiques. Et encore depuis lors cette innovation continue à déprécier les valeurs de Kalgan et à y hausser le prix de l'argent, parce qu'on ne le paie plus en sapèques; ou bien son prix est chiffré à un taux légèrement supérieur quand on l'estime en sapèques que lorsqu'on admet le payement en sous, d'invention européenne. Enfin les billets de banque, émis par les principales firmes commerçantes, sont d'une ligature et n'ont que le crédit de la maison émissionnaire. Il y a parfois des krachs; d'autres fois il circule des faux billets que les Chinois savent dessiner avec beaucoup d'adresse.

Dans tout le pays montagneux autour de Kalgan, ainsi que dans la plaine mongole immédiatement au Nord, c'est toujours la monnaie de cette même ville qui fait loi. Ainsi c'est le cas pour les principales chrétientés sui-

vantes: dans les montagnes de l'Est, Si-wan-ze et Ou-hao; dans celles de l'Ouest, T'ai-lou-keou; dans la plaine, Ho-ma-hou et Cheu-dzou-ze-leang.

Mais le régime financier est déjà tout autre dans la plaine de Ho-t'ou-wa, à une bonne centaine de kilomètres au Nord-Est et où le village chrétien de P'ing-ti-nobo fut pour nous comme la capitale et le centre d'études. On y est à mi-chemin entre Kalgan et Lamamiao; mais l'influence de ces deux grands marchés se fait ici moins sentir que celle de la petite ville de province Tou-cheu-keou, à 50 *km* au Sud-Est. Pour l'argent on suit encore les cours de ces trois centres. Mais n'oublions pas que les balances diffèrent et disons ici qu'un tael pesé à Kalgan pèsera 1 tael 15 à la balance de Tou-cheu-keou; bien plus on emploie parfois encore les taels d'une quatrième ville, Tch'eu-tch'eng à quelques kilomètres au Sud de Tou-cheu-keou et alors il faut se souvenir que 1 tael de Tou-cheu-keou devient 1 tael, 08 à Tch'eu-tch'eng. Et aucun de nos paysans n'ignore ces détails. Pour le billon Lamamiao n'entre guère en ligne de compte, et Kalgan très peu également: les billets de cette dernière ville sont encore acceptés, mais ses *t'ong-tzeuls* sont refusés; ou bien billets et sous sont si dépréciés ici que pour les convertir en menues sapèques on ne donnera que 800 piècettes par ligature. En réalité il n'y a que les grandes firmes, déjà un peu interrégionales, pour accepter tout indifféremment. C'est surtout la manière de compter de Tou-cheu-keou qui est en usage ici; et elle est originale. Dans cette ville les sapèques sont calculées et enfilées en petites ligatures, nous disons souvent «ligatelles», du tiers de celles de Kalgan. Ainsi une ligature de Kalgan équivaut à trois «ligatelles» et comme à Kalgan on ne donnait que 960 sapèques réelles ou «pleines», ici la ligatelle n'a que 320 sapèques: et par fiction on aime d'appeler cela un millier, avec la douce illusion de se croire riche. Et ils continuent cette fiction tout le jour durant: ainsi en disant couramment 100 sapèques ou *i pa-ze* (une poignée), on désigne le tiers ou 33 sapèques, et on n'en donne en réalité que 32... On ne peut plus chinois! Inversément 100 sapèques pleines *(man-ts'ien)* de Kalgan ou d'ailleurs, sont comptées ici et désignées comme .... 300. — A distinguer l'expression *i pa-ze* de ce qu'on appelle *i pan-ze ts'ien* (une moitié) et qui signifie 50 sapèques de Kalgan.

Nous pouvons encore fixer ici la date exacte de l'apparition des dollars dans ces régions. Ils y furent introduits pour la première fois au printemps de l'année 1909 par les *k'oa-ze* (littéralement: les hâbleurs, sobriquet appliqué aux immigrants venus des environs de Péking) et par les employés du chemin de fer de Kalgan. C'est un exemple typique des modifications rapides amenées par les progrès européens. On les admettait au prix 7 fenn (0·7 de tael), rarement comme 7·15, jamais comme 7·20 qui est la valeur officielle. Voici maintenant leur valeur en sapèques, aux premiers mois de leur apparition à Ho-t'ou-wa: en juillet 1909 ils sont estimés à 3500 ligatelles (1166 de Kalgan); en septembre ils vont de 3800 à 3900. En général ils suivent les fluctuations de l'argent tout comme s'ils n'étaient pas monnayés, tellement le Chinois est encore peu habitué à un cours forcé, légal.

Mais jetons encore un rapide coup d'œil sur certains centres plus orientaux. Quelquefois dans la plaine de Ho-t'ou-wa on compte d'après les liga-

tures de Eul-hao, petit marché à quelques kilomètres à l'Est, où toutes les petites sapèques semblent s'être donné rendez-vous; ce qui déprécie fortement ces ligatures, peu usitées en somme. Et ce sont encore ces mêmes mauvaises sapèques qui déprécient les monnaies partout dans cette direction de l'Est. Ainsi dans le district de Feng-ning-hien et par tout le *Toung-pa-li* (littéralement: l'Est en bas du plateau) les ligatures sont détestables. On y compte comme à Kalgan en sapèques pleines, c'est-à-dire au nombre de 1000, mais si petites qu'a peine on les voudrait ailleurs. Aussi, à telle estimation, l'argent coûte cher en ces pays. Les sous *(t'oung-tzeul)* commencent à s'introduire par là: ainsi à Eul-hao on les accepte depuis 1908, mais une pièce de 10 y vaut 20 sapèques..... de ce calibre. De même par tout l'Est l'argent, quoique de mauvaise qualité, est payé très cher. En un mot, plus on s'éloigne des grands centres raisonnables de la côte, pour pénétrer dans l'ancienne Chine, plus les complications et les chinoiseries s'accroissent.

Nous allons voir vérifier la même règle en nous dirigeant vers l'Ouest. Reprenons notre point de départ et de comparaison à Kalgan. — A une journée de marche (50 à 60 *km*) dans cette direction, sur la grande route mongole, on entre dans la province du Chansi, et personne ne veut plus des billets, des ligatures et des gros sous de la ville de l'Est. Lorsqu'un peu plus loin nous arrivons à la chrétienté de Nan-hao-ts'ien, on y compte à la manière d'Eul-tao-ho, petite ville à quelques kilomètres au Sud; c'est ce qu'on appelle: compter en «ho-ts'ien». On peut en indiquer la caractéristique en disant qu'une sapèque ordinaire (de Kalgan), une vraie, équivaut ici à environ 5 sapèques ho-ts'ien, fictives. En d'autres termes, on compte 5 et on donne un; ainsi on est cinq fois plus riche dans le langage que dans le coffre-fort. C'est toujours une consolation. Et on a des ligatures et des billets à ces indications. Plus exactement le rapport des valeurs de Kalgan à Eul-tao-ho me fut donné en 1908 comme suit:

a) Billon: Une ligature pleine de Kalgan (de 1000) = 4160 ho-ts'ien ou sapèques fictives d'Eul-tao-ho. Ce n'est donc plus 5000, ou le rapport théorique 1:5; mais c'est pour nous rappeler la méfiance pratique, exprimée en chiffres, à l'égard des mauvaises conditions monétaires de Kalgan (1908).

b) Argent: Un tael de Kalgan = 5500 sapèques ho-ts'ien ou cinq ligatures et demie (théoriques toujours): ce rapport reste assez constant.

A la distance d'une nouvelle étape vers l'Ouest, nous sommes dans la plaine de Ts'i-sou-mou, en grande partie chrétienne: autre façon de compter, autres ligatures. On emploie surtout celles de deux petites villes du Sud; donnons leur valeur, pour montrer que les variations s'étendent à l'infini. A Feng-tchenn la ligature de Kalgan valait 1219 sapèques, c'est-à-dire un peu plus qu'une ligature dite *tchenn-ts'ien* (sapèques Feng-tchenn); à Loung-soung-tch'oang le rapport est de: Kalgan 1000 = 1250 «tch'oang-ts'ien». Mais dans cette dernière ville une autre invention vient compliquer le marché: on y trouve deux espèces de billets à ne pas confondre. Les *pa toei t'ie-ze* des *mi-leang-tien* (comptoirs de grains) et autres boutiques sont les meilleurs, et on peut les faire compter 950 sapèques, pendant que la ligature locale n'est que de 800 sapèques pleines. Elles s'opposent aux *pei t'eou t'ie-ze* qui sont celles

qu'on peut vous échanger en sapèques; c'est pour cette raison qu'elles sont moins recherchées, parce que les sapèques d'ici sont mauvaises. Mais hâtons-nous de le dire: tous ces rapports auront été bouleversés depuis et les conditions monétaires changées, car le chemin de fer de Kalgan a été prolongé par là jusqu'à Koei-hoa-tch'eng. Son influence sera curieuse à étudier.

Passons de nouveau quelques montagnes, et à 100 *km* plus à l'Ouest nous avons la grande plaine du T'oumet. Dans sa partie septentrionale se trouve la ville très importante de Koei-hoa-tch'eng ou Ville bleue que le chemin de fer atteint depuis peu. — Qu'il nous suffise de donner une idée générale des conditions de payement en cette ville. Au milieu des transactions nombreuses et très importantes qu'y amènent les relations du commerce par caravanes avec tous les coins de la Mongolie, il n'est pas de monnaie locale qui tienne. Aussi les plus grandes firmes payent beaucoup par virements sur d'autres endroits. Car ici l'argent est rare, de même le billon; par contre les billets y sont variés et de toute provenance. Dans l'usage local 210 à 220 sapèques comptent pour 1000; c'est selon le nombre des petites sapèques, qui est indéterminé et prête toujours aux discussions. On a même dû faire de petites coupures qui n'ont qu'une trentaine de sapèques. Les pièces en cuivre de 10 sapèques n'y avaient pas encore cours au commencement de ce siècle. Mais ici comme un peu partout vers l'Ouest et à l'intérieur de la Mongolie, on voit survenir un autre mode de payement: nous voulons dire l'échange, le troc, le payement en nature. Ce qu'on emploie à cet effet varie un peu selon la région: chez les Chinois ce sont souvent des morceaux d'étoffe; chez les Mongols, des briques de thé, voire même des bottes.

Dans toute le reste de la plaine du T'oumet l'imbroglio local reprend de plus belle. Ainsi dans le Sud, près de la boucle septentrionale du Fleuve Jaune, l'administration est bien plus morcelée et chaque coin de la plaine s'en tient à ses ligatures anciennes, ou à celles de quelque petite ville du voisinage. Aussi nous devons citer ici les ligatures de quatre ou cinq points différents; les deux premiers sont situés dans les montagnes de l'Est; deux autres se trouvent au coin Sud-Ouest de la plaine, près du fleuve; enfin une dernière façon de compter a cours dans les montagnes du Sud.

1° A la ville de Ning-yuan, près du lac Taihai, 880 sapèques font le millier. C'est ce qu'on exprime en disant *pa-pa*, c'est-à-dire «huit-huit», ou 88 = 100. En pratique 2 comptent pour 10 (fictives).

2° La ville d'Eul-cheu-kia-ze, dans les mêmes montagnes, a un tout autre régime: la ligature de 500 réelles y fait 1000. Ce sont de belles ligatures toutes composées de grandes sapèques. On les appelle «Houo-ts'ien»; ce nom vient de Houo-ling-ka-keur, transcription du mongol *Haurin-ker* (les 20 familles), l'ancien nom.

3° A la ville de T'ouo-tch'eng, sur le Fleuve Jaune, 900 font 1000, et en pratique 2 comptent pour 10 (fictives), comme à Ning-yuan; ces ligatures ont cours partout à l'Ouest, jusqu'à Pao-t'ou et au delà à 100 et 200 *km* de distance.

4° Par contre un peu au Sud, à la grosse bourgade de Lama-wan, encore sur le même fleuve, 874 = 1000, et encore 2 réelles = 10 fictives.

5° Enfin dans les montagnes voisines et dans tout le bassin du Houng-ho (rivière rouge): 340 = 1000.

Voilà pour le Sud. Tout au Nord de la même plaine, notons seulement autour du village d'auberges Pi-ts'ien-ts'i, sur la route des caravanes, 680 =

1000, mais encore une fois ce sont toutes des grandes piécettes, les plus pratiques pour les longs voyages, parce qu'elles sont acceptées partout.

Voilà les principales notions sur la situation monétaire dans les pays par nous parcourus, c'est-à-dire au Nord de la Grande Muraille; elles pourront servir aux voyageurs, ne fût-ce que pour voir les progrès réalisés depuis ce temps. Car il faut avouer que c'était par trop moyen-âgeux!

D. Le rapport de l'Argent au Billon, autour de Kalgan.

Nous devons donner maintenant la liste de quelques cotes de l'argent, estimé en sapèques; nous employons à cet effet les chiffres que nous avons consignés en nos diverses résidences, en inscrivant de temps à autre le cours tel que nous l'apprenions pour notre usage personnel. La connaissance de ce rapport est nécessaire pour juger de la valeur relative des sapèques: en effet, les francs européens sont convertis en taels à la côte, et ces taels sont échangés en ligatures dans l'intérieur du pays. Nous arriverons ainsi à savoir ce que vaut une de ces sapèques réelles, et ultérieurement toutes les sapèques fictives. Nous aurons en même temps l'occasion de dégager quelques facteurs économiques qui influencent le cours de l'argent, à l'intérieur de la Chine.

1906. — En juillet, le tael est à 1400 (Kalgan); en novembre, 1348 (ibidem). — Ces deux estimations, renseignées à Cheu-dzou-ze, étaient prises comme les plus basses du marché de Kalgan. L'argent venait de baisser également à la côte (voir plus haut).

1907. — Toujours à Kalgan: juillet 1560; septembre 1575; novembre 1774; décembre 2100. On voit comment l'argent monte à l'approche du nouvel an chinois, au *la-iue* (dernière lune chinoise): tout le monde en a besoin pour payer ses impôts. Par contre, au premier mois de l'année *(tch'eng-iue)*, l'argent reste généralement sans cote officielle parce que les boutiques ne s'ouvrent pas encore, les affaires ne se traitent pas encore (chômage du Nouvel An chinois) et ne déterminent pas de prix du marché. — A la côte, l'argent remontait également pendant la seconde moitié de 1906 et toute l'année 1907. Ensuite il commençait à baisser pour toute l'année 1908 et finissait par osciller, très bas, en 1909.

1908. — En février: 1800 à Kalgan, 1460 à Teu-cheu-keou; première observation, montrant combien on donne moins de sapèques loin de Kalgan (c'est qu'elles y sont meilleures). — Puis, toujours à Kalgan: mars 1900, avril 1680, novembre 1810. La montée, suivie du grand fléchissement, du tael au printemps de 1808, était due, paraît-il, à une cause tout à fait particulière. On avait prévu l'achat de 50.000 onces d'argent (ou taels) par la Compagnie du chemin de fer Péking-Kalgan, et les banquiers s'étaient entendus pour exiger le prix fort. Alors l'administration renonça à l'achat et se servit de la monnaie en cuivre: les spéculateurs étaient déçus.

En décembre, nous commencions à faire la connaissance avec les marchés extérieurs et à faire une série d'observations prises sous différentes conditions: influence du *la-iue* (dernier mois), de l'offre et de la demande, etc. Ainsi que pour toutes marchandises, le vendeur d'argent demande plus, l'acheteur offre moins. Par exemple, à Tou-cheu-keou, le 9 décembre on demande

5400 ou 5500 ligatelles (1800 à 1830 sapèques de Kalgan). Le 15, je vends à Ho-t'ou-wa de l'argent à 5450; par contre il reste offert à 1700 de Kalgan, c'est-à-dire si on offre à vendre il ne va que jusque 5000 (cinq ligatelles). Le 28, je vends encore de l'argent à 5200 (1730 de Kalgan). Nous pouvons prendre comme moyenne du mois le bon prix de 1800.

1909. — Le 19 mars, après le chômage du nouvel an, le prix se fixe à Kalgan: 1810—1820. Le 1 avril, il est à Tou-cheu-keou de 4300 (1430) en billets ou de 4500 (1500) en estimation générale. En tous les cas, la valeur de l'argent est plus basse en cette ville qu'à Kalgan, parce qu'on y donne de meilleures sapèques; elle est encore moindre à Tch'eu-tch'eng. Les prix de différents marchés se trouvent rapprochés durant les mois subséquents et renseignés au tableau qui va suivre. On y verra très clairement comment la valeur baisse à mesure qu'on s'éloigne de Kalgan et de ses «mauvaises» sapèques.

En juin, nous pouvons noter encore les variations de prix à Tou-cheu-keou: en billets de l'endroit on donne 4800 à 4900 (1600 à 1630 Kalgan), pendant qu'on exige 5000 à 5100 (1700 environ) en billon, toujours plus mêlé. — Le prix du 15 juillet est celui que je comptai pour mon argent en payant du bois à ma résidence de Ho-t'ou-wa: il y est presque toujours intermédiaire entre Tou-cheu-keou et Tch'eu-tch'eng.

A la fin de l'année, les prix s'élèvent à nouveau. Bien plus dans les années suivantes, la tendance à la hausse reste générale. Deux chiffres de 1910 l'annoncent déjà. (Voir tableau p. 277.)

De toutes les données qui précèdent, nous pouvons conclure qu'on ne sera jamais loin de la vérité en admettant la valeur de la sapèque comme étant de 5 sapèques par centime: chiffre rond pour faciliter les estimations dans les temps et les pays qui nous occupent. En effet, on dépasse même souvent ce chiffre. Voici quelques exemples: en décembre 1907 le tael était de 3·63 francs et de 2100 sapèques, or $2100 : 3{\cdot}63 = 5{\cdot}6$; de même au mois de mars le tael était de 3·25 et 1900, d'où la valeur d'un centime 1900: $3{\cdot}25 = 5{\cdot}8$. Et pour toute l'année 1909, en prenant le tael à 3 francs et à 1800 sapèques seulement, on a toujours au moins 6 sapèques par centime. Enfin on dépasserait même souvent ce chiffre si on considerait le tael des Banques, celui qu'on achète ordinairement à la côte et qui est moins cher en argent européen. De tout cela on voit avec quelle menue monnaie les Chinois font leurs transactions et il n'est pas étonnant alors que les marchandises soient généralement estimées à si bas prix.

Il va de soi que, selon les temps et les lieux considérés, il y aura souvent des variations et ce qui est vrai dans le pays que nous étudions et au temps dont nous parlons, ne l'est pas toujours en d'autres contrées de la Chine ni en d'autres temps. Certainement, depuis lors, les prix des marchandises ont augmenté, tout comme la valeur de la monnaie sera devenue plus stable et son estimation plus simple. Nous avons déjà vu apparaître les sous et les dollars. Mais nous n'avons voulu donner qu'un point de répère, une idée des temps et de la vie économique en pays neuf, précisément à une ère qui allait disparaître, au moment de l'apparition des premiers progrès européens. Ce

progrès allait être introduit ici par le chemin de fer de Péking à Kalgan qui approchait alors. Voici précisément les dates d'ouverture de ses tronçons successifs; son achèvement sera à considérer dans toutes les études à suivre:

Première partie de la ligne, Liou-ts'ouenn à Nan-k'eou: 30 septembre 1906. — Deuxième partie, Nan-k'eou à Hoai-lai: 6 février 1909. — Ouverture complète de toute la ligne: 24 septembre 1909.

Le rapport Argent-Billon, auteur de la ville de Kalgan.
Voici la valeur, en sapèques, d'un tael, unité de l'argent dans toute la Chine:

Année	Date	Kalgan	Tou-cheu-keou	Ho-t'ou-wa	Tch'eu-tch'eng	Lamamiao
1906	Juillet	1400	—	—	—	—
	Novembre	1348	—	—	—	—
1907	Juillet	1560	—	—	—	—
	Septembre	1575	—	—	—	—
	Novembre	1774	—	—	—	—
	Décembre	2100	—	—	—	—
1908	Février	1800	—	—	—	—
	Mars	1900	—	—	—	—
	Avril	1680	—	—	—	—
	Novembre	1810	—	—	—	—
	Décembre 9	—	1800—1830	—	—	—
	Décembre 15	—	—	1700—1810	—	—
	Décembre 28	—	—	1730	—	—
1909	Mars 19	1810—1820	—	—	—	—
	Avril 1	—	—	—	1430—1500	—
	Avril 20	—	1836	—	1400	—
	Mai 1	—	1825—1835	—	—	—
	Mai 9	—	—	1500	—	—
	Mai 20	—	—	—	—	1650—1660
	Mai 21	1839	—	—	—	—
	Mai 22	—	1550	—	—	—
	Juin 4	—	1560	—	1440	—
	Juin 13	—	1600—1700	—	—	—
	Juin 19	—	1600	—	1460	—
	Juillet 15	—	—	1660	—	—
	Août 18	1890	—	—	—	—
	Août 20	—	—	1600	—	—
	Septembre 1	—	1600	—	1460	—
	Septembre 16	1898	—	—	—	—
1910	Mai 10	1945	—	—	—	—
	Juin	2100	—	—	—	—

Vers cette date se clôturait notre étude en même temps qu'un long passé. Kalgan et la Mongolie se rapprochaient du reste du monde. Déjà j'y pouvais noter — autre fait de pénétration — une boutique à «bon marché», opérant au comptant et à prix fixes, et qui peut faire la concurrence au vieux système chinois. C'était une révolution.

A ce propos, on pourrait se demander dès maintenant jusqu'où l'influence d'un chemin de fer peut se faire sentir en ces parages. Cette influence certainement décroit avec la distance. Le chemin de fer de Kalgan aura bientôt

revolutionné les prix et la vie économique jusqu'à une distance d'une journée de cheval ou de char: jusqu'à Si-wan-ze dans les vallées et jusqu'à Ho-ma-hou dans la plaine; ces endroits sont en relations constantes avec la ville. Plus loin, l'influence décroit rapidement, mais continuera à s'exercer: ce seront là choses à étudier dans l'avenir. En examinant de près les prix dans la plaine de Ho-t'ou-wa, à autre journée de la ville, nous avions encore perçu une certaine répercussion, très faible, par exemple pour les salaires, les prix des grains, etc. Mais c'était alors une limite; on y dépend déjà beaucoup plus du marché de Tou-cheu-keou, à une journée au Sud, ou de Lamamiao, à deux journées au Nord. En 1909 on disait encore: «Nan-hao-ts'ien, à deux journées à l'Ouest et dans une autre province, ne va pas profiter de cette nouveauté». C'est une chrétienté vivant plutôt en relations serrées avec Eul-tao-ho, à deux heures seulement au Sud. D'un autre côté, entre Nan-hao-ts'ien et Kalgan les chemins sont fort mauvais, et quoique la grande ville fut déjà en train de se relever, le petit village restait en une mauvaise situation économique: les grains n'y valaient rien (10 sapèques pour une livre de farine), les champs restaient en friche ou étaient mal cultivés par de pauvres diables, de plus ils s'ensablaient d'année en année; les gens aisés s'expatriaient vers des terres nouvelles, plus au Nord, laissant le vieux sol sans valeur. Et voilà donc la situation qu'on croyait désespérée: le temps devait bientôt apprendre que le progrès connait remède à tout. Car peu après, tous ces pays sentirent l'influence du chemin de fer. Seulement les résultats restent encore à observer. — Mais en voilà assez des vues générales.

Pour terminer, ajoutons encore quelques notions sur les causes des variations si nombreuses des cours monétaires. A quoi faut-il attribuer toutes ces différences régionales et presque journalières?

Il est hors de conteste que si les communications étaient plus faciles et plus rapides, le moindre écart serait vite redressé; comme cela arrivera un jour, prochain peut-être, comme ce doit être déjà arrivé en maints endroits au moment où nous ecrivons ces lignes. Alors on pourra aller échanger son argent comme on pourra aller vendre ou acheter des marchandises, des grains, des étoffes, du bois, etc., c'est-à-dire à prix fixe. Mais jusqu'ici, ce fut une caractéristique dominante du pays que les paysans vivent confinés en des territoires quasi isolés, et que les produits de leur sol ou de leur activité ne sauraient «marcher» un kilomètre sans être grevés de gros frais de transport. Ainsi chaque contrée doit faire ses prix à part, et ce qu'on achète à Kalgan pour un tael, pour une ligature, n'est pas ce qu'on trouve à Tou-cheu-keou. Les valeurs varient donc par région, et l'argent a suivi ces différences.

De plus, les marchandises restent accumulées, à bas prix, dans l'endroit de production, et il faut donc de la menue monnaie très divisée. D'autres qu'on doit faire venir de loin, se paient cher et s'estiment donc généralement en argent, en monnaie forte. La valeur comparative de l'argent et des sapèques subit ainsi des variations locales selon l'encombrement du marché. Ces variations se suivent sans cesse: il suffit de l'arrivée des grains en ville, ou de l'occasion d'amener du bois du Nord ou des produits méridionaux pour faire monter ou descendre le rapport, qu'on doit vraiment déterminer à chaque

jour: les séries de ces influences se rencontrent et se combinent à chaque écart de valeur.

Signalons encore quelques causes des fluctuations du rapport tael-sapèque, que nous rencontrerons souvent.

1° Tantôt c'est l'argent qui est demandé: ainsi à l'approche du nouvel an quand il faut payer les impôts, ce qui se fait toujours en argent; alors ce métal monte ordinairement en prix.

2° Tantôt ce sont les sapèques qui sont préférées, comme c'est le cas à l'approche de la saison des moissons, ou d'autres occupations fort nombreuses (binage des terres, travaux publics, etc.), et alors tout le monde veut échanger son argent contre du cuivre.

3° Les billets généralement sont moins recherchés que l'argent, et le prix de l'argent, estimé en billets, est alors un peu inférieur à celui exprimé en sapèques. Parfois c'est l'inverse, notamment quand le billon est fort déprécié.

4° La mauvaise qualité des sapèques fait aussi demander plus pour une once d'argent. Ainsi à Kalgan, il faut donner plus, parce que les gros sous y ont cours: c'est une nouveauté encore peu goûtée dans les provinces intérieures, et ce discrédit peut ainsi s'exprimer en chiffres! Loin de Kalgan, on doit donner moins de sapèques pour un tael parce qu'on y a encore les bonnes vieilles petites rondelles trouées.

5° Argent et toutes marchandises augmentent en valeur quand il y a grand afflux de monde: armées qui passent, fêtes, foires, etc.

6° Enfin d'une façon générale, le vendeur «voit venir son homme» et hausse le prix; inversément, l'acheteur veut le diminuer, et ce sont des marchandages interminables, comme à une foire. L'esprit mercantile et rusé y trouve toujours beau jeu . . .

En un mot, la Chine reste toujours le pays des «chinoiseries», et l'étranger a toutes les peines du monde à ne pas s'égarer dans ce dédale. Avec les notions qui précèdent, on pourrait au moins se risquer en Mongolie, au Nord de Péking. Et encore on apprendrait beaucoup, — à ses dépens . . .

II° Le Prix des Transports.

Il s'agit tout d'abord d'arriver en Mongolie: comment y viennent les immigrés? comment voyagent les Chinois? La question des transports et des frais de voyage est toujors si importante qu'il ne sera pas inutile de fournir à ce sujet quelques détails et quelques chiffres. C'est, en effet, d'après ces données que doit se régler toute la vie chinoise en ces pays nouveaux; c'est la malheureuse difficulté des communications qui rend partout l'existence pénible, le progrès difficile, et provoque les famines, les révoltes et toutes les misères irrémédiables.

Nous avons autrefois décrit dans une revue coloniale[1], les différents modes de voyager, usités en Mongolie; c'étaient des descriptions générales que nous devons compléter ici au point de vue économique.

---

[1] In «Expansion belge», août 1913.

Et d'abord, pour servir de termes de comparaison, résumons en un tableau d'ensemble les services rendus par les différents moyens de transport.

A. En Mongolie (estimations souvent exprimées de façon locale; nous sommes en pays agricole):

Un grand char transporte 8 *tans*[1], plus ou moins (environ 2000 *kg*).
Un petit char transporte 1 à 1½ *tans* (250 à 300 *kg*).
Un chameau porte 1 *tan* au maximum (240 *kg*), ailleurs on dit 180 *kg*.
Un âne porte 100 livres (60 *kg*) et fait 80 à 90 *lis*[2] par jour.
Un mulet porte 120 *kg*.

Des bateaux nous ne savons pas dire grand'chose; ils varient beaucoup à travers la Chine et n'existaient pas en notre Mongolie. Disons seulement que plus à l'Ouest, sur le Fleuve Jaune, entre Cheu-tsoei-ze et Pao-t'ou, un chaland se louait à 50 taels et transportait 30 *tans* de grains (environ 9000 livres chinoises). Il faisait ce trajet de 400 *km* en 6 ou 7 jours au fil de l'eau, en 3 ou 4 semaines au retour, péniblement halé. Ces bateaux y sont très nombreux.

B. En d'autres régions:

Un âne porte 75 à 100 *kg*.
Un mulet porte 150 *kg*.
Un chameau porte 200 à 250 *kg*; il fait 30 *km* par jour.
Un wagon de marchandises; 10, 20 ou 30 tonnes, autant que 150 chameaux.
Un chaland de nos canaux: 70 tonnes.
Un grand voilier: 3000 à 5000 tonnes.
Un vapeur ordinaire: 5000 à 6000 tonnes.
Un transatlantique: 20.000 tonnes.

Supposons un habitant du *k'eou-li* (Chine, litt.: dans la muraille) qui veut émigrer au *k'eou-wai* (Mongolie, litt. en dehors de la muraille). Il mobilise d'abord tout ce qu'il peut, esquive généralement beaucoup de dettes, et se met en marche, silencieusement, sans en faire un évènement. Les plus pauvres, surtout s'ils sont célibataires, s'en vont ainsi n'ayant que quelques ligatures de viatique *(p'an-tch'an)*, avec leur literie sur le dos. Parfois on verra encore ainsi arriver toute une famille de pauvres diables, souvent même en mendiant sur la route. Arrivés à la chrétienté, ils n'auront pas même une marmite *(kouo)*, le premier objet indispensable pour vivre. D'autres plus riches emportent plus d'objets. Il se présente ainsi dès l'abord une série de questions.

Comment voyager?
Quels sont les objets nécessaires pour voyager?
Comment transporte-t-on en Chine les divers objets?

A. Comment voyagent les Chinois?

Les plus pauvres n'hésitent pas à entreprendre des trajets pédestres de milliers de kilomètres. Dans nos résidences de Mongolie, nous voyons arriver de temps en temps des chrétiens du Sud de la province du Tcheu-li; le plus grand nombre vient des environs de Pao-ting-fou, Ho-kien-fou ou Hien-hien,

[1] Un *tan* s'estime généralement à 400 livres; une livre chinoise est environ de 604·5 *gr*.
[2] Une *li* ou stade chinois équivaut, d'après l'annuaire de Zi ka wei, à 644·4 *m*.

où le manque de terres les oblige à partir. De la province du Chan-toung il arrive chaque année des ouvriers, tant chrétiens que payens. Ordinairement ils se sont arrangés de façon à avoir au moins un léger viatique.

Mais les gens sans le sou, qui sans être mendiant, vont chercher fortune ailleurs, voyagent tout aussi facilement. C'est qu'il est d'habitude dans plusieurs grandes fermes de les héberger pour une nuit dans le *houo-fang* (les dépendances); ils y trouvent à manger et à dormir. Les riches Chinois exercent cette hospitalité surtout dans la crainte de devoir désobliger quelqu'un qui pourrait se venger en incendiant leurs fermes ou leurs moissons. C'est pour la même raison qu'au temps des moissons les mendiants deviennent vraiment arrogants et souvent exigent qu'ils soient bien traités. On n'ose pas refuser tant qu'il y a une gerbe sur l'aire.

Si on possède un peu de viatique, le voyage ne coûte pas encore cher. On passe une nuit dans une auberge en donnant 20 à 30 sapèques (4 à 6 centimes) de *soei-ts'ien*, monnaie pour l'eau que l'hôtelier est tenu de livrer. On peut faire un repas d'avoine ou de sarrazin pour 25 sapèques (5 centimes). Avec cela ces gens savent se lester pour un jour; le lendemain ils peuvent emporter le restant de leur repas, s'il en reste et se mettre en route pour aller retrouver une autre auberge pour le soir. Bref, pour dix centimes on vivra un jour.

Il est d'autres voyageurs qui emportent de la farine; car dans les auberges il faut souvent payer le double ou le triple de sa valeur marchande. Ainsi un exemple: la farine d'avoine qui coûtait (printemps 1909) 15 à 16 sapèques la livre (soit 3 à 4 centimes les 600 *gr* ou 5 centimes le kilo) dans la plaine de Ho-t'ou-wa, coûtait dans les auberges ordinaires 25 à 27 sapèques et dans les auberges mandarinales 50. Farine de froment: 50 sapèques ici; par contre 62 à 65 à l'auberge et 120 à 125 aux auberges mandarinales.

Un autre moyen de voyager, tout en employant utilement son temps, est beaucoup en vogue parmi les chrétiens qui viennent du Sud du Tcheu-li. Pour peu qu'ils aient un petit capital, ils achètent là-bas quelques pièces de grosse toile écrue, blanche ou bleue. Ce sont là des centres de tissage, de même que plus au Sud. Une pièce de quatre *tchang*[1] de long, sur 1·1 tch'eu (pied) de large, n'y coûte que 400 sapèques (1 franc). Ils partent chargés de plusieurs pièces. En route ils peuvent au besoin déjà en vendre une. Mais celles qu'ils auront apportées jusqu'à Kalgan y valent 1200 et plus; et à mesure qu'ils arrivent plus au Nord elles seront encore plus chères. Ainsi à Tou-cheu-keou on compte 4 petites ligatures (1320 sapèques).

Il y a aussi, pour voyager beaucoup, les petits colporteurs *(houo-lang-ze)*, portant sur le dos une perche en bambou *(pien-tan)* où sont appendus aux deux extrémités des bacs ou des paniers contenant de la toile et divers menus objets, fils, aiguilles, boutons, pendants d'oreille, pipes, savons, etc. Ils les vendent de porte en porte ou les échangent contre des vivres. Avec un capital de 3 ou 4 ligatures on peut s'équiper. Naturellement si l'on dispose

[1] Un «tchang» comprend 10 pieds *(tch'eu)*, le pied est fixé par traité, pour le commerce international, à 0·356 *m*.

de plus de 10 ligatures, on peut prendre plus et mieux. Et en avant pour le voyage d'un mois!

A certaines époques, quand les travaux chôment au «K'eou-li», on peut voir sur toutes les routes ces petits marchands ambulants et les entendre dans tous les villages; ils agitent un petit tambour sur lequel frappent deux batonnets; ils crient leurs marchandises et attirent autour de leur modeste étalage toutes les commères. Celles-ci se livrent à d'interminables marchandages pour le prix d'un ruban ou d'une épingle; elles aiment à payer en nature au moyen d'un poulet ou de quelques œufs; car la basse cour est entre les mains de la ménagère et est son seul pécule personnel. Quelquefois aussi le marchand vend des *ma-t'ang*, espèce de caramels, qui attirent alors, comme des mouches autour du sucre, tous les marmots qui ont une ou deux sapèques à dépenser.

Les gens aisés sortent le plus souvent à cheval, surtout en Mongolie. Dans les pays très accidentés, le petit âne rend beaucoup de services. Le mulet, grande bête svelte, plus élancée que le cheval, est surtout bien considéré. C'est qu'on préfère l'amble au trot. Les chevaux ambleurs sont les plus recherchés, et le mulet a un amble très commode, très stable, inné: c'est ce qui fait surtout sa valeur.

Parmi la classe aisée, on peut compter, outre les grands fermiers, quelques employés et les marchands. Ces derniers voyagent déjà le plus souvent accompagnés d'un serviteur (nous disons plus souvent un «pédissèque») pour les assister et pour soigner les chevaux. C'est aussi le train que mènent les missionnaires. Naturellement un monsieur comme il faut, voyageant dans ces conditions, devra payer un peu plus que les simples piétons. D'abord, on lui comptera toujours le plein prix, le plus haut. Et s'il arrivait qu'on put le croire étranger au pays ou ignorant des coutumes et des prix, on essaiera même de saler la note au plus fort: j'ai vu des Européens payer dix fois le prix.

Les prix varient encore, c'est une coutume reçue et dont nous avons déjà touché un mot, selon qu'on descend dans une auberge ordinaire, d'un petit village, ou dans une auberge mandarinale *(koan-tien)*. On n'est cependant guère mieux logé dans celles qui portent ce titre pompeux. Mais ce sont les hôtelleries officielles, espacées d'étape en étape, de 40 en 40 lis (environ 20 *km*) le long des grandes routes mandarinales. Lorsque le «grand homme» voyage il trouve là une chambre séparée, particulière; mais on ne se gène pas en temps ordinaire pour la laisser aussi à la disposition d'autres clients, un peu hors du commun. Ces auberges sont un peu plus grandes que les autres, mais tout aussi sales. Habituellement elles n'admettent pas les charretiers communs, les caravaniers, surtout s'ils sont mongols. Pour toute ce monde il y a le plus souvent une auberge plus pauvre dans le même hameau; car ces lieux d'étape deviennent souvent des centres d'attraction où s'établissent quelques Chinois, en Mongolie quelques Mongols. Dans les régions peu fréquentées, il y a aussi parfois dans leur voisinage une petite caserne *(ing-p'an)* avec une douzaine d'hommes chargés de surveiller la route, mais qui plus souvent ne font que fumer de l'opium ou passer leur temps dans l'auberge à l'affut des nouvelles; c'est aussi le meilleur moyen de remplir leur office accessoire de détectives et d'agents de renseignements.

Après le repas, apporté ou chèrement payé de quelques centimes, le monsieur de ce grand monde est tenu de donner plus de *soei-ts'ien* (prix de séjour). Pour la halte de midi (*ta tien*, faire auberge), on peut s'en tirer en donnant quelques sapèques, une vingtaine; le missionnaire, désireux de laisser bonne impression, donne jusque 50. Après avoir logé une nuit sur un *k'ang* (lit estrade; emportez votre literie!), on peut octroyer 40 sapèques; le missionnaire ira jusque 100, s'il a reçu quelque service signalé. Il y a aussi à considérer le prix du foin pour les montures. Le foin coûte ordinairement 1 ou 2 sapèques la livre; en temps de rareté et aux pays plus peuplés, comme dans les vallées, près des villes et aux villages, il passe à 3 sapèques et plus. A l'auberge, on demandera 7 ou 8 sapèques; aux *koan-tien* et même aux endroits peu peuplés où l'on coupe peu de foin, on ose aller jusqu'à 10 et 12 sapèques et plus. Pour un cheval on peut compter 30 livres par jour, ce qui fera 200 à 300 sapèques par bête. Après cela si l'on veut autre chose, du manger pour soi, du picotin *(leao)* pour les bêtes, bien souvent on ne trouvera rien. Parfois un peu de mauvais ragoût *(hien-ts-ai)*, navets ou carottes salées ou du mauvais genièvre *(chao-kiou)*; il vaut mieux acheter tout dans les boutiques du voisinage, s'il y en a: le prix du reste est le même. Parfois il y a à trouver des œufs: on paiera le double du prix ordinaire: 5 à 6 sapèques en été, en hiver pas à trouver. Généralement on ne donne pas du *leao* à ses chevaux; dans les pays agricoles, on en trouverait cependant, au prix fort; dans la steppe, on n'en obtiendrait pas.

Pour le voyage nous ne parlerons pas ici du prix des chevaux à acquérir: ils font partie de l'installation en Mongolie. Louer un cheval serait extrêmement difficile: le prix serait à convenir, mais qui oserait confier sa bête à un inconnu? Au mandarin comme au missionnaire dans l'embarras, tout le monde en prêterait un de confiance. Les autres Européens préfèrent en acheter. Mais disons à cette occasion quelques mots de la question du harnachement. Il y a différentes espèces de selles. Dans la selle mongole, avance et troussequin sont très élevés, à la manière arabe; dans la selle chinoise, le troussequin est plus ou moins bas; avec le siége ces pièces forment toujours une et même charpente en bois, recouverte d'un coussin. Le tout est orné de plaques et de bandes en cuivre, de métal blanc, voire même d'argent. Une couverture descend aussi bas que les étriers: en été elle est en cuir, en hiver il vaut mieux en avoir une en étoffe, ou en tapisserie chinoise, car le cuir se gerce. Les Mongols surtout affectionnent les selles luxueuses. Si on peut en acheter à partir de 2 ligatures, une bone selle coûte déjà 10 à 15 ligatures et les Mongols en ont de cent et plus. Généralement c'est la couverture qui coûte cher: il y a de la camelotte (papier, imitation de cuir), mais une bonne pièce coûte 5 ou 6 taels et il y en a de meilleures. Les meilleures selles viennent de Lamamiao; la tapisserie, de Koei-hoa-tch'eng et de plus loin encore à l'Ouest (Ning-hia et Turkestan). Le mors des brides chinoises est à canon articulé au milieu; il n'y a pas de gourmettes.

Les Chinois ont une singulière manière de traiter leurs chevaux en cours de route, et c'est certainement l'expérience qui leur a appris que c'est la meilleure. Ce qu'ils craignent surtout c'est que le cheval fatigué n'aie le *houo*

(le feu), c'est-à-dire la fièvre, souvent suivie de fourbissures. Aussi ils le traitent sévèrement, impitoyablement, d'après des règles fixes, surtout si l'on doit voyager plusieurs jours de suite. On peut le nourrir abondamment les jours qui précèdent, mais on note que l'embonpoint (le *piao*, tant prisé, chez les bêtes comme chez les gens!) procuré par le foin s'affaissera plus vite que celui provoqué par le *leao* (avoine, sarrazin ou pois). Le matin qu'on se mettra en route, on ne le nourrira plus, mais on l'abreuvera une heure avant le départ; il est bon aussi de le seller un peu d'avance, pour que la selle prenne la température du corps. On commence la journée en allant au pas pendant une heure ou l'espace de dix lis. Et de tout le voyage de ce jour on ne nourrira plus la pauvre bête, et c'est seulement dans les temps des fortes chaleurs qu'on l'abreuvera un peu à mi-chemin, toujours en ayant bien soin que toute transpiration ait disparue; il faut toujours ménager les transitions: pour cela avant et après l'arrêt on ira un peu au pas; les plus prudents même, avant d'arriver, marchent quelques minutes à pied. Pour le reste du temps, et surtout dans la seconde moitié de l'étape, on peut trotter allègrement. A l'arrivée du soir, descendu à l'auberge, l'essentiel c'est de promener très, très lentement (*liou-i-liou*, mener un coup) le cheval, pendant près d'une heure: c'est le grand point pour éviter le *houo* (le feu), et si on craignait encore, un bon moyen c'est de le promener de nouveau à minuit. Pendant tout ce temps le cheval est encore toujours à jeûn et on ne l'abreuvera, puis le nourrira que dans le seconde moitié de la nuit. A la rigueur, quatre ou cinq heures de jeûne suffiraient après un petit trajet. Le matin on abreuvera encore, et le même régime d'estomac vide reprend pour toute la journée. Et ainsi en est-il pour plusieurs jours consécutifs, s'il le faut. Les chevaux mongols sont très endurants; on peut faire ainsi journellement 100 lis et plus (plus de 60 *km*); les Mongols vont jusqu'à 150 et 200 lis. Pour un petit trajet ils menagent moins leurs montures: ils enfourchent un cheval toujours attaché à un piquet devant la tente et au galop rejoignent une autre tente où ils attachent la bête; parfois, à peine arrivés, ils l'abreuvent ou même la mènent à travers un étang. Mais comme ils ont généralement plusieurs chevaux, ils peuvent laisser à un animal fatigué plusieurs jours de repos.

Quant aux voyages en chameau, les paysans chinois ne les connaissent pas; mais ces bêtes sont employées par les Mongols pour les transports à travers le désert. Alors aussi les caravaniers, tant chinois que mongols, s'en servent parfois comme de monture: plus souvent cependant le surveillant chinois qui accompagne sera à cheval. Toutes ces bêtes appartiennent à des marchands chinois ou à des mongols, entrepreneurs de transports. Dans la steppe, on voit parfois aussi un nomade se rendant ainsi en ville. Ces animaux très sobres demandent peu de soins et de ménagements en route, et il suffit de quelques livres de foin par jour pendant un long trajet. Très rarement on verra un chameau attaché devant une charrette mongole. Mais le plus curieux équipage était celui que je vis employé par le grand lama Bouddha vivant de Lamamiao: une calèche européenne, de provenance russe, attelée de quatre chameaux, lancée au grand trot à travers la plaine, escortée de nombreux cavaliers mongols. — Sur chameau on peut facilement faire 2 à

300 lis par jour; mais c'est une monture peu distinguée et qui fatigue par ses cahotements.

On peut aussi voyager en char. Le paysan emploie son char ordinaire, à un cheval ou même à une vache (*tan-ma-tch'eu, tan-niou-tch'eu*). Véhicule assez rudimentaire; les roues tournent sur l'essieu ou avec l'essieu, roues en jantes grossières de six pièces de bois, courbes vers la périphérie; les meilleures ont un moyeu et des rayons, d'autres n'ont qu'un orifice dans une pièce principale diamétrale, avec deux autres, perpendiculaires sur la première, en forme de dièze. Brancards de deux poutres, reliées par cinq ou six traverses. Superstructure absente ou bien de chaque côté une latte sur quatre tiges; parfois le tout surmonté d'une natte faisant bâche. On peut acheter ces charrettes pour 2 ou 3 grandes ligatures; elles reviennent le meilleur marché aux endroits où le bois est un peu abondant. Ce mode de locomotion est surtout usité pour les femmes et enfants. — Nous aurons l'occasion de reparler des chars comme moyens de transport.

Il est très distingué de voyager en ce qu'on décore pompeusement du titre de voiture (*k'iao-tch'eu-ze*). La forme ressemble au char précédent, mais est plus soignée: roues à rayons et à jante bien régulière et non plus grossièrement hexagonale, cerclées de bandes en fer; caisson formé de planches et de lattis et recouvert d'une bâche où l'on a deux ou trois fenêtres. Ces charrettes coûtent de 50 à 100 et même 200 taels. Elles s'attèlent ordinairement de deux chevaux, en flèche, et sont conduites par un charretier, qui le plus souvent peut s'asseoir aussi sur le devant de la voiture. Jusque-là les frais de déplacement ne seraient pas encore plus élevés qu'en allant à cheval avec son pédissèque. On a même l'avantage de pouvoir emporter des vivres et une foule d'ustensiles. Mais le décorum veut qu'on soit en même temps accompagné d'un piqueur à cheval; c'est ordinairement le serviteur du voyageur. Et parfois cela est bien nécessaire, soit pour explorer la route en avant, soit pour prêter un coup de main quand la patraque se détraque. Les mandarins voyagent le plus souvent en *k'iao-tch'eu-ze* quand il s'agit de grandes distances à parcourir sur de bons chemins; et tous les riches fermiers ou grands commerçants en ont un pour les jours solennels.

Mais l'extrême élégance, recherchée par les mandarins pour leurs visites en ville et par les grands richards dans leurs voyages d'apparat, c'est le palanquin (*k'iao-ze*). Cela ressemble à un caisson de voiture, porté sur deux brancards, que supportent deux mules, une d'avant, une d'arrière. On est loin d'y être à son aise, même s'il y a un bac où l'on peut descendre les pieds; jamais d'autre banquette que le fond de la caisse, où l'on empile en même temps ses literies et tous les objets nécessaires en cours de route et de séjour. — En Mongolie, ce mode de voyager est presqu'inusité; dans les steppes, on pourra passer des années sans voir ce luxe; tout au plus dans les villes on verra par extraordinaire ce meuble qui fera attrouper tous les badauds, car un grand seigneur se montrera à leur curiosité.

Une voiture pareille ne coûtera guère plus qu'un *k'iao-tch'eu-ze*. Celles qui se louent pour de longs trajets, ne coûteront pas même 50 taels. Mais des particuliers en possèdent de plus luxueuses pour leur usage des grands

jours. On peut en louer dans toutes les villes: bien souvent on les employait entre Péking et Kalgan, avant l'existence du chemin de fer. Il fallait payer 2 taels pour les cinq jours que durait le trajet. Un conducteur monté sur une petite mule dirigeait l'attelage. De Péking à Tou-cheu-keou (6—7 jours) le tarif est de 3 taels.

En résumé, en voyage la question se réduit le plus souvent à calculer combien d'hommes et de bêtes à nourrir et à voir comment on veut être nourri. Voulez-vous voyager en grand seigneur ou voulez-vous le faire économiquement, la différence ne saurait être bien grande. Tous les Chinois le feront le plus économiquement possible et préfèreront voyager à 100 sapèques par jour. Cependant si un richard ou un missionnaire doit faire un peu plus, il ne lui faudra guère que le double.

Maintenant les Chinois aiment-ils à voyager? La belle question! Ils n'aiment jamais que ce qui leur rapporte. Pour leur plaisir, pour voir du pays, pour voyager en touriste, en curieux, ils n'ont jaimais le goût ni le temps. Mais y a-t-il quelqu'affaire à traiter, quelques ligatures à gagner, ils feront autant de journées de voyage qu'il y a de ligatures à gagner; bien plus, tout calculé, donnez leur 100 sapèques en plus, si à la maison ils n'en trouvent que 50, ils n'hésiteront pas et enfourcheront un cheval, une mule, voire même une vache. C'est ainsi que dans le temps qu'ils sont bien occupés aux champs, ils n'aimeront pas à se déplacer; en hiver et aux journées libres ils ne demanderont pas mieux que de faire rentrer quelques sapèques et on les voit souvent en route. Il est encore de coutume que les femmes et surtout les jeunes mariées peuvent sortir au premier et au dernier mois pour rendre visite à leurs parents: on voit alors souvent, aux jours que le calendrier indique comme favorables, les charrettes du paysan payen qui transportent ces dames, fardées, emmitouflées de fourrures et de ouates; ou bien c'est une femme, portant un enfant et juchée sur un cheval ou une vache que conduit le mari ou le fils aîné. Mais en principe, si le petit paysan sort 50 jours par an, ce sera beaucoup, et toujours pour gagner quelque chose; si le grand fermier sort plus, c'est qu'il a de plus grandes affaires à traiter; si des fils de richard sortent à toute occasion, pour des visites inutiles et souvent nuisibles, c'est très mal vu.

Disons enfin un mot des voyageurs européens, civils ou militaires, qui viennent faire une tournée en Mongolie. Ils ne sont pas nombreux. J'ai été installée trois ans à Cheu-dzou-ze, dans la steppe à deux jours au Nord de Kalgan, sans reçevoir une visite. A Ho-t'ou-wa, qui est quelque peu sur la route de Lamamiao, on en voyait presque chaque année une ou deux caravanes, surtout des Anglais, des Américains, rarement des Belges, des Français. Tous voyagent à grand train et ne sauraient presque pas faire autrement, s'ils ne veulent pas se priver du comfort européen. Ordinairement ils sont trois ou quatre. Les uns arrivent en *k'iao-tch'eu-ze*, ce qui est le mieux vu par les Chinois, les autres sont à cheval, ce qui est plus distingué aux yeux des Européens; j'en ai vu arriver montés sur de petites mules, parce qu'on leur avait dit que toute la Mongolie n'est qu'un pays de montagnes et de vallées. Mais invariablement ils ont toute une suite de personnel: interprètes, cuisiniers, serviteurs, palefreniers, en tout 2, 3 ou 4 personnes par Européen;

des chars ou des mules suivent transportant toute sorte d'objets, nécessaires, utiles ou superflus, literies, tentes, conserves, armes, et surtout la précieuse caisse aux blocs d'argent. Car ils en dépensent: on peut compter qu'il leur faut 5—10 taels par jour et par Européen. Ils sont rançonnés dans tous les prix, dans tous les endroits où ils passent, et par toutes les gens qui les approchent; on leur vend tout au décuple de sa valeur, et ils sont en outre exploités par leurs propres sujets qui prélèvent la dîme sur tout ce qui leur passe par la main. Mais il y a des différences: j'ai vu des Européens qui connaissaient un peu de chinois et «les Chinois» et qui avaient l'œil à tout; d'autres font des accords préalables assez avantageux, soit qu'on dise aux sujets «autant de taels par jour et tirez-vous-en», soit qu'on loue leurs services pour la durée du trajet. Et malgré tout, j'ai bien souvent oui dire aux touristes que le frais de la journée ne montent jamais si haut que les frais de séjour dans la ville de Péking, avec ses loyers, ses frais de représentation et la cherté de ses vivres.

Nous ne devons dire qu'un mot du séjour dans les villes de l'intérieur: il coûte un peu plus cher que dans les campagnes, surtout si l'on veut avoir une auberge convenable. Si l'on descend à l'auberge mandarinale, les frais de logement (chambre particulière) et de consommation sont à tarif fixe, plus élevé que partout ailleurs. Et encore il ne s'agit ici que des villes d'importance secondaire, les seules qui soient en Mongolie.

Et le chemins? En ces pays-là, ils ne méritent que peu de considération. D'abord, le gouvernement, tant central que local, ne s'en inquiète pas: tout au plus, depuis quelque temps voit-on près des villes ou près d'une caserne soi-disant chargée de l'inspection de la route, quelque officier subalterne, quelque soldat surveillant une dizaine d'ouvriers qui par extraordinaire réparent un point de la route menacé de disparaître par les pluies ou les éboulis: ils espèreront en tirer honneur et profit ou bien c'est qu'ils furent semoncés par quelque grand de l'empire ou par quelques notables de l'endroit. Le plus souvent, la route peut devenir si mauvaise qu'elle veut, chars et chevaux passeront tant bien que mal, les voyageurs se chargeront bien de la réparer, chacun pour soi, autant que de nécessité. Y a-t-il une rivière, on cherche un gué ou bien on trouvera près de quelque grande agglomération un pont formé de deux troncs d'arbres couverts de branchages et de terre, l'œuvre de la communauté ou d'un particulier charitable. Cela pour les vallées bien habitées où le transit est assez marqué.

Dans les plaines mongoles, c'est plus facile encore: on passe partout où l'on veut. Il y a les grandes routes, qui relient les villes et les grands centres de commerce, boutiques, foires et marchés: elles sont indiquées sur la prairie par une dizaine ou une vingtaine d'ornières, souvent espacées sur une largeur d'un demi-kilomètre; parfois jalonnées de hameaux ou d'auberges. Aux endroits habités les petits villages sont également reliés par les traces d'un chemin, deux ou quatre ornières plus ou moins marquées selon l'importance du mouvement et selon l'époque de l'année. Pour le surplus, il y a partout des sentiers qui se croisent et qui varient souvent d'année en année. Enfin s'il n'y a pas de chemin, on se dirige dans n'importe quel sens, sur

n'importe quel village; dans la steppe herbeuse, on se guide tout simplement sur les sommets des montagnes: pas de villages, pas même d'auberge, parfois quelques tentes mongoles. Ces nomades sont tous très hospitaliers, c'est un devoir qui leur est recommandé par leur religion et par leur dépendance mutuelle. Les Chinois abusent volontiers de cette coutume. Dans ces tentes hospitalières, on trouve à loger, et à manger laitage, viande, thé ou genièvre; peu de farine, et même souvent l'avare Chinois ne donne pas une sapèque à ces braves gens, si encore il ne les vole pas. Aussi cette hospitalité lui est souvent accordée à contre-cœur, si pas refusée. On est surtout bien accueilli du moment qu'on comprend un peu la langue mongole; quoiqu'au Sud tous les Mongols connaissent le chinois ils ne se lient facilement qu'avec ceux qui parlent leur propre langue; aussi elle est employée par tous les commerçants chinois qui voyagent par là. Dans les lamaseries (couvents bouddhiques), il y a toujours une chambre pour les hôtes et un lama-hospitalier, *nirba* en mongol, *nieleba* en transcription chinoise.

B. Comment on transporte les marchandises.

Quand on déménage, ou même simplement en tout voyage, il faut souvent transporter beaucoup d'objets; de même dans toute la vie de l'agriculteur et du colon. La question des transports est partout en Mongolie d'une importance si capitale, elle domine tellement la vie économique du plus riche au plus pauvre, qu'on doit l'envisager de toutes façons. C'est de la facilité des moyens de communications que dépend en grande partie l'existence des Chinois, la valeur de leurs terres, l'agencement de leur budget. Ont-ils des grains, ils doivent les porter au marché, parfois à trois ou quatre jours de distance; ont-ils besoin d'autre chose, ils doivent le chercher tout aussi loin. Voulez-vous faire le commerce, tout se calcule d'après les frais de transports qui varient d'un endroit à un autre: y a-t-il des bêtes en nombre? y a-t-il une rivière à passer? est-on en pays de plaine ou en pays de montagne? Il ne fut pas jusqu'ici question de chemins de fer en Mongolie: la première ligne vient d'y arriver seulement, en un trajet de quelques kilomètres. Les Chinois envahiraient bien davantage toute la Mongelie, s'étendraient beaucoup plus au Nord, si les communications avec le reste du monde le permettaient: mais voilà, ils produiraient des grains en abondance, et personne n'en voudrait; ils ne peuvent pas les donner pour payer les impôts et trouveraient encore moins de quoi se vêtir. Déjà dans le pays où je fus installé, à Ho-t'ou-wa, les grains étaient absolument dépréciés, les proches marchés en étaient inondés. Tous les autres objets y coûtaient fort cher, devant venir de bien loin. La vie agricole y devient donc difficile et y atteint la limite du rapport. Plus au Nord elle ne serait même plus possible. Mais un chemin de fer modifierait cela du jour au lendemain: celui de Kalgan devra inévitablement se prolonger jusqu'à Lamamiao. On reprendra alors cette étude.

Pour tous les transports, qu'ils se fassent en grand ou en petit, on peut louer des bêtes ou des chars. On peut aussi entretenir bêtes et chars; mais même en ce dernier cas, on devra souvent recourir à l'entreprise. Parlons donc d'abord de cette dernière.

1° Transports par entreprise.

Parlons d'abord des grands transports transmongoliens. La Mongolie est encore le pays des grands troupeaux: chevaux, vaches, chameaux y paissent par centaines à côté de milliers de moutons. Ce sont surtout les Mongols qui sont les grands éleveurs; mais de riches Chinois y ont aussi leurs troupeaux. Si les moutons rapportent par leur viande et leur laine, les grands animaux peuvent aussi servir aux transports. Et dans ces immensités désertes ils rendent réellement des services indispensables, et sont une cause de richesses pour les éleveurs.

Mais il est surtout un commerce de transit sur la plus grande échelle où les Mongols ne servent que comme intermédiaires. Je veux parler des transports de marchandises à travers la Mongolie. Ce commerce est aux mains des grandes firmes chinoises établies à Kalgan et opérant pour le compte des maisons européennes de T'ien-ts'inn et des maisons russes de Ourga, Biinsk ou Hailar. Les firmes de Kalgan (*Yang-hang*, c'est-à-dire firmes de commerce avec l'Europe) sont presque toutes dirigées par des Chinois mahométans: ils y ont leur quartier à part, à la porte d'Ouest; ils y ont leurs mosquées, écoles, clubs, etc.

Le trajet se fait entre Kalgan et le Nord en deux ou trois directions principales: l'une va vers le Nord-Est, vers Hailar; l'autre, vers le Nord-Ouest, passant ou non par Koei-hoa-tch'eng et Paot'ou; ces lignes du Nord-Ouest vont le plus souvent vers le puits de Tsaïr-oussou, au centre de la Mongolie, où il y a bifurcation en une branche obliquant vers le Nord (vers Ourga, Kiakt'ou et Irkoutsk) et une autre continuant vers le Nord-Ouest et atteignant Ouliassou-t'ai, Kobdo et Biinsk. Une ligne plus directe vers Ouliassou-t'ai laisse Tsaïr-oussou à sa droite, passant plus à l'Ouest. Vers le Sud on transporte ainsi surtout des peaux, de la laine, du bois; vers le Nord, c'est surtout le thé. Ce trafic s'y fait surtout par longues caravanes de chameaux, que les marchands chinois entretiennent eux-mêmes en Mongolie ou qu'ils louent des Mongols. Des caravanes de charrettes, à un cheval et plus souvent encore à boeuf, s'y rencontrent aussi: des Chinois autant que des Mongols les conduisent. Il y a même plusieurs particuliers qui s'y adjoignent pour leur part, avec quelques chars disponibles pour une partie de l'année.

Afin de donner une idée du tarif de ces grands transports par charrettes, voici un mongol de l'aoul (village de tentes) de Oucheu-kia-ze (litt.: les 50 familles) près de Ho-t'ou-wa. Il a 20 vaches et va cette année (1909) à Ourga, transporter du thé, ce qui lui paraît plus profitable que le transport du sel à trajet moins long. Un homme peut conduire 10 charrettes; une charrette portera 5 ballots (k'oai-ze) de thé, 100 livres par ballot. Un ballot lui rapportera 5 taels, soit 250 taels par homme-trajet. Durée: deux mois, soit environ 4 taels par jour. Si aucune vache ne meurt, ce qu'ils savent assez bien éviter, c'est presque du gain net, car ils ne dépensent guère en route: emportant de la farine, voyageant la nuit pour paître leurs bêtes durant le jour. Ces bêtes arriveront là-bas assez bien fatiguées, n'importe, on recommencera presqu'aussitôt le voyage de retour, prenant du bois, selon accord à faire, emportant seulement une faible charge, 200 livres environ, soit un bloc par char (1—2 leao):

ce retour rapporte si peu que ce soit, le voyage en sera encore remunérateur; par exemple qu'ils n'auraient que 1 ou 2 taels par jour, d'après l'état de leur bêtes. La caravane se compose de plusieurs dizaines d'attelages; en tout on compte sur une absence de $4^1/_2$ mois. Suivra une longue période d'inaction, pour remettre les animaux épuisés: les Mongols affectionnent ces alternances. Mon homme voulait m'acheter encore quelques bons bœufs, pour environ 30 taels par tête. — Il dit que de chercher du sel à 1000 lis au Nord d'ici (20 jours), cela rapporte moins, et même de moins en moins, par suite des impôts toujours croissants. En ces régions amies, tout proches, il voyagerait cependant économiquement, même sans viatique, mais à l'aller il n'aurait rien à emporter; les chemins y sont moins bons par suite des sables, et les fourrages moins abondants.

En dehors de ces grandes entreprises de transports en transit, tout le monde peut trouver à louer des bêtes de somme et des chars pour les transports journaliers ou d'une durée de quelques jours. Un paysan veut-il amener ses grains sur le marché, un richard veut-il faire venir du bois, du charbon ou du sel, un commerçant veut-il s'approvisionner de marchandises du Sud, ou expédier des objets à quelque endroit éloigné, à quelque succursale dans le *ts'ao-ti* (pays des herbes), on calcule le meilleur moyen à prendre, d'après l'endroit, d'après les routes, d'après la charge. S'il faut aller à l'intérieur de la Chine, où l'on ne saurait arriver sans passer de grandes montagnes, par des chemins difficiles, le mieux ce seront encore les petites mules, au pied sûr, à l'endurance extrême. Que si l'on reste dans les vallées du Sud de la Mongolie, où les troupeaux sont rares, mais les fermes nombreuses, on trouvera toujours assez de chars à louer chez les paysans des environs. Habite-t-on les plaines du Nord: on considèrera si c'est la saison morte de l'agriculture pour demander les bêtes des paysans ou bien si l'on doit chercher chez les Mongols, des chevaux, des boeufs ou des chameaux.

Le transport par mules au Sud est un moyen exclusivement chinois: les Mongols ne l'employent pas et dans ces pays n'aiment pas de s'aventurer. Mais aux confins sino-mongols cet usage est cependant à étudier. A chaque fois qu'on arrive dans une ville on verra de ces petites caravanes de 10 à 15 mules, conduites par 2 ou 3 muletiers et annoncées au son argentin des clochettes: on transporte ainsi des objets trop fragiles pour être confiés aux chars: pétroles, poteries, paquets divers; ou des objets qui viennent du Sud: charbons, étoffes, articles de Péking. Dans d'autres endroits les particuliers font leurs achats de la même manière. Enfin il y a les marchands ambulants qui arrivent même jusque dans le *ts'ao-ti*, pour vendre des produits de la Chine: poteries, paniers, fruits, etc. Ordinairement pour ne pas retourner à vide, les muletiers cherchent à acheter à la campagne des grains ou de la farine, qu'ils porteront vers leur pays d'origine. Chez eux ils ne mangent pas de l'avoine comme en Mongolie, mais cette moisson mongole y servira encore aux bêtes et la farine de froment, sarrazin, etc. s'y vend ordinairement avec de beaux bénéfices. Pour le paysan de Mongolie c'est toujours un bon débouché.

Maintenant retenons de ce transport encore quelques aspects particuliers selon la région mongole. Voici de ces caravanes qui arrivent jusqu'à Ho-t'ou-wa,

surtout aux époques où les travaux des champs chôment un peu en Chine: il ne se passe alors presque pas de semaine sans qu'on ne voie une de ces petites caravanes de 5, 6 à 10 mules. Elles apportent de grandes jarres (*kang*) en terre cuite qui coûtent environ 3 ligatures la pièce et de petits bassins (*p'eng*) de même matière, à des prix divers, par exemple 100 ou 200 sapèques la pièce, ou autant en poids de farine, de fèves ou de pois. Ces occasions d'échanges sont d'autant plus recherchées qu'à amener de pareils objets de Chine, on risque toujours la casse. D'autres marchands arriveront avec des fruits: pommes, poires, abricots, kakis (*Diospyros kaki*), selon la saison, mais surtout à l'approche du nouvel an. Enfin il en arrive aussi avec du tabac, venant du K'oan-tong (Mongolie orientale): on l'achète encore bon marché à Ho-t'ou-wa; s'ils ne le vendent pas (par exemple à 0·1 tael la livre), ils continueront leur chemin vers l'Ouest, où leur marchandise augmentera en valeur à mesure qu'on avance.

Ajoutons encore quelques mots concernant ces pays montagneux de l'Est. Aux environs de Je-heul (Nord de Péking), on entretient beaucoup d'ânes et de mulets, tant pour les travaux des champs que pour les transports. Il y a des entrepreneurs de transports qui ne font que cela; en outre, les paysans, aux époques de chômage, s'en occupent également. Les contrats se font par trajet complet. Pour en donner une idée, soit par exemple du tabac à transporter de Lao-hou-k'eou (près de Je-heul), son lieu d'origine, vers Ho-t'ou-wa d'où on le répartira alors en plaine mongole: trajet de 500 lis environ. Ils demanderont environ 2 ligatures de Kalgan par 100 livres; c'est à peu près la charge d'un petit mulet (mules et mulets y portent 100 à 120 livres, environ la charge d'un homme). Je compte qu'ils feront 80 à 90 lis par jour; donc pour le voyage, ils auront 400 sapèques par jour, et pour le retour chez eux, s'arrangeront bien à trouver encore quelque chose à transporter, farine ou avoine, quoique les céréales des steppes n'y soient pas fort prisées. L'entretien journalier de leurs bêtes se réduit à peu de chose: 5 livres de foin et un *chenn* de *leao* (une tasse de picotin d'avoine) par jour suffisent par animal. Un homme peut conduire ainsi cinq ou six petits mulets. Le prix d'achat par bête y est d'environ 15 à 20 ligatures de Kalgan. — Un grand mulet ou un grand âne est plus robuste; mais ces bêtes sont moins employées à ces besognes et sont préférées comme bêtes de luxe.

Un autre pays: au T'oumed, à l'extrémité occidentale de nos missions, près du Fleuve Jaune, le climat est également assez chaud pour permettre l'entretien des ânes et des mulets. Ils y servent donc aussi aux transports des grains. Mais quoique le T'oumed soit plaine d'alluvion tout unie avec une grande ville au Nord, les grains se transportent souvent par des pays montagneux jusqu'aux grands marchés. On dédaigne en effet Koei-hoa-tch'eng, qui est cependant comme la capitale de la plaine mais où les grains n'ont guère de valeur par leur trop grand afflus. On va donc plus souvent vers les petites villes du Sud ou vers K'ang-peul au Nord, où l'on peut déposer les grains en entrepôt; ou bien on pousse même jusqu'à Feng-tchenn, à l'Est: c'est un centre où le K'eou-li (Chine avoisinante) vient beaucoup s'approvisionner et d'où l'on peut retourner alors avec des marchandises du Sud, charbons, etc.

A faire de pareilles entreprises de transports, on pourrait très bien, un peu partout en *ts'ao-ti* du Nord (en steppe), se fournir économiquement d'une foule d'objets venant du Sud du Tcheu-li: les étoffes, les nattes, le pétrole y coûtent très peu. Et pour le retour, les bêtes pourraient porter de l'avoine vers le K'eou-li du Nord, où l'on en mange encore (car plus bas on n'en mange plus). Alors plus bas, par exemple à Siuan-hoa-fou, vrai district du millet, on pourrait prendre ces grains pour le Sud, surtout aux années (comme 1909) où la disette y règne. Mais encore une fois, le chemin de fer aura tout changé...

Après avoir étudié ainsi la mode de Chine, disons quelques mots des petits contrats qu'on peut conclure avec les Mongols: ils sont plus rares. Les transports par chameaux, même pour les petits trajets, sont toujours aux mains des pasteurs de la steppe; ce sont les mêmes animaux qui servent aux grands voyages à travers le désert sablonneux du Gobi, qu'on emploie parfois vers le Sud, dans les intervalles entre les grandes expéditions et les époques qu'on les laisse paître. Autrefois, avant l'arrivée du chemin de fer à Kalgan, ils allaient régulièrement jusqu'à Péking chercher leur charge de thé.

Citons seulement deux exemples de petits transports par chameaux. En février 1909, pour aller de Ho-t'ou-wa à Tch'eu-tch'eng avec du colza, la boutique de Ioung-hing-chenn paya 4 ligatelles par *tan*. — Le 23 mai de la même année je fis moi-même un accord avec le Mongol Sartjikorb, de Ou-cheu-kia-ze, pour transporter du froment vers Tch'eu-tch'eng, à 1 tael le *tan*. Mais comme il faut serrer les conditions avec ces nomades paresseux, j'ai soin d'ajouter: «Si à telle date on ne part pas, il y aura comme amende 2 taels par jour de retard.»

Mais le moyen de transport le plus usité c'est toujours la petite charrette du paysan chinois. Et pour continuer encore les données spéciales, concrètes, nous allons donner quelques exemples de petits contrats et de dévis de transports. Le prix de ces engagements à court terme, soit 5, 10 ou 15 jours, avait déjà beaucoup augmenté en ces dernières années au *ts'ao-ti* (litt. terre des herbes) parce que, avec la densité de population toujours croissante, la demande devenait plus forte, les grains à transporter plus abondants. Il est aussi plus élevé si les Chinois font le voyage que si ce sont des Mongols qu'on loue: parce que ces derniers cheminent durant la nuit pour laisser paître leurs bêtes pendant le jour autour de leur campement, tandis que les Chinois logent à l'auberge. Il y a quelques années seulement, on trouvait entrepreneur pour 100 sapèques par *teou* (boisseau) à une distance de 100 à 200 lis. En 1909, au contraire, les Chinois ne voulaient pas transporter du bois à Kalgan (près de 300 lis, 150 *km*) à 1·5 tael par charrette (5 ts'ien d'argent par *leao*, unité de mesure pour troncs). Ils voulaient 6 à 7 ts'ien par *leao*. Les Mongols n'aimaient pas d'aller par là puisque il n'y a presque plus de prairies en route. Il faut ajouter que ces derniers ne sont pas pressés en voyage; comme le séjour leur coûte peu, si les chemins sont mauvais ou les bêtes fatiguées, ils se contenteront de faire 20 à 30 lis par jour ou même se reposeront pendant tout un jour. De plus, un de leurs hommes conduit facilement 5 ou 6 charrettes; chaque charrette porte jusque 300 livres, jusque 1 tan $^1/_2$.

Exemples divers (1908):

1° Je viens d'apprendre que des Mongols dès environs, de Soulo-t'an, ont entrepris le transport de grains vers Tch'eu-tch'eng (180 lis) à raison de 6 ligatelles par char (un peu plus qu'un tan). Vers Tou-cheu-keou (100 lis) ils demandent 3 ligatelles.

2° Pour le bois, voici comment je fis un dévis, pour fixer mes prix: 0·5 taels par *leao*, jusque Ta-ke-ta, près T'ai-lou-keou (230 lis, 200 à la mongole); ils prennent 3 leao par char, et 3 chars comptent pour un homme (chez les Chinois, car les Mongols conduisent parfois le double), soit $0{\cdot}5 \times 3 \times 3 = 4{\cdot}5$ taels par homme pour 10 jours qu'ils y mettent; c'est presque 0·5 tael par jour (0·800 ligatures). Comptons leurs dépenses à 2 ligatures de Kalgan ou 300 sapèques par jour: c'est amplement suffisant, un Mongol le ferait avec la moitié. Bénéfice $0{\cdot}800 - 0{\cdot}300 = 0{\cdot}500$ par jour pour un homme, qui à travailler ne gagne pas un salaire de 0·100.

3° Autre calcul: transport de grains vers Kalgan. Je voudrais par exemple donner 6 ligatelles le tan, en ligatures de Kalgan 1·820; on porte 1·5 tan par charrette. Pour 3 charrettes ou un homme ce sera $1{\cdot}820 \times 1{\cdot}5 \times 3 = 7{\cdot}190$ (ligatures de Kalgan). S'ils y mettent 10 jours (0·719 par jour), c'est encore un gain de $719 - 300 = 419$ sapèques. Simple base de débats; mais à donner beaucoup plus, je n'y gagnerais guère en comparaison de la vente sur place. Cependant il est à craindre qu'avec ce gain ils ne soient plus satisfaits aujourd'hui.

4° Autre exemple: transport de grains vers Tch'eu-tch'eng: 4 journées de distance, 8 jours aller et retour. Je voudrais l'accord à 4 *pa-ze* par *teou* (0·4 de ligatelle ou 0·132 de Kalgan). Par homme avec 3 charrettes qui porteraient chacune un *tan* et demi, on calculerait $1{\cdot}980 \times 3 = 5{\cdot}940$; et par jour $5{\cdot}900 : 8 = 0{\cdot}740$, un assez joli gain, me semblait-il, surtout si c'était pour des Mongols. — Mais je dois le répéter: plus personne n'acceptait ces conditions.

5° Voici maintenant comment un Chinois calculait ses débours. On compte par vache 20 livres de foin par jour, soit à 5 sapèques par livre, 100 sapèques par jour; en plus pour 50 sapèques de picotin *(leao)*. En 8 jours par trajet de char vers Kalgan (peut-être il faudrait 5 jours à l'aller, 4 au retour) $150 \times 8 = 1200$; pour 3 bêtes 4 ligatures de Kalgan environ. Il en tire la conclusion: il me faut 10 jours et cela ferait 0·400 de dépenses par jour. — Mais on dit communément que s'ils ont un gain de 0·300 par jour et par homme, cela pourrait leur suffire. Les entrepreneurs prétendent bien le contraire, et de fait, avec la demande ils peuvent espérer plus.

6° De Nan-hao-ts'ien à Ta-k'ou-liuan (Houng-san-ze-miao), soit environ 150 *km*, les Mongols, dans l'hiver 1908—1909, entreprirent le transport du charbon à raison de 5 sapèques la livre.

7° Exemple de transport entrepris de Kao-ki-keul-san à Tch'eu-tch'eng: 5·8 ligatelles le tan (pas 6 paze, 60 sapèques le teou ou boisseau). C'est un peu plus loin que de P'ing-ti-nobo à Tch'eu-tch'eng (100 *km*).

8° De P'ing-ti-nobo (Ho-t'ou-wa) vers Tou-cheu-k'eou (50 *km*) en mai 1908, on demande environ 100 sapèques pour transporter un teou de grains; ce ne serait qu'une ligature par tan. L'accord se réalise souvent à cette saison,

pour faire une spéculation dite *p'an-leang-cheu*, c'est-à-dire amener des grains dans les greniers publics ou entrepôts (simple auberges *ad hoc*), où l'on fait le *t'oung*, c'est-à-dire déposer ces grains pour les lancer sur le marché quand ils sont au plus haut prix.

9° Ho-t'ou-wa à T'ai-lou-keou (250 lis), en février 1909: le nommé Liou, de Yuan-fang-ze demande au moins 5 ts'ien en argent par *leao* (bloc de bois) vers T'ai-lou-keou: il met deux leao par charrette; rappelons qu'à cette époque, où il n'y a pas d'herbe, les Mongols ne transportent point.

10° En général, je trouvai (octobre 1909) deux charrettes, deux vaches et un homme (Chinois) pour 8 «paze» par jour, pour toutes besognes, voyages en ville ou rentrée de moissons. — Une autre fois on disait: si on loue un char, on peut compter 500 sapèques par jour et par cheval, viatique compris, ou 300 sapèques sans viatique. Mettons au maximum un franc par jour, et c'est assez pour faire comprendre que les frais de transport grèvent toujours fortement (à la chinoise!) les budgets et modifient souvent les comptes et toute la vie en Mongolie.

On voit aussi que tous ces prix sont variables d'année en année. Ainsi il suffit d'une grande mortalité parmi les animaux ou d'une abondance extraordinaire de grains pour qu'ils soient immédiatement excessifs. Au printemps 1909 il y eut une cause de baisse: les Mongols cette année-là ne purent aller chercher du sel au Nord et le salpêtre était également trop cher (3 taels le tan): alors leurs grands voyages de fond venant à manquer, ils se rejetaient sur les petites entreprises, contents d'en trouver. De Ho-t'ou-wa à Tch'eu-tch'eng ils demandaient 5 ligatelles le tan (comparez exemple 1), et auraient peut-être voulu pour $4^1/_2$.

Ajoutons encore que bien d'autres marchandises admettent des accords variés, à la pièce. Un exemple seulement: au K'eou-tao-li, c'est-à-dire dans les vallées en bas du plateau (Si-wan-ze, etc.), on calcule le transfert des *tch'oanze* (chevrons pour constructions) à 10 sapèques pièce, à 100 lis de distance.

Pour terminer la série des exemples, voici des cas d'emploi des grands chars, rarement à louer chez nous. Accords pour chars à quatre chevaux: encore au K'eou-tao-li, de Ou-hao à Kalgan, 120 sapèques par teou; de Ta-k'ou-liuan à Kalgan (même distance, 180 lis), 140 sapèques. Il s'agissait des mois de mai-juin 1909, quand le foin était cher: pour une livre on payait 16 sapèques à Leang-kien-fang (Sud de Si-wan-ze), 18 à Kao-kia-ing-ze (près de Kalgan), et 20 à Kalgan.

Quand mon propre (grand) char allait de Ho-t'ou-wa à Nan-hao-ts'ien chercher du charbon, je comptais 0·500 (de Kalgan) par jour (ou plutôt par nuit, puisqu'on s'arrêtait et on dépensait la nuit), en hiver (février 1909), soit 360 pour le foin (15 livres par cheval), 100 pour l'auberge, 30 pour les chevaux (10 par tête). Pour les deux premiers arrêts ils emportaient l'avoine, au troisième (Ho-ma-hou) ils ne dépensaient rien; restait le quatrième à Ngo-teng-keou. Le retour prenait trois nuits. Bref, en tout je donnais 3 ligatelles.

Si on louait un grand char, on pourrait compter 0·500 par jour et par cheval, *p'an-tch'an* (viatique) compris; ou 300 sans le *p'an-tch'an*. Encore on le trouverait rarement à ce prix...

Ceci nous amène à discuter la question si un grand char est plus utile et plus économique que plusieurs petites charrettes? Nous allons la rencontrer dans la subdivision suivante.

2° Transport à ses propres frais.

Toute la question pratique se reduit ici à l'étude comparative de la valeur des chars et des charrettes, toujours pour les agriculteurs de Mongolie. Cela nous permettra de renseigner encore sur une foule de détails concernant le charriage. Vaut-il donc mieux d'avoir un ou deux grands chars que plusieurs petits? Question souvent discutée.

En principe général, un grand char à trois, quatre ou cinq chevaux (on les appelle selon le nombre: *san-t'ao-tch'eu*, *seu-t'ao-tch'eu* ou *wou-t'ao-tch'eu*) équivaut en fait de transports à trois, quatre ou cinq petites charrettes à bœuf ou à cheval. Parfois on dit: ne les vaut pas même; ou bien d'autres prétendent: un grand char transporte 8 tan de grains, pour lesquels il faudrait 5 petits chars: ailleurs encore on me disait qu'un char à 3 chevaux, l'espèce la plus usitée chez nous, équivaut à 2 charrettes à une bête, *tan-ma-tch'eu* (à un cheval) ou *niou-tch'eu* (à vache). Disons qu'il y a partout un peu d'exagération: il faut voir les animaux employés, la nature du terrain, la durée du trajet, etc. Il n'est donc pas si facile de dire ce qui est le plus avantageux, mais on est assez d'accord pour affirmer que l'entretien et les frais de transports par gros chars coûtent plus que les frais pour leur équivalent en petits chars. On se contente d'ajouter: en tout cas c'est plus luxueux, plus digne, et pour certains transports onéreux c'est parfois nécessaire. Pour conserver le grand char, il faut voir si on peut suffisamment l'utiliser ou bien si l'on possède quand-même les chevaux.

Voici encore, pour le calcul des frais et la comparaison entre les deux espèces de transports, quelques données qui sont à considérer: on verra comment les connaisseurs entrent dans les détails et comment les Chinois s'entendent à établir leurs dévis. Néanmoins il est impossible de donner tous les chiffres requis, et l'appréciation précédente rend assez bien l'opinion commune.

Tout le monde connait en ces pays ces chars monumentaux, lourdes structures de bois, solides, massives, avançant en craquant et en grinçant, traînant des charges amoncélées, tirées par plusieurs chevaux, attelés de front ou sur deux lignes; le tout est escorté de deux hommes, un cocher, criant, gesticulant, marchant près des bêtes, et un aide, courant essoufflé, autour du char, le soutenant, le surveillant, le raccommodant, bref, la mouche du coche.

Il faut donc deux hommes: un conducteur, familièrement appelé *tch'eu. koan-eul,* diminutif de *tch'eu-koan* (litt. le mandarin du char) et dont le salaire pouvait s'estimer (1909) à 72 ligatelles (accord à la ferme de P'ing-ti-nobo); ensuite un aide, le *kenn-tch'eu-ti*, celui qui accompagne le char (litt. qui est à ses talons) qu'on peut payer un peu moins: il suffit d'un solide ouvrier ordinaire, tandis que le premier doit être choisi entre tous, car il en dépend beaucoup, pour le voyage, l'usure du char, le ménagement des bêtes, etc. — La nourriture de ces deux hommes peut s'estimer, en chiffres ronds, à 4 tan de *leang-cheu* (de grains), pour chacun, par an, soit encore une fois

7 taels. On remarque ici comment on emploie concurremment diverses monnaies, selon les objets, selon qu'on les vend ou les achète le plus souvent à tel ou tel endroit, dont on prend alors le prix.

Le grand char lui-même coûte très cher, mettons 40 taels ou 50 grandes ligatures, au bas mot. Ces chars ne se font généralement que dans les grands centres, par des charrons spécialistes.

Il faut ensuite en considérer l'usure. Si quelque chose y casse, c'est souvent un extra notable. La dépense la plus considérable en ce genre, c'est quand il faut renouveler un brancard *(yuan-ze)* ou les deux à la fois. Longtemps on tâche de les réparer en les cerclant de bandes en fer, mais ainsi déjà ils perdent de leur solidité. Il faut pour fabriquer des brancards un bois de toute première qualité, et on vous citera les meilleurs, en *tchou-yu*, ou en *tan-mou*, et pour les petits chars en *hoa-mou*, en *tch'ai-mou*. On peut faire ces réparations dans les centres de moindre importance; les paysans de Ho-t'ou-wa vont souvent à T'ch'eu-tch'eng. Pour une paire de brancards on achète parfois deux arbres tout entiers, pour 30 à 40 ligatelles; on peut alors utiliser le restant du bois à divers usages, diverses réparations, chars, charrues, bâtiments. — Viennent ensuite, par rang d'importance, les roues, dont l'essieu est la principale pièce. Une paire de roues bien faites peut se payer 27 à 30 taels: ce sont de grossières roues, solides, à rayons et jantes en bois, à pourtour cerclé de fer. Parfois les roues sont des plateaux pleins (*tchenn-kou-te*; *kou-lou* ou par abbréviation *kou*, veut dire roue): c'est souvent le cas pour les chars les plus lourds, qui font le transport des grains par entreprise pour les grandes firmes d'exportation; on voit parfois des caravanes de dix ou vingt de ces monstres, se suivant, cahotés par les montagnes et les rochers de la Mongolie. D'autres fois les roues n'ont que trois ou quatre rayons, très épais, avec un dispositif en lettre H ou en dièze, et qu'on apelle *seu-k'oai-yang-ze*, généralement très solide. L'essieu est fait en différentes essences: *tch'ou-yu*, *tsao-mou*, *hoai-mou*, *samo-mou*. Deux dispositions sont en usage pour le mouvement des roues sous le char: on dit *houa-tch'eu* lorsque l'essieu est fixé au caisson, comme en Europe, et que la roue elle-même tourne autour de lui; au contraire on dit *t'ao-tch'eu* lorsque l'essieu, fixé à la roue, tourne sous le char.

Le prix des chevaux varie énormement, mais en chiffres ronds on pouvait mettre, en 1908—1909, un peu plus de 100 taels pour quatre chevaux; ce prix augmentait d'année en année et il fallait un vrai flair de paysan pour suffire avec cette somme. Souvent ce sont des chevaux gagnés et employés à la ferme, ou obtenus d'occasion: tous ces grands fermiers sont en même temps un peu maquignons. — On emploie aussi des mulets, belles et solides bêtes: c'est encore plus luxueux et partant plus rare.

Mais après la part d'amortissement de tout ce premier capital, il reste à faire entrer en ligne de compte une foule de frais accessoires. Le harnais complet, avec tous les cordages du char, reviendra à 8 ou 10 taels; les colliers en sont les pièces principales: on comptait 4 à 5 grandes ligatures pour un attelage de trois, et 5 à 6 ligatures pour un attelage de quatre chevaux. Et toujours il faut des réparations pour quelques centaines de sapèques.

Il faut encore l'huile pour graisser les chars: une petite bouteille cartonnée pend au brancard, et à chaque kilomètre ou à chaque lieue de distance, il faut frotter un peu de graisse ou d'huile aux roues, *kao-i-kao*. A tout bout de champ on entend cette injonction: le *kenn-tch'eu-te* prend alors dans la bouteille le bâton garni d'étoupe qui y plonge et frotte soigneusement. Comptez encore l'usure des sacs qui renferment les grains, des planches qui tapissent le char et parfois des claies qui y sont superposées, etc. Tout cela est difficile à estimer, mais c'est peu de compter à cet effet 10 à 20 taels par an.

Naturellement, quand ils s'en vont en voyage il y a aussi le viatique *(p'an-tch'an)* de vos hommes; en réalité c'est peu de chose par jour, on peut le compter parmi les frais de chaque jour. Ils emportent la nourriture.

En regard de tout cela, tâchons de mettre les dépenses pour un petit char, ou une série de petits chars employés au transport. Nous supposons une caravane de 4 ou 5 charrettes à cheval ou à bœuf, pour remplacer le grand char, par exemple pour transporter des grains au marché ou pour ramener du charbon.

Deux hommes suffisent à leur conduite, dit-on. C'est un peu théorique: ils peuvent suffire, et les Mongols savent conduire ainsi de multiples charrettes avec un personnel très restreint; mais généralement les Chinois n'aiment pas de le faire et tâcheront d'esquiver cette besogne et cette responsabilité. Quand ils travaillent à leur propre compte c'est autre chose.

Le prix d'achat des bêtes est le même ou est moindre parfois, parce qu'on peut y utiliser chevaux et vaches ordinaires et qu'on possède habituellement. Les petites charrettes ne coûtent presque rien, on en achète pour 3 ligatures; mais il faut noter que si elles doivent aller en pays de montagnes ou porter de lourdes charges, c'est autre chose que de se traîner doucement par la steppe, et vos hommes conscients des difficultés de ces trajets lointains, insisteront pour avoir des voitures bien plus coûteuses.

Enfin rappelons qu'en ces voyages on se charge ordinairement de divers ustensiles de ménage, parce qu'un charretier qui veut bien faire, chemine beaucoup la nuit et n'aime pas trop dépendre des auberges: il quitte le campement ou l'hôtellerie parfois dès minuit, afin de pouvoir se reposer et faire reposer et paître ses animaux dès les fortes chaleurs du jour.

Pour finir par un dernier exemple concret, les petits achats suivants serviront encore à démontrer l'extrême bon marché de ces petites charrettes. En octobre 1907 à Cheu-dzou-ze, acheté un petit char à 2 ligatures. — En juillet 1908 à Ho-t'ou-wa passe une caravane qui vend différentes pièces de bois servant à la construction de maisons, chars et instruments agricoles. J'y achète deux charrettes pour 1·3 tan d'avoine, soit environ 3 lig. de Kalgan par char (avoine estimée à 8 *paze le teou* 8×32 sapèques de Kalgan) et en outre 3 *tch'eu-tcheou* (essieux), qu'on trouve toujours à employer parce qu'ils cassent si vite.

La vie du fermier se passe à ces calculs et combinaisons et on comprend que ses grains (et ses gains) «ne marchent pas vite et loin», comme disent les Chinois. Et la fortune arrivera encore plus lentement...

(A suivre)

Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes.

I° Le groupe arawak pré-andin.

Par P. RIVET et le P. C. TASTEVIN.

(Suite.)

3° Vocabulaire[1].

abcès *yumači, iumači* (P_5)
abeille *ururo-mama* (P_5) [=mère de la cire]
abîmé:
ton vêtement s'est abîmé *re-skaka-tka pue-mkali* (P_5) [cf. déchiré]
abominable *ektete* (P_5) [cf. mauvais, laid]
d'abord:
je réciterai d'abord *n-čikaleuatehuači* (P_5) [cf. chanter]
repose-toi d'abord! *papananitehuači* (P_5)
aboyer *kumeïkuleri* (P_5)
s'absenter *i-r-auaya-tka* (P_5), *p-alemta* (P_5)
absolument *pexineriko, tuhurineko* (P_5) [cf. tout, tous, entier]
accorder *uya-p-čina-ndi* (P_5) [= dis]
accoucher *pue-čpaka-ua-xene-ta, pue-čpaxeri euxene* (P_5) [= tu accouches] [cf. naître, fils]
accoutumer *napenanitaxeri* (P_5)
accuser *pue-neaxeri* (P_5)
acheter *p-anixi-teri* (P_5) [cf. commercer, échanger, vendre, demander]
acutiwaya (Echinomys sp.) *ksapehŏri* (K)
admettre *puadxieri* (P_5) [cf. recevoir, prendre]
admiration *sihi* (P_5)
admonester *pue-n-kaxeri* (P_5) [cf. avertir]
adorer *pameleteri* (P_5) [cf. respecter, baiser, honorer]
adosser (arrimar) *pue-tspanutehua* (P_5)
s'affaiblir *pue-mexan-tka* (P_5) [= tu t'es affaibli], *yaïčali* (P_5) [cf. maigre, amaigri]
affirmer *ehe p-čina-ndi* (P_5) [= dis oui]
affliger, causer de la peine *pue-mune-uata* (P_5) [cf. compatir, être attristé, se repentir]
s'affliger *nu-amune-uata* (P_5) [cf. compatir, être attristé, se repentir]
s'agenouiller *pi-yubsuxi-tehua* (P_5)
agoniser *r-apanana-tka* (P_5) [cf. mourir, cadavre, mort]
agouti *péhiri, péxiri* (P_5), *pehyŏri* (K) [cf. Cœlogenys paca]
aï (Bradypus tridactylus) *čritu* (C)
aide (favor) *p-ipčaxeri* (P_5)
aider *p-ipčaxeri* (P_5)
aide-moi! *p-ipčaxia-nu* (P_5)
pour que je vous aide *n-ipčakape-i* (P_5)
Dieu t'aidera *Dios ipčaka-ni-e* (P_5)
aigre *kapsali* [cf. fade, amer], *kačuri* (P_5)
aiguille *sapui* (P_2), *sopui* (P_3), *sapue* (P_4)
aiguiser *puxenana-teri* (P_5)
aile *imexi* (P_5), *nekarŏ mèhi* (K) [cf. plume, laine]
aimer *poxurakattele* [cf. charité], *hemateri* (P_5)
Dieu t'aima *Dios r-imá-ttele* (P_5)
Dieu nous aima *Dios r-ima-ta-no* (P_5)
Dieu t'aimera *Dios r-ima-ni-xi* (P_5)
ainsi:
c'est ainsi *ariakle* (P_5) [cf. certain]
on ne vit pas bien ainsi *i-kixele hua-kli* (P_5)
air *tampi* (P_2-P_3), *hanate* (P_5) [cf. vent]
aisselle *hue-ksepui* (P_5), *nu-tanaxy* (C) [cf. épaule]
aliment *nikči* (P_5) [nourriture, chasse]
alimenter *nikči pe-nexieri* (P_5) [= donner aliment], *pu-xeletteli* (P_5)
s'alimenter *pi-nika* (P_5) [cf. manger]
allaiter *čuču-pe-nexieri* (P_5) [= donner le sein]
aller *aye-ri, aye-hua* (P_5), *ayŏ-ri* (K) [cf. à bientôt]
allons! *a-ĭa-ri* (P_3), *a-ye-ri, a-ye-hua, a-ya-čehua* (P_5)
je vais *ita n-ia-ni* (P_5)
je vais là *tekka n-ia-ni, huanna n-ia-ni* (P_5)
où vas-tu? *inuaka p-ia-ni* (P_5)
allez lentement! *ahixeleklu p-ia-ni, aaixeleklu p-ia-ni* (P_5)
où es-tu allé? *inuaka p-ia-pa* (P_5)

---

[1] Abréviations: P_1 = Piro de DE CASTELNAU, P_2 = Piro de MARCOY, P_3 = Piro de CARRASCO, P_4 = Piro de REICH, P_5 = Piro de ALEMANY; K = Kuniba; C = Kanamare; I = Inapari; M = Maneteneri; P = Pakaguara (?) DE MERCIER.

En plus du vocabulaire de STIGLICH *(op. cit.)*, nous donnons quelques mots inapari recueillis par l'explorateur EUGÈNE ROBUCHON.

La lettre *ĭ* représente un son intermédiaire entre *čy*, et *ty*, c'est-à-dire une sorte de *č* mouillé.

où est-il allé? *inuaka p-ia-tka, inuaka ya-tka* (P_5)
il est allé pêcher au barbasco *rindika-ya-tka* (P_5)
il est allé comme mitayo *riolika-ya-tka* (P_5)
je vais *ita apakapi* (P_6)
iras-tu? *apakápalu* (P_5)
aller ensemble *paxakalinepue* (P_5)
il est allé pêcher *kočoxata-tka čima* (P_5) [= il a pêché du poisson]
va voir! *pet-kučeri* (P_5)
va dormir! *pue-mka-pčuači* (P_5)
va! *penama-pečea* (P)
qui sait où il est allé? *inuaka ktaya* (P)
s'en aller:
je m'en vais *n-ia-niči* (P_5) [cf. aller]
je m'en vais d'ici *evi-penuči n-ia-niči* (P_5)
il s'en est allé *huale ya-tka* (P_5) [= il est allé]
allonger *huekla p-ičandi* (P_5) [cf. long]
alors (entonces) *huanekini* (P_5)
amadou *iktépapé* (P_2), *iktepakpe* (P_3)
amaigri *iaičali* (P_5) [cf. s'affaiblir, maigre]
âme *uzamena* (P_5), *usamene* (K), *nu-xüu* (C)
amer *samenči* (P_5) [cf. diable], *kapsali* (P_5) [cf. fade, aigre]
ami, amie *namikine* (P_5)
amincir *puxuya-teri* (P_3) [cf. polir], *mitere-p-ičа-ndi* (P_5) [= amincis!] [cf. petit]
amollir *pubčiri-teri* (P_5) [cf. doux]
amonceler *male-teri* (P_5)
ananas *anna* (P_1), *hanna* (P_5), *hana* (K), *atuti* (P_2), *čirianti* (P_3)
ancien *müečikauni-pute* (P_5) [cf. avant, très, devant, éternel]
animal *nikani, nikäli* (P_5) [cf. singe]
anneau *yoxuaka myuxi-reče* (P_5) [cf. doigt]
anneau de bras et de jambe *kixinči* (P_5)
anneau qui soutient les pendants d'oreilles (arete) *hixeperedhe* (P_5) [cf. pendant d'oreilles]
année *hualapi* (P_5)
nouvelle année *hualapi erute* (P_5)
une autre année a commencé *sato hualapi ineuaka-tka, sata hualapi ineuaka-tka* (P_5)
cette année, le maïs s'est séché *čie hualapi, klátana-tkali čixi* (P_5)
anse *ixiepi* (P_5) [cf. oreille]
anus *ši* (P_5), *nu-tzûma* (C)
apaiser *pue-mečinua-teri* (P_5)
aplanir *ypuete kamere-teri* (P_5) [= faire une place] [cf. égaliser], *kixere-m-ta-li* (P_5) [cf. égal]
apparaître *puelxixeua* (P_5)
appeler *p-tunsa-teri* (P_5)
tu m'appelleras *p-tunsata-ndo* (P_5)
il t'appelle *pepuèkka* (P_5)
appeler en criant *p-sapleuxetehua* (P_5) [cf. crier]
s'appeler:
il s'appelle *xiuakli* (P_5) [cf. nom]
comment t'appelles-tu? *ke-xuani piča* (P_2), *če-xoarni piča* (P_3), *kle-xuaki piča* (P_5) [= quel nom toi?]
comment s'appelle-t-il? *kle-xuaki, kle-xuaka-tka-ra* (P_5) [= quel nom?]
comment s'appelle cela? *kle-xuaki čie* (P_5) [= quel nom ceci?]
comment s'appelle? *imasoti* (P)
apporter *p-anixieri* (P_5) [cf. commercer, demander, échanger, vendre, acheter]
apporte! *p-anika-ndi* (P_5)
apporte de l'eau! *anika-ya uni* (I)
apprécier *p-kiveni-teri* (P_5)
apprendre *pue-maka-xeri* (P_5) [= tu apprends] [cf. convaincre, maître, persuader]
j'apprendrai *ne-maka-ndi* (P_5)
tu apprendras *piča pue-maka-ndi* (P_5)
apprenez! *he-maka-ndi* (P_5)
s'approcher *r-apuka-tkali* (P_3) [cf. arriver]
âpre *i-pubčiri* (P_5) [= non-doux]
après:
après cette semaine *čie semana punite* (P_5)
après la doctrine, balayez l'église! *doktrina punite, iglesia sačirika-ndi* (P_5)
après-demain *yačikahua penet-xúxene* (P_5) [cf. jour]
après-après-demain *iačikahua penet-xuxene pute, yačikahua penet-xúxene pute* (P_5)
apte *kixelero* (P_5) [cf. bien, beau, bon]
arachide *kakahuali* (P_2-P_3), *kakuali* (P_5)
araignée *maksi* (P), *ľači-kata* (P_3), *puitzxanna* (P_5)
araignée venimeuse *siuankankaru* (P_5)
arbre *manka* (P_1) [cf. montagne], *akmuinaxa* (P_2-P_3), *axamuena* (P_3), *amüena, amuena* (C) [cf. bois, tison]
Ochroma piscatoria *mapalo* (P_5) [cf. radeau]
Bombax ceiba (vimba) *mapua* (P_5)
cèdre *kanahua* (P_5) [cf. canot]
arbre à caoutchouc *unuri* (P)
palo colorado *ilukli* (P_5)
arc *kasiritwa* (P_1), *kasiritua* (P_2), *kasiritúa* (P_3), *kaširitua* (P_5-K)
arc-en-ciel *kči* (P_5), *kše* (K)
argent *seroče* (P_5)
argile *káxali* (P_5), *kahŏrı* (K)
argile violette pour poterie (kuri) *kahŏri špa* (K)
arracher *p-kučpaxeri* (P_5) [cf. tirer, enlever détacher]

arranger (composer) *p-aličäxeri* (P_5) [cf. finir, réformer, suffire], *pue-xaletatxeru* (P_5)
arrêter (atajar) *pue-malaxeri* (P_5) [cf. empêcher]
en arrière *kačo* (P_5), *pukkao* (P_5)
arriver *pu-apuka-txieua* (P_5) [cf. s'approcher]
j'arrivai *n-apuka-tka* (P_5)
tu arrivas *pu-apuka-tka* (P_5)
il arrriva *r-apuka-tka* (P_5)
elle arriva *t-apuka-tka* (P_5)
il arriva aujourd'hui *čauakini n-apuka-ni* (P_5) [= j'arriverai aujourd'hui]
la mort arrive pour tous *hipuekči tuhurineko hapuka* (P_5)
arriver (succéder):
qu'est-il arrivé? *klineri huanexičana-tkali* (P_5)
arrondir *sapire-teri* (P_5) [cf. envelopper, ensevelir, tourner autour, tordre, se couvrir, doubler, linceul]
articulations des doigts *nu-muyu ghaiyxy* (C)
articulations de la main *nu-ghaixy* (C)
articulations du pied *nu-suxüa* (C)
artison (carcoma) *zumi* (P_3) [cf. mite, ver]
assassin *pue-ilaxeri* (P_5) [cf. tuer, gifler, battre, frapper]
s'assembler *p-čixalaemtani* (P_5)
s'asseoir *p-tepla-teua* (P_5), *tepura-taha* (K) [cf. siège, être assis, chaise]
assieds-toi! *tepra-ikanakkatu* (P_3)
assiette *kulpeto*, *tulpeto* (P_5) [cf. bassin, calebasse, casserole], *otapi* (P_2)
assiette d'argile *otaxipi* (P_3)
être assis *p-tepla-tehua* (P_5) [cf. s'asseoir, siège, chaise]
assoiffé *ne-rennano* (P_5)
s'assommer *pi-axutkaxiehua* (P_5) [cf. se battre]
atteindre *ni-mereta-ndi* (P_5) [cf. viser, garder]
attendre *p-kaxuakaxeri*, *p-čeuakaxeri*, *ačeuakaxeri* (P_5)
attends! *p-čeuakaka*, *ačeuakaka* (P_5)
attention *ixenaku-tena* (P_5) [cf. écouter], *pueteoruka-ndi* (P_5)
attention (cuidado) *čako* (P_5)
attention de ne pas tomber! *čako pue-xirikapa* (P_5)
attention de ne pas t'énivrer! *čako pue-metapa* (P_5)
attention de remettre! *ipenekili* (P_5)
être attristé de . . . *nu-amunehuata* (P_5) [cf. compâtir, s'affliger]
aube *kitaičiti* (P_2), *uyatzu-kahua* (P_5) [= fin de la nuit]
aucunement (en aucune façon) *ixuneipenene* (P_5)
augmenter *p-ičuleuaka-ndi*, *p-ičuleuaxieri* (P_5) [cf. beaucoup]
pour augmenter *p-ičuleuaka-ndi* (P_5)
augmenter (en parlant du prix) *vendi putenani* (P_5) [cf. très, prix, valoir, cher], *ičoleri vendi* (P_5) [cf. cher]
aujourd'hui *čauakini* (P_5) [cf. maintenant]
le jour d'aujourd'hui *čauakini xuxene* (P_5)
il arriva aujourd'hui *čauakini n-apuka-ni* (P_5)
quel conte y a-t-il aujourd'hui? *klineri ximaktani čauákini* (P_5)
aurore *r-ačpa xuxene* (P_5) [cf. jour, est]
auteur *kamere-tua* (P_5) [cf. faire, créer]
autre (masc. fém.) *sato* (P_5) [cf. plus, un]
d'une autre classe *sati-ku* (P_5)
d'une autre façon *sate-kla* (P_5)
une autre année a commencé *sato hualapi ineuaka-tka*, *sata hualapi ineuaka-tka* (P_5)
une autre fois *p-zat-kapeua* (P_5)
dans une autre occasion *pakatg* (P_5)
l'autre côté *pas-sereta* (P_5)
auvent *čipxi ičpero* (P_5)
avaler *pekuluxiehua* (P_5)
avale! *pečua-ndi* (P_5)
avaler la boisson *penekolokatzteri* (P_5)
s'avancer *pusixiehua* (P_5)
avant *mue-nikaua* (P_5) [cf. finir], *muečinani* (P_5) [cf. ancien, devant, éternel]
beaucoup avant *muečikana putenani* (P_5)
où vivais-tu avant? *inuakini puapa-mueni-kaua* (P_5)
avant-hier *kapet xuxene*, *penet xuxene* (P_5)
avare (masc.) *kačiperi* (P_5)
avare (fém.) *kačiperu* (P_5)
avec *ima* (P_5)
dis avec moi! *ita-ima p-čina-ndi* (P_5)
il est allé avec Pierre *Pedro-ima ya-tka* (P_5)
averse *iná* (P_3)
l'averse vient *hina patkani* (P_5)
avertir *pue-n-kaxeri* (P_5) [cf. admoneste]
avertis-moi! *pue-n-kaxe-nu* (P_5)
je t'avertirai *ne-m-kaxe-i* (P_5)
ne t'ai-je pas averti? *ačinčini-xi* (P_5)
aveugle *ni-mexeači* (P_3), *ni-mixeači* (P_3), *mičahua* (P_5), *i-hui-xali* (P_5) [= non-œil]
s'aveugler (cegarse) *mzahua* (P_5) [cf. aveugle], *m-p-xale-ti* (P_5) [= non-toi-œil]
avoir (haber) *huaneri*, *huanei* (P_5) [cf. être]
il y a quelques-uns *huaneri pimerina* (P_5)
j'ai *kaši-tiri* (P_3)
vous avez des pères *padres šia-tkáxi* (P_5) [cf. être; litt.: les pères sont ici?]
ne pas avoir *malesa* (P_5) [cf. non], *ikie-tkani* (P_5) [cf. être]
il n'y a pas *maleše* (P_4)
il n'y a plus *yke-atkani*, *malesa atkáli* (P_5) [cf. être], *ipuienesato* (P_5)

avorter *kapanukatakleri* (P_5)
se baigner *kanaapehua* (P_5)
baiser *pamele-teri* (P_5) [cf. adorer, respecter, honorer]
se baisser *pue-piuxiehua* (P_5)
balai *sačiripi* (P_5)
balancer *xituatxiereri* (P_5)
balayer *sačiričehua* (P_5) [cf. nettoyer]
après la doctrine, balayez l'église! *doktrina punite, iglesia sačirika-ndi* (P_5)
banane *parianta* (P_2-P_3), *paranta* (P_1-P_5), *sápina* (K), *sapaná* (M), *banabüé* (C), *ipáčipi* (I)
feuille de bananier *paranta seri* (P_5)
baptiser *p-xiuaka-teri* (P_5) [cf. nom, nommer]
barbe *pe-i-sapto* (P_1), *hue-sakto* (P_3), *hue-sapto* (P_5), *šaptu* (K) [cf. cils]
bas *mala* (P_5) [cf. sous]
chose basse *patenosa* (P_5)
en bas *mala* (P_5) [cf. sous]
d'en bas *mala axieri* (P_5)
vers en bas *mala noaka* (P_5)
basilic *arahua* (P_3)
bassin (vase) *kulpeto* (P_5) [cf. calebasse, casserole, assiette]
bâton *kanuxereri* (P_5) [cf. justice]
battre à coups de bâton *pue-ilaxer i*(P_5) [cf. frapper, gifler, assassin, tuer]
se battre (batallar, pelear) *piaxutkaxiehua, piaxutkaxieua* (P_5) [cf. s'assommer]
bavard *tukanni-pičá* (P_3)
bave *pue-tskaxa* (P_5) [cf. salive, cracher, baver, répandre]
baver *pue-tskaxa-tehua* (P_5) [cf. salive, cracher, bave, répandre]
beau *kixeleri* (P_5), *kiyõrari* (K) [cf. bon, bien, apte]
beaucoup *hičolero* (P_5)
beau-fils (fils de l'épouse ou fils du mari) *kagčikleri* (P_5)
beau-frère (frère de l'épouse ou du mari) *pani* (P_5), *nanõri* (K) [cf. mari]
beau-frère (mari de la belle-sœur) *makle* (P_5) [cf. jeune]
beau-père (père du mari ou du l'épouse) *niximatieri* (P_5), *kuku* (K) [cf. oncle]
beau-père (mari d'une femme veuve par rapport aux enfants du premier mariage de celle-ci) *pate* (P_5) [cf. père]
belle-mère (mère du mari ou de l'épouse) *niximaxiru* (P_5), *yiru* (K)
belle-mère (femme d'un veuf par rapport aux enfants du premier mariage de celui-ci) *nato* (P_5) [cf. mère]
belle-sœur (sœur du mari ou de l'épouse) *numekinaxero* (P_5), *nemekanuyiru* (K)
belle-sœur (femme du beau-frère) *čipue* (P_5)
bénir *bendikaxeri* (P_5)
bien *kixelero* (P_5) [cf. beau, bon, apte]
c'est très bien *kixelero putenani* (P_5), *n-aliča putenata* (P_5) [cf. arranger, finir]
bienfaiteur *i-kačiperi* (P_5) [= pas-avare]
bientôt:
à bientôt *ayehuači* (P_5) [cf. aller]
bile *we-sõrari* (K)
blanc (subst.) *inari kõratari* (K) [= homme blanc]
blanc, blanche *klatali* (P_5) [cf. sec]
grain de collier blanc *seyulito klatali tehuete* (P_5)
cheveux blancs *klat-xiueri* (P_5)
blanchir *glatala-pičiri* (P_5) [= faire blanc]
blesser *yuxulu-tehua* (P_5) [cf. harponner, saigner]
blessure *restake* (P_5), *utörö* (K) [cf. malade]
bleu *angaši* (P_5) [cf. indigo]
grain de collier bleu *seyulito puleru tehuete* (P_5)
boire *pue-rani* (P_5), *ne-rune* (K), *pue-reuači* (P_5)
je bois *ne-reoačy* (C)
je veux boire de l'eau *nainkapira* (P)
bois à brûler *čiči* (P_5), *titi* (K) [cf. cendre, feu], *ičimata* (P_3)
récolter du bois *čičimtapehua* (P_5)
bois (madera, palo) *axamuena* (P_5) [cf. arbre]
bois de construction (akapu) *akapu* [Tupi]
boisson *kuya* (P_5) [cf. chicha, liqueur, masato]
boiteux *yoktera* (P_2-P_5), *hečuri* (P_5), *piape* (P_5)
bon *kielere* (P_3), *kixelero* (P_5) [cf. apte, bien, beau]
ce n'est pas bon *i-kixelero* (P_5)
il dit que c'est bon *kixele-ima-lu* (P_5)
bonheur *puikua-teua* (P_5) [cf. joie, gloire]
borgne *urisagua* (P_3), *hitrea* (P_5)
boucan (installation pour boucaner) *urute* (K) [cf. fumer, enfumer, rôtir]
bouche *hue-spè* (P_2), *hue-spe* (P_3) cf. lèvres], *hue-nama* (P_5), *nu-nahma* (C) [cf. lèvres]
bouchon (tapón) *yušere* (P_5)
boucle d'une rivière *saxiri-kle* (P_5) [cf. couler lentement]
très grande boucle *ičkiri* (P_5)
boue (barro) *mappo* (P_5)
boue (lodo) *kaspa, čihispa* (P_5)
bouillir *pue-ula-teri* (P_5) [cf. fermenter]
bouillon, jus *ixa* (P_5) [cf. jus]
bourgeon de palmier (cogollo de palma) *čirerikla* (P_5)
bourre (broza) *pičiča* (P_5)
bourse, petit sac des indiens *sapak* (P_3), *zapa* (P_5) [cf. sac]

bouton *t-ostexi* (P_5) [cf. lier, nouer]
bracelet *rinini* (P_2)
braise *čiči-rna, čiči* (P_5) [cf. bois à brûler, feu]
brancard (andas) *pue-taukuteri* (P_5) [cf cercueil]
branche *ihuinsna* (P_3)
bras *we-i-kano* (P_1), *hue-kano* (P_2-P_3-P_5), *u-kana* (K), *nu-ghâno* (C) [cf. épaule]
bras de rivière (caño de río) *huni hapika* (P_5)
brave *itčikulkapičasi* (P_3)
bref *činexute* (P_5) [cf. vite]
brillant *kataxiri* (P_5) [cf. étoile]
briquet *itspexi* (P_5)
briser *xikanaxeri* (P_5)
brouillard *kiačxapareri* (P_5) [cf. nuage]
broyer, piler (machacar) *p-iuhixičeua* (P_5) [cf. écraser, moudre]
brûler (arder) *čiči-upxeri* (P_5) [cf. feu]
brûler (quemar) *p-yuičixeri* (P_5)
que brûles-tu? *klineri p-iuičikani* (P_5)
cabane *mtere panči* (P_5) [= petite maison]
cabiai *ipeté* (P_1), *ipeti* (P_5), *hypetu* (C)
cacao *turampi* (P_2-P_3), *kanga* (P_5), *koáka* (C)
caché *pioximata-tka-li* (P_5)
cacher *pioximateri* (P_5)
cadavre *r-epanna-tka* (P_5) [cf. mort, agoniser, mourir]
cadeau :
faire cadeau *pe-nekasa-teri* (P_5)
je te ferai cadeau *ne-nekasa-te-i* (P_5)
cailler *p-xitxaxali* (P_5)
caillou *pauteli* (P_1)
caisse *polóxi* (P_5) [cf. malle]
calebasse *kolipeto* (P_1) [cf. bassin, casserole, assiette], *sulia* (P_5)
calebasse yamaru *pàhũ* (K)
calebasse peinte *kurvädo* (P_4)
calebasse où l'on met des graines pour faire de la musique (maraká) *kemeparu* (K)
calfater *piyusičeru* (P_5)
calomnie *heyalahiĺeka* (P_5)
caméléon *apaširu* (P_5), *ghàrau* (C)
campagne *sana* (P_5) [cf. champ cultivé, ferme]
cancrelat *šimtatáxero* (P_5)
canne à sucre *počoaksiri* (P_3), *pučakseri* (P_4), *pučuaksere* (P_5), *putiwaksŏri* (K), *xutiá-kuri* (I) [cf. sucre]
cannelle *pitaksi* (P_2), *kanela* (P_5) [Espagnol]
canot *kanoa* (P_1-P_2-P_3-C), *kanahua* (P_5), *kanaua* (K), *tirkohe* (I)
caoutchouc (hevea) *kunde* (K)
lait de caoutchouc *kunde-hē* (K)
cara (Dioscorea) *mákana* (K)
caractère :
mauvais caractère *ektete re-sinika* [cf. pensée], *ektete huaxi* [cf. cœur], *činika-nete* (P_5),
carapato (Ixodes) *kupŏre* (K), *ghasi* (C)
carillonner *pue-tpe-teri kampana* (P_5) [*campana*, cloche en espagnol]
cascade *ûkûné* (P_1) [cf. courant, rivière]
case des femmes *koyeta* (P_1)
casserole *kulpeto* (P_5) [cf. bassin, calebasse, assiette]
cause *činani* (P_5) [cf. pour]
caverne *sičaple* (P_5)
ceindre (ceñir, fajar) *čumbi-ťeuatehua, čumbi-ťehuatehua* (P_5)
ceinture (ceñidor, faja) *čumbi* (P_5) [Kičua]
ceinture (cintura) *hue-pčixi* (P_5)
célibataire ? *maxenerito* (P_5)
celui-ci, celle-ci, ceci (este, esta, esto) *čie, tue* (P_5)
celui-ci *netehuare* (P_3)
ce côté-ci *čie sereta* (P_5)
pour ceci *čie činani* (P_5)
en faisant ceci *čie kamerata* (P_5)
après cette semaine-ci *čie semana punite* (P_5) [*semana*, semaine en espagnol]
dans ce monde-ci, on ne peut pas voir Dieu *čie huxi i-pétkuli Dios* (P_5)
cette année-ci, le maïs s'est séché *čie hualapi klátana-tka-li šixi* (P_5)
veux-tu de ceci ou de cela? *eha pannata* (P_5)
celui-là (aquel) *huale* (P_5)
celle-là (esa) *tèxera* (P_5)
celà (eso) *téxera, huare* (P_5)
ceux-là (aquellos) *huanna* (P_5)
c'est celui-là (aquel) *huale-ni* (P_5)
ce côté-là *texera serete* (P_5)
pour celà *huare činani* (P_5)
en ne faisant pas celà *i-huare-p-kamereta* (P_5)
vous devez faire celà *čiera p-kamereta* (P_5)
cendre *čiči-pasè* (P_2), *čiči-paxé* (P_3), *čiči-paxi* (P_5) [= poussière de feu), *titi-meru* (K)
cercueil *pue-tauka-teri* (P_5) [cf. brancard]
cerf *taruta* (P_1) [Kičua : *taruka*], *čuteri* (P_5), *kšutèri* (K), *šutery* (C), *axuiči* (P)
certain, sûr *ariakle* (P_5) [cf. c'est ainsi]
certainement *alikakli* (P_5) [réellement]
cerveau *račiča* (P_5) [cf. moëlle]
cesser *huanekutka* (P_5)
chacapa (?) *ximexiru* (P_5)
chacun *kada-hisini* (P_5) [cf. chaque]
chaîne *yuematza* (P_5)
chaise *pteplale* (P_5) [cf. siège, s'asseoir, être assis]
chambres *serexata* (P_5)
champ cultivé *sana* (P_5) [cf. campagne, ferme]
côté du champ *sana spueta* (P_5)
je fais un champ *sana n-kameretani* (P_5)
faites vite un champ! *yampute p-kameretandi sana* (P_5)

nettoyer le champ *yunkapenua sana* (P_5)
je viens du champ *sana axieri* (P_5), *sana n-iapa* (P_5) [= je suis allé au champ]
chandelle *kuria* (P)
chant *čikali* (P_5) [(K)
chanter *p-čikale-ua-tehua* (P_5), *čikara-wa-teua*
je chante *šikâly* (C)
chapeau *saxipti* (P_3) *saihuetpue* (P_4) *saxietpue* (P_5), *sãhi* (K)
chaque *kada* (P_5) [Espagnol]
charbon *čiči-mè* (P), *čiči-me* (P_3) [cf. feu], *čiči-siri* (P_5) [cf. tison]
charger *pue-txi-teri* (P_5) [cf. charrier]
charité *poxuakatte* (P_5) [cf. aimer]
charme *sere ixite* (P_5) [cf. grand, répondre, jouer de la flûte]
charrier *pue-txi-teri* (P_5) [cf. charger]
charrier de l'eau *p-sačxapehua* (P_5)
chasse *nikči* (P_5) [cf. aliment, nourriture], *mitayo* (P_5)
chasser *pue-n-kapehua* (P_5)
chat *pišána* (K) [Tupi]
chat sauvage noir *saxi* (P_3)
châtrer *re-sta-ka-txeri* (P_5)
chaud *emere* (P_5)
chose chaude *emetá* (P_5)
avoir chaud:
j'ai chaud *nu-n-kuka* (P_5) [cf. suer]
tu as chaud *pue-n-kuka* (P_5)
il a chaud *re-m-kuka* (P_5)
chauffer *emeta-xeri, r-ameten* (P_5)
chaussure *škixupi* (P_5)
chauve *pa-xiuetena* (P_5), *yhue-giotra* (P_5)
chauve-souris *čio* (P_5)
chef *pŏre* (K)
chemin *ateri-xapu* (P_5), *hatŏnŏ* (K), *ačin* (P) [cf. côte]
chemise *ikanopi* (P_5) [cf. bras], *mukatiri* (K) [cf. vêtement, couverture, robe]
cher (coûteux) *hičolero vendi* (P_5) [cf. beaucoup, prix, augmenter, valoir]
chercher *pue-ečexeri* (P_5) [cf. trouver]
que cherches-tu? *kle-pue-xanata* (P_5) [cf. se perdre] (sans doute: qu'as-tu perdu?)
cheveux *we-iwetsa* (P_1), *hui-xihuesa* (P_2-P_3), *hue-xihuetza* (P_5) [cf. poil], *nu-pity* (C) [cf. cils]
cheveux blancs *klat-xiueri* (P_5)
cheville (du pied) *hui-xare* (P_3)
chicha *kuya* (P_5) [cf. boisson, liqueur, masato]
chicha de manioc *kuya* (P_4)
veux-tu faire de la chicha? *kuya kamereta-niči* (P_5)
chien *kiti* (P_3), *šabé* (P_1), *kibi* (P_3), *keve* (P_5), *kewe* (K) *kéwé* (M), *kave* (P)
chiffon *mkatseri-tsula* (P_5) [cf. haillon]
choisir *petxie-teri* (P_3)
chonta *tuntaxá* (P_3), *kiri* (P_5)
chose *klini, klineri* (P_5) [cf. quoi, un peu]
ciel *ita-waka* (P_1), *ita-huak* (P_2-P_3), *ita-huaka* (P_5) [cf lieu, en haut], *tenu* (P_5), *tenù* (C), *tenu-čá* (P) [cf. haut, cime], *tŏ-yira une* (K) [cf. eau]
cils *u-šaptaa* (K) [cf. barbe], *hi-pity* (C) [cf. cheveux]
cime *tenu, tenu-manka-te* (P_5) [cf. haut, montagne]
cimetière *yumeči hui-huaka* (P_5) [cf. lieu]
cire *ururu* (P_5)
cire noire *ičkali* (P_5)
cire à cacheter *iliča* (P_5)
extraire la cire *ururu-tehua* (P_5)
cirer *ururu-tegua* (P_5) [cf. extraire la cire]
ciseau de charpentier *yuseru-xapi* (P_5)
ciseaux *tisera* (P_5), *tesŏra* (K) [Espagnol]
claie de roseau (barbacoa) *kuali* (P_5) [cf. Hura brasiliensis]
clavicule *nu-ghuza-pytale* (C)
clore, enclore *pirixieriteri* (P_3) [cf. enclos]
clôture *pirixieri* (P_5) [cf. enclos]
clou *i-čtexi, to-stexi* (P_5)
clouer *p-ičpa-teri, ičpa-teri* (P_3)
Cœlogenys paca *kayati* (P_5), *kayate* (K), *pexiry* (C) [cf. agouti]
cœur *huaxi* (P_5), *wáyi* (K), *natôxy* (C)
coin (rincón) *itenmane* (P_5)
coin (cuña) *remalettele* (P_5)
colère *r-emteuana* (P_5) [cf. se fâcher, se mettre en colère, avoir de la rancune, détériorer, se gâter, méchant]
se mettre en colère *r-emteuana* (P_5) [cf. se fâcher, colère, avoir de la rancune, détériorer, se gâter], *p-xihekaneuata* (P_5) [cf. se fâcher, avoir de la rancune, haïr, offenser]
collier *pektari* (P_3), *wŏpuramanta* (K)
combien de (cuantos) *ipe-xineri* (P_5) [cf. homme]
commencement *ineuakli* (P_5) [cf. origine]
commencer *ineuakatxeri, ineuakaxieri, ineuakaxeri* (P_5)
une autre année a commencé *sato hualapi ineuaka-tka, sata hualapi ineuaka-tka* (P_5)
comment, de quelle façon *huanepso, ipičkaleti* (P_5) [cf. façon, qualité]
comment vas-tu? *kinxele ipičkai piča* (P_5) [= bien comment toi?]
comment t'appelles-tu? *ke-xuani piča* (P_3), *če-xoarni piča* (P_3), *kle-xuaki piča* (P_5) [= quel nom toi?]

comment s'appelle-t-il? *kle-xuaki, kle-xuakatkara* (P_5) [= quel nom?]
comment s'appelle celà? *kle-xuaki čie* (P_5) [= quel nom ceci?], *nočepe* (P)
comment s'appelle? *imasoti* (P_1)
comment fait-il? *irič-pukuta* (P_5) [cf. pourquoi]
commercer *p-anixi-teri* (P_5) [cf. acheter, demander, échanger, vendre]
commun *tuhurinekui-pla, pexinerineko-pla* (P_5) [= pour tous]
compagnon *nemotsolee* (P_5)
compatir *nu-amuneuata* (P_5) [cf. être attristé, s'affliger]
compatissant *nu-amuneuata* (P_5)
comprendre *p-xema-teri* (P_5) [cf. entendre], *pue-materi* (P_5) [cf. savoir, examiner]
ne pas comprendre *i-p-xema* (P_5)
compter *pianta-teri* (P_5) [cf. numéroter]
concevoir *kamčiru-natkali* (P_5) [cf. enceinte]
conduire *panixei* (P_5)
confluent de rivières *pioptu-teri* (P_5) [cf. se rencontrer]
conjoints *xanendu-ima-li* (P_5) [cf. épouse, avec]
mari et femme *xaneri-ima-li* (P_5) [cf. mari, avec]
conjonction de lune *repana-ksére* (P_5) [= lune morte]
connaître *pettele* (P_5)
conseil *neneteri* (P_5)
conseiller *pue-kuteri nenettele* (P_5)
consentir *r-alekle* (P_5) [cf. vouloir, mériter]
consolation *meihuata* (P_5) [cf. content, se contenter, se délecter, jouir]
construire *ipanua-tehua* (P_5)
construire une maison *ipanua-tehua panči* (P_5)
conte, histoire (cuento) *činerі ximak-tani* (P_5)
quel conte y a-t-il aujourd'hui? *klineri ximaktani čauákini* (P_5)
content *meihuata kixeletkeno* (P_5) [cf. consolation, se contenter, se délecter, jouir, se réjouir]
se contenter *meihua-tehua* (P_5) [cf. consolation, content, se délecter]
être contenu :
pouvoir être contenu (caber) *puyaxuta* (P_5) [cf. suffire]
contredire *papani-teri* (P_5)
convaincre *pi-makaxeri* (P_5) [cf. apprendre, persuader]
se convaincre *re-tserukaxieri* (P_5) [cf. se taire, silence]
convalescence :
être en convalescence *ičkutkali* (P_5) [cf. se durcir, maigrir, santé]
il est guéri *ičkutkali* (P_5)
converser *yenemsakaxiehua* (P_5)
convertir *p-satkapaxieri* (P_5) [cf. rendre, retourner]
copahu *kupenéxi* (P_5)
copal *zempa* (P_5)
coquille *pukutitirá* (P), *sorote* (P_3), *soluta* (P_5)
Ostrea mytilus *saluta* (C)
coquille pour mettre le tabac *ečiči* (P_3)
corbeille *puraxi* (P_2)
corbeille pour garder les vêtements *puroxi* (P_3)
petite corbeille *pụere* (P_3) [cf. panier]
corde *tumuti* (P_3), *yukletsa, yukletza* (P_5)
corde de l'arc *yokirisak* (P_3)
corne *huakapa, huakaxua* (P_5)
corps *i-máne* (P_5), *nu-mâne* (C)
corps mort *hepanačire imáne* (P_5)
corpulent *sére putenani* (P_5) [= très grand]
corriger *pue-šinika-neuatani* (P_5) [cf. penser], *seyuampitselapatkani* (P_5)
se corrompre *rečpaxanatkali* (P_5) [cf. s'épuiser, exténué, pourri]
côte (montée) *atena-xapu* (P_5) [cf. chemin]
côtes (os) *ukuāsata* (K)
côté (partie du corps) *hikxiepui* (P_5)
côté (lado) *serèta* (P_5)
ce côté-ci *čie sereta* (P_5)
ce côté-là *texera serete* (P_5)
mon côté *ita-sereta* (P_5)
l'autre côté *pas-sereta* (P_5)
côté du feu *čičissi* (P_5)
côté du champ *sana spueta* (P_5)
coton *goxapuxé* (P_2), *gokapuxe* (P_3), *huapxe* (P_5), *wapŏhŏ* (K), *apau* (P)
coton plus fin *huakxé* (P_3)
cou *kisitiači* (P_2), *pi-n-noxi* (P_3), *hue-nuxi* (P_5), *wŏ-nuye* (K), *nu-nópy* (C) [cf. gorge], *hue-plexi* (P_5) [cf. gorge]
être couché *pue-tkalexana-tehua* (P_5)
se coucher *nekelexatxa* (P_5)
coude *hue-tzuxieri* (P_5), *nu-kuzery* (C) [cf. rotule]
coudre *p-yučxamka-tehua* (P_5) [cf. couture]
couler lentement (en parlant de l'eau) *saxiririkle* (P_5) [cf. boucle]
couler, filtrer sur un linge *zaixuxi-teri* (P_5) [cf. tamiser]
couper *pioptaxieri* (P_5)
couper, défricher *pakastaxeri* (P_5)
couper (des troncs) *p-kaikani* (P_5)
couper le blé, faucher *p-čiuxi-teri* (P_5) [cf. tondre]
courant de la rivière *hukane* (P_3) [cf. cascade, rivière, vagues]
courir *yampute p-iáni, yampute p-iane-tka* (P_5) [= aller vite], *wasŏkamteua* (K) [cf. passer, marcher]

couronne de plumes *huatseptaxi* (P_5), *pure-ranši* (K)
court, courte *i-huekla* (P_5) [= pas-long], *i-tenli* (P_5)
cousin *e-mure* (K) [cf. parent, famille, race]
couteau *čiketi* (P_2), *kučiro* (P_3), *kučiru* (P_5), *kutiru* (K) [Esp.: cuchillo]
couture *yučxamkata* (P_5) [cf. coudre]
couver (empollar) *saprerixieri* (P_5) [cf. se couvrir]
couverture (cobija) *mkatseri* (P_5) [cf. vêtement, chemise, robe]
couveuse (poule) *kaputa* (P_5)
se couvrir avec un vêtement *mkatseri-ima sapririxieri* (P_5), *p-sapririxieri* (P_5) [cf. couver]
le couvrir, s'abriter *sapirixiehua* [cf. ensevelir, tourner autour, arrondir, tordre, envelopper]
crabe *yótero* (P_5) [cf. crevette]
cracher *pue-tskaxa-teua* (P_5) [cf. baver, bave, salive, répandre]
craindre, avoir peur *pika, pixie- ua* (P_5) [cf. s'effrayer]
j'ai peur *ñ-pika* (P_5)
tu as peur *p-pika* (P_5)
il a déjà peur *pika-natkali* (P_5)
crainte, peur *pika-xiehua* (P_5), *inisnati* (P_2), *inimatri* (P_3)
crampes *ipréxeri* (P_5)
crapaud *toloxiri* (P_3), *tolòxeri* (P_5) *turuyŏri* (K), *ghamukú* (C)
créer *uyakali kameretua* (P_5) [cf. auteur, faire]
crépuscule *čupiniti* (P_2)
creuser *p-xitukehua* (P_5)
crevé *re-pčika-tka* (P_5)
crever *p-čipčikaxieri, pue-pčikaxeri* (P_5)
il creva *re-pčika-tkali* (P_5)
crevette *yotero* (P_5) [cf. crabe]
crier *p-zapleuxia-tehua* (P_5) [cf. appeler]
je crie *ayua* (C)
croc *hi-xesta* (P_5) [cf. molaire]
crocodile *čioxe* (P_5), *čŏyušeri* (K), *šiušery* (C) [cf. serpent venimeux], *suhunarete* (K)
Crocodilus albus *mamipiry* (C)
croisillon de la maison *ikuansatákana* (P_5)
croître *sere-tkalanu* (P_5) [cf. grand, être]
croître (en parlant d'un fleuve) *serenatxala* (P_5) [cf. grossir, engraisser, vieillir]
croix *kruz* (P_5) [Espagnol]
croupe *pue-tpali* (P_5) [cf. cuisse]
croûte *hue-gleyatka* (P_5)
cru *erupte* (P_5) [nouveau], *sotsuta* (P_5) [cf. vert]
cruche *mihuači* (P_3)
petite cruche *ačxaxi* (P_5) [cf. vase]
grande cruche *kapurali* (P_5)
crucifier *p-ustexari* (P_5) [cf. clou]
cruel *ektete huaxi* (P_5) [= mauvais cœur]
cueiller *kučara* (P_5) [Espagnol]
cuir *tue-mta* (P_5) [cf. peau, écorce]
cuisiner, cuire *pue-nla-teri* (P_5) [cf. bouillir; sans doute *pue-ula-teri*]
cuisinier *r-aliča-ndi nikči* (P_5) [= arranger la nourriture]
cuisse *we-twari* (P_1), *nu-tapaly* (C) [cf. croupe], *katspalaxieru* (P_5)
cuisson (escozor) *kaxi* (P_5)
cul *hue-muto* (P_3)
culotte *hičaráxia* (P_5)
cultiver *yunkapeua* (P_5) [cf. nettoyer le champ]
curare *aigábia* (C)
danger *ilakakli* (P_5)
il y a danger *huaneri ilakakli* (P_5)
dans *exi* (P_5)
danse *kuľa* (P_2), *wansa-teua* (K)
danser *pansa-tehua* (P_5)
dauphin *peiselé* (P_1), *pezele* (P_5), *pesŏri seruru* [= dauphin rouge] (K)
dauphin noir *yukaye* (K)
de *axieri* (P_5)
d'en haut *ahuaka axieri* (P_5)
d'en bas *mala axieri* (P_5)
personne ne peut se libérer de la mort *ipueuči axieri ikiene muepanakatepa* (P_5)
[je viens] du champ *sana axieri* (P_5)
être debout *tenua-tehua* (P_5) [cf. se lever, haut]
décapiter *pakastaxeri hue-plexi* (P_5) [= couper le cou]
déchiré *re-skakatxa* (P_5) [cf. abîmé]
déchirer *pue-tsta-xeri* (P_5) [cf. morceau, châtrer]
découdre *p-kusirixieri* (P_5) [cf. dénouer, ouvrir, lâcher]
découragé *i-huaxihuale* (P_5) [= lui-pas-cœur]
dédaigner *pue-kunuxieri* (P_5) [cf. jeter, lancer, ordure]
dedans *ituku* (P_5)
dans la terre, il y a un grand feu qui t'embrasera *ituk čixi, raua sére čiči, huale palaxanena* (P_5)
dans l'église, on ne peut parler *iglesia ituku, i-pi-animata-ndi* (P_5)
déféquer *pue-čka-pehŭa* (P_5)
je défèque *ni-tika* (C)
défricher *pakastaxeri* (P_5) [cf. couper]
dégoût *puse* (P_5) [cf. puanteur], *plapliri* (P_5)
dégoutter (couler goutte à goutte) *supreatkali* (P_5) [cf. s'égoutter, goutte]
jusqu'à ce qu'il dégoutte *supreatkali, supreačinipa* (P_5)
dehors (afuera) *meleklapia* (P_5)
dehors (fuera) *pue-čpaxeri* (P_5) [cf. sortir]

se délecter *meihua-tehua* (P_5) [cf. se contenter, content, consolation, jouir]
délivrer *maičakili* (P_5) [cf. échapper, sauveur, rédempteur)
pour nous délivrer *ukaspeka-ndi* (P_5)
demain *yačikahua* (P_5), *yutikaua* (K)
à demain *i-yačikahua* (P_5)
pour manger demain *yačikaua pi-nika-ndi* (P_5)
après-demain *yačikahua penetxúxene* (P_5)
après-après-demain *yačikahua penetxúxene pute* (P_5)
demander *p-anixi-teri* (P_5) [cf. acheter, commercer, vendre, échanger]
demi *sukakeli* (P_5) [cf. moitié]
démolir *yauanakaxieri* (P_5) [cf. détruire, tomber], *sxigoliglieri* (P_5)
dénouer, détacher *p-kusirixieri* (P_5) [cf. ouvrir, découdre, lâcher]
détache! *p-kusirika-ndi* (P_5), *kučperuxeri* (P_5) [cf. arracher, enlever, tirer]
dent *we-ii* (P_1), *hui-sė* (P_2), *hui-xé* (P_3), *hueixi* (P_5), *wi-hĭ* (K), *na-ũ* (C)
dépecer *pue-puxieri* (P_5)
depuis *axieri* (P_5) [cf. de]
depuis en haut *ahuaka axieri* (P_5)
depuis la forêt *šiya axieri* (P_5)
dernier, extrême *nikatatxaro* (P_5) [cf. fin]
derrière de la maison (culata de la casa) *yuskákele* (P_5)
descendre *huesenatxeua* (P_5)
descente *auesetnatka* (P_5)
désirs *pue-sinikane huata* (P_5) [cf. penser]
désirer *p-alekle pue-sinixieri* (P_5) [cf. vouloir, penser]
dessiner *p-iona-teri* (P_5) [cf. écrire, peindre, teindre, encre]
détériorer *n-emtehuanipa* (P_5) [cf. se gâter se fâcher, se mettre en colère]
détruire *yauanaxeri, yauanamta* (P_5) [cf. démolir, tomber]
devant (delante) *mueči* (P_5) [cf. avant, ancien, éternel]
se dévêtir *pue-ma-mkatehua* (P_5) [cf. vêtement, nu]
devin *kaxunči* (P_5) [cf. sorcier], *mueraya* (P_5) [cf. sortilège], *metüe* (C)
devinir *mueraya piča-ndi* (P_5) [= fais des sortilèges!]
devoir *p-dibihuači* (P_5)
tu me dois *p-dibihuači* (P_5)
diable *mapuinči* (P_2), *miaxamunči* (P_3), *samenči* (P_5) [cf. génie des bois], *kamči* (P_5), *ghamačy* (C) [cf. dieu]
Dicotyles torquatus *meriči* (P_5), *mŏriti* (K), *merity* (C), *meriči, meričė* (I)
Dicotyles labiatus *yari* (P_1), *ĭlavi* (P_2), *xiharĭ* (P_3), *iyáli* (P_5), *iyarŏ* (K), *irari* (I-P)
dieu *yaneti* (K), *ghamačy* (C) [cf. diable]
diminuer *sotsotaxi-piča-ndi* (P_5) [= fais peu!]
dire *huane-pčiná* (P_5)
il dit *pčina, pčina-ndi* (P_5)
disant *pčina, pčina-ndi* (P_5)
dis avec moi! *ita-ima pčina-ndi* (P_5)
que dis-tu? *epfčindo* (P_5)
que dit-il? *hirečina* (P_5)
on ne peut pas dire *i-huane-riča* (P_5)
il dit que tu te taises *pue-tseruka-ima-ta-ndi* (P_5)
il dit qu'il est bon *kixele-ima-lu* (P_5)
disparaître *p-amxanatxa* (P_5) [cf. se perdre]
diviser *p-soxi-piča-ndi* (P_5) [= fais peu!], *p-soxi-pueta-ndi* (P_5) [pose peu!]
doigt *we-meyoi* (P_1), *hui-moxé* (P_2), *hui-mioxé* (P_3), *hue-miyuxi* (P_5), *wŏ-miuyi* (K)
donner *pe-nexieri* (P_5) [cf. remettre, offrir]
donne! *pe-neka-nendi, pe-neka-pandi* (P_5)
tu donnes *pe-neka-nendi, pe-neka-pandi* (P_5)
tu donneras *pe-neka-nendi, pe-neka-pandi* (P_5)
je te donnerai *ne-neka-ni-xi* (P_5)
donne-moi! *pe-nexie-nu* (P_5), *xitppakkarivi* (P_2)
donne-lui! *pe-nexie-ri* (P_5)
que me donnes-tu? *klineri pe-nika-nu* (P_5)
je t'ai donné *ne-neka-tka-li* (P_5)
je lui ai donné *ne-neka-tka-i* (P_5)
donne-moi à boire! *pe-nexie-nu nerandepak* (P_2)
donne-moi de l'eau! *uni manu* (I)
donner à manger *pe-nexieri nikči* (P_5)
donner à têter *čuču-pe-nexieri* (P_5)
dormir *pue-mxe-hua* (P_5), *ne-mako-ti* (P)
je dors *nu-maxo-ačy* (C)
[il] est dormant *re-mka, te-mka* (P_5)
va dormir! *pue-mka-pčuači* (P_5)
veux-tu dormir? *pue-mka-lemnei* (P_5), *pusáka-lemnai* (P_5)
où dormons-nous? *inuakini hauamta* (P_5)
où dormirons-nous? *inuakini hauani* (P_5)
dos *hui-tixé* (P_3), *u-ți* (K) [cf. épaule]
[être couché] sur le dos *p-anatxa-tehua* (P_5) [cf. disparaître, chercher]
doubler, mettre en double (doblar) *saprixieri* (P_5) [cf. envelopper, ensevelir, tourner autour, tordre, se couvrir, linceul, arrondir], *ximuluxieri* (P_5)
douleur *kačindi* (P_5) [cf. avoir mal, tomber malade]
doux (suave) *pubčiri* (P_5) [cf. amollir]
doux, apprivoisé (manso) *salaglete* (P_5)
drap en écorce d'arbre *xančama-xúttu* (P_5)

dresser, redresser *puteka-teri* (P_5) [cf. droit, égaliser, orner, rectifier]
se droguer *katsupala-teri* (P_5) [cf. remède, soigner, guérir]
droit *putekli* (P_5) [cf. dresser, égaliser, orner, rectifier]
[main] droite *putekli* (P_5)
main droite *putekli hue-mio* (P_5)
dur *šiklu* (P_5)
se durcir, s'endurcir *ičkupatxeei* (P_5) [cf. convalescence]
eau *ũné* (P_1), *uné* (P_2), *une* (P_2), *huni* (P_5), *une* (K), *uni* (I), *húni* (M)
je veux boire de l'eau *nainkapira* (P)
apporte de l'eau! *anika-ya ũni* (I)
donne-moi de l'eau! *uni manu* (I)
s'écarter *p-asixie-hua* (P_5) [cf. s'échapper, fuir]
échanger *p-anixi-teri* (P_5) [cf. vendre, acheter, commercer, demander]
échapper *maičaka-tkali* (P_5) [cf. délivrer, sauveur, rédempteur]
personne ne peut échapper à la mort *ipueuči axieri ikiene muepanakatepa* (P_5)
s'échapper *r-asixie-ri* (P_5) [cf. fuir, s'écarter]
échappe-toi! *p-asixie-hua* (P_5)
il s'échappa *r-aseka-tka* (P_5)
éclair *heteské* (P_1), *ipeté* (P_1), *itruhŏri* (K) [cf. foudre, tonnerre]
éclairer *puxučpixeua* (P_5)
écorce d'arbre *axa-mta* (P_5) [cf. cuir, peau]
écorce d'arbre pour faire les canots *ahata* (K)
écorcher un animal *p-xispuxeri* (P_5)
écouter *ixenaku-teua* (P_5) [cf. attention, entendre, ouïe]
écoutez le père! *ixenakuta-ndi padre* (P_5)
écoutez la doctrine! *ixenakuta-ndi heličali doktrina* (P_5)
parce que vous n'écoutez pas, vous ne savez pas la doctrine *uma ixenakuta-tka-ni činani, ig-hi-matteli doktrina* (P_5)
écraser *p-yuixičeua* (P_5) [cf. broyer, moudre]
écrire *kirika p-iona-teri* (P_5) [peindre le papier]
écume *une suri* (K)
écureuil *yupičiri* (P_5), *yupetiri* (K) [cf. nasua], *matira* (I) [cf. singe atèle]
effacer *pue-mtexiere* (P_5)
effrayer *pue-mioxeri* (P_5)
s'effrayer *pika* (P_5) [cf. craindre]
égal, pareil *kixele pũteli* (P_5) [cf. aplanir]
égaliser, rendre égal *puteka-teri* (P_5) [cf. dresser, droit, orner, rectifier], *ipuete pička kamere-teri* (P_5) [= faire une place] (cf. aplanir)
s'égoutter *supreuatanatkali* (P_5) [cf. dégoutter, goutte]
élargir *pualikakauatxieri* (P_5)
éloigné *huašera* (P_5) [cf. loin]
s'éloigner *huašera-yani* (P_5)
embouchure de rivière *iskitxa* (P_5)
embraser *palaxaneri* (P_5)
il embrasera *palaxanena* (P_5)
dans la terre, il y a un grand feu qui t'embrasera *ituk čixi raua sére čiči, huale palaxanena* (P_5)
embrasser *pe-ambuixeri* (P_5)
empêcher *pue-malateri* (P_5) [cf. arrêter]
emplir *seputeri, katseputeri* (P_5) [cf. plein]
enceinte, grosse *kamčiru* (P_5) [cf. concevoir]
enclos, cour (corral) *pirixieri* (P_5) [cf. clôture, clore]
encore :
pas encore *ikiegua* (P_5)
encre *yuna-uapi* (P_5) [cf. teindre, dessiner, écrire, peindre]
s'endormir *pue-n-kalennei* (P_5) [cf. veux-tu dormir ?]
endroit planté d'arbres (arboleda) *šiya* (P_5) [cf. forêt]
enfant ♂ *mtera* (P_1), *tiri* (P_2-P_3), *mtere* (P_5), *mtere* (K)
enfant ♀ *siču-mteru* (P_5) [cf. femelle, femme]
enfant à la mamelle *mtere* (P_5)
enfer *ituk-čixe* (P_5) [= dans la terre]
enfermer *pue-siateri* (P_5) [cf. fermer]
s'enfler *panakana* (P_5)
enfumer *pulu-teri* (P_5) [cf. fumer, boucan, rôtir]
engelures *ahérŏ* (K)
engraisser *p-ičuaxanatkai* (P_5), *serènatkai* (P_5) [cf. grossir, croître, vieillir]
énivrer *pue-metakaxeri* (P_5)
s'énivrer *ri-meteri* (P_5)
attention de ne pas t'énivrer! *čako pue-meta-pa, čako-pui-meta-pa* (P_5)
enlaidir *ektete p-kamere-teri, ektete p-kamereta-ndi* (P_5) [= faire, fais laid!]
enlever, extraire (sacar) *kučpaxeri* (P_5) [cf. arracher, détacher, tirer]
enlève! *kučpaxa-ndi* (P_5) [le!]
enlève-le (neutre)! *pi-yučkute-ru* (P_5) [cf. tire]
ennemi *kaminičieri* (P_5)
l'ennemi a vaincu *r-aličakatkali kaminičieri* (P_5) [cf. finir, arranger]
ennuyer (fastidiar) *papanu-kattéli* (P_5) [cf. aimer, contredire]
s'ennuyer *r-enteua-na-tkali* (P_5) [cf. se fâcher, colère, se mettre en colère, avoir de la rancune, détériorer, se gâter, méchant]
enseigner :
je vous enseignerai *hiča ni-čimakandi* (P_5) [cf. expliquer]

ensemble:
aller ensemble *paxakalinepue* (P_5)
ensevelir *sopirixieri* (P_5) [cf. envelopper, tourner autour]
entendre *ixenaku-tehua* (P_5) [cf. écouter, ouïe, attention], *p-xemateri* (P_5) [cf. comprendre]
j'entends *nu-xemata* (C)
frères, entendez! *nu-mule-ne ixenakute-na* (P_5)
en n'entendant pas la doctrine, Dieu vous punira *doktrina ig-haličili, Dios hilataneni-xi* (P_5) [écouter]
enterrer *p-kapanateri, p-kapanata-ndo* (P_5) [cf. trou, guichet]
entier *pexineriko* (P_5) [cf. tout, absolument]
entrer *xixeluxiehua* (P_5) [cf. introduire, pénétrer]
envelopper *sapiričieri* (P_5) [cf. ensevelir, tourner autour, arrondir, tordre, se couvrir, doubler, linceul, s'habiller]
envoyer *p-yokanateri* (P_5) [cf. expédier]
épaule *hui-tisi* (P_3) [cf. dos], *i-xapui* (P_3) [cf. os], *pue-txana* (P_5) [cf. aisselle], *nukâno* (C) [cf. bras]
épine *neti* (P_3), *klata* (P_3), *kuna* (P_5)
épine de chonta *kiri* (P_5) [cf. chonta]
épine de diverses plantes *mač-kiri, suči* (P_5)
épine dorsale *huaixape* (P_5)
épouse *p-anendu* (P_5), *anendu* (K)
mari et femme *xaneri ima-li* (P_5) [cf. conjoints]
épouvanter *pakačirixiateri* (P_5)
s'épuiser (en parlant des personnes) *rečpaxanatkali* (P_5) [cf. se corrompre, exténué, pourri]
errer (vagar) *huanera-pi-auakleta* (P_5)
escalier *unkaklixia* (P_5) [cf. pont]
escargot (petit) *yunualaxi* (P_5)
escargot (grand) *xičiri* (P_5)
espion *petanateri* (P_5)
essuyer *pue-pērikaxeri* (P_5)
est, orient *re-čpaga-tka kači* (P_5) [cf. soleil, aurore, sortir]
étagère (estante) *itekamena* (P_5) [cf. fourche]
étai (puntal) *piustateri* (P_5) [cf. lier]
étayer *pixustateri* (P_5)
éteindre *puehaheri* (P_5)
éteindre le feu *čiči pučuaxeri* (P_5)
éternel *r-ičaguakla, r-ičiauakla, muečikauni tukanči* (P_5) [cf. ancien, avant, devant]
vie éternelle *tixera-xuxene, rečiauakla-xuxene* (P_5) [cf. jour]
éternité *ričaguakla, muečikauni tukanči* (P_5)
éternuer:
j'éternue *nečiuhe* (C)
étoile *siri* (P_2) [cf. lune, pléiades], *piri* (P_3), *txy, čy* (C), *teteani* (P), *kataheri* (P_1), *kataxiri* (P_5), *katahŏri* (K), *kataheri* (M) [cf. brillant]
être (ser) *pi-čkalexe* (P_5) [cf. venir]
tu es (eres) *pi-kčal'afa* (P_3)
il était ou fut homme *ineri-čkani* (P_5)
J. C. se fit homme pour nous *xesu kristo ineri-čkani huiča činani* (P_5)
être (estar) *huanei* (P_5) [cf. avoir, habiter, vivre]
Dieu est en tout lieu *puenemene-uákla r-aua Dios* (P_5)
dans la terre est un grand feu qui t'embrasera *ituk čixi, r-aua sére čiči, huale palaxanena* (P_5)
vous êtes chrétiens *kristiannei, hiča kristiano nexi* (P_5)
je suis ici *heuna* (P_5) [peut-être: *huane?*]
étroit *etserero, etsérero* (P_5)
s'évanouir *erayaxanakatxa* (P_5) [cf. disparaître, devin, sortilège]
éventail *ixere-tpue* (P_5), *iyări* (K)
éventer *pue-punuteua, pue-punutehua* (P_5) [cf. souffler]
examiner *pué-materi* (P_5) [cf. savoir, comprendre], *pue-šinikili* (P_5) [cf. penser]
exclamation d'approbation et de satisfaction *šihi-hua* (P_5) [cf. admiration]
exclamation de mécontentement et d'étonnement *here, tehe* (P_5)
exécuter (cumplir) *puyankaxeriči* (P_5)
exiler *p-akačirixeteri* (P_5)
je serai exilé *n-akačirixeta-ndi* (P_5)
tu seras exilé *p-akačirixeta-ndi* (P_5)
il sera exilé *r-akačirixeta-ndi* (P_5)
expédier *xukanateri* (P_5) [cf. envoyer]
expliquer *pi-himaxeri* (P_5) [cf. enseigner]
expression de fâcherie *ieriča undeneta* (P_5)
expression d'affection aux enfants mâles en bas âge *snáxi, púra* (P_5)
expression de déplaisir *i-huaneni, yhúni* (P_5)
exténué, exténuée (consumido) *rečpaxanatka* (P_5) [cf. s'épuiser, se corrompre, pourri]
extraire la cire *ururu-tehuà* (P_5) [cf. cirer]
face:
en face *huakani* (P_5) [cf. rive]
se fâcher *p-xixekaneuata* (P_5) [cf. se mettre en colère, avoir de la rancune, haïr, offenser], *p-činikanete* (P_5) [cf. penser], *r-emteuana* (P_5) [cf. colère, se mettre en colère, avoir de la rancune, détériorer, se gâter, s'ennuyer, méchant]
façon *huanepso, huanepsolete* (P_5) [cf. comment, qualité], *pičkalete* (P_5) [cf. comment, qualité]

fade *kapsali* (P_5) [cf. amer, aigre]
faim *načinatkali* (P_5) [cf. soif]
avoir faim *načinatkali, pi-natsinei, račinatkai* (P_5)
j'ai faim *načinatkani* (P_5)
faire *p-kamerete-ri* (P_5), *ne-kamha-ndi* (K) [cf. auteur, créer, habitude, impossible, manier, servir]
fais celà! *čie p-kamerete-ri, čie p-kamereta-ndi* (P_5)
ne faites pas celà! *čie ig-kamereta-ndi* (P_5)
faites vite un champ! *yampute p-kamereta-ndi sana* (P_5)
je fais un champ *sana n-kamereta-ni* (P_5)
que fais-tu? *klineri p-kamereta-ni* (P_5)
vous devez faire celà *čiera p-kamereta* (P_5)
en faisant ceci *čie kamerata* (P_5)
en ne faisant pas celà *i-huare-p-kamereta* (P_5)
veux-tu faire de la chicha? *kuya kamereta-niči* (P_5)
que fais-tu? *ipičanata* (P_5)
comment fait-il? *irič-pukuta* (P_5)
famille *nu-mule* (P_5) [cf. cousin, race, parent]
fat *činikanete* (P_5) [cf. fou, penser]
se fatiguer *namaneto* (P_5)
faux témoignage *pue-kalékano* (P_5)
femelle *siču* (P_5) [cf. femme]
femme *siču-né* (P_2), *siču-ne* (P_3), *siču* (P_5), *sričo, sričo-ne* (P_4), *tsŏtiu* (K), *saityuné* (C)
jeune femme *magkluxi* (P_5), *makuruhi* (K)
fendre *pue-spatxeteri* (P_5)
se fendre *repukanatxiehua* (P_5)
fente *ičpata* (P_5)
fer *yuema* (P_5)
ferme *sana* (P_5) [cf. champ, campagne]
fermenter *pue-ulateri* (P_5) [cf. bouillir]
fermer *pue-siateri* (P_5) [cf. enfermer], *p-iotpiexiaru* (P_5)
feu *čiči* (P_2-P_3-P_5-M), *titi* (K-I)
grand feu *sere čiči* (P_5)
dans la terre, il y a un grand feu qui t'embrasera *ituk čixi raua sere čiči huale palaxanena* (P_5)
côté du feu *čičissi* (P_5)
feuille *timek-siri* (P_2), *sere* (P_5), *sapahna* (C)
feuille de bananier *paranta-seri* (P_5)
feuille pour couvrir les maisons *kučikulu pastakapana* (P_5)
ficelle *yapurito* (P)
fièvre *putiuari* (K)
fièvre paludéenne *čukču* (P_5) [Kičua]
avoir la fièvre *pačuta* (P_5) [cf. maladie contagieuse, infirmité]
avoir les fièvres paludéennes *pačuata, čukču* (P_5)
figure (figura) *ptúri* (P_5)
fil *huapoksa* (P_2), *huapeksa* (P_3), *huapxetza* (P_5)
filer *čibetehua* (P_5) [cf. fuseau]
fille (opposée à fils) *euxene* (P_5) [cf. fils], *hičiču* (P_5), *ne-šetiu* (K)
ma fille *n-čiču* (P_5)
ta fille *pue-čiču* (P_5)
fils *euxene* (P_5) [cf. fille], *nu-tŏri* (K), *nutüry* (C)
mon fils *no-teri* (P_5)
ton fils *pue-teri* (P_5)
son fils *he-teri, to-teri* (P_5)
fin, délicat (fino) *kixeleri putenani* (P_5) [= très beau]
fin (cabo) *nikatatxaro* (P_5) [cf. dernier]
fin (fin) *nikatxaro* (P_5)
fin du monde *uxara-nikauna, nikatatxaro-huxi* (P_5)
finalement *nikatatkali* (P_5)
finir (acabar) *nikauanaxieri* (P_5), *p-aličaxieri* (P_5) [cf. arranger, réformer, suffire]
finir (concluir) *p-nikatatxeri* (P_5), *p-aličaxeri* (P_5)
je vais finir la maison *pančі n-aliča-ni* (P_5)
finis la maison! *pančі p-aliča-ndi* (P_5)
c'est fini *p-aliča-tka* (P_5) [= tu as fini]
le vêtement est fini *nikauana-na-tka mkatsiri* (P_5)
flamme *čirna čiči* (P_5) [cf. feu, braise]
flèche *kasiri* (P_1-P_2-P_3), *kaširi* (P_5-K), *kaširi tusti* (K)
fleur *kaxuere* (P_5), *kahuwiri* (K), *ghazubaly* (C)
fleur de caña brava *kátseli* (P_5)
fleurir *kaxuere* (P_5)
flûte *temerè* (P_1)
jouer de la flûte *p-temele-ixitehua* (P_5) [cf. répondre]
foie *hue-xúpuna* (P_5), *r-úpana* (K)
fois *satkapeua* (P_5)
une autre fois *p-zatkapeua* (P_5)
forêt *šiya* (P_5), *šya-ucka* (C), *ahamana* (K) [cf. arbre]
depuis la forêt *šiya axieri* (P_5)
jusqu'à la forêt *šiya kana* (P_5)
forniquer *p-ereuatehua* (P_5)
fossé *itskata* (P_5)
fou *p-činikanete* (P_5) [cf. fat, penser]
foudre *rettolóxera* (P_5) [cf. éclair, tonnerre]
fouet *kučidxiateri* (P_5)
fouetter *p-kučipxiateri* (P_5)
fouler (pisar) *pakatsereteri* (P_5)
fourche (horqueta) *ičkita* (P_5) [cf. embouchure]

fourche (de soutien):
lève la fourche! *pi-opkateri ite kamena* (P_5) [cf. étagère]
fourmi *isiki* (P_3), *pukxi* (P_5), *katutaru* (K)
fourmi tucandeira (Crytocerus atratus) *manáxi* (P_5), *manahi* (K)
fourmi tangarana (Triplaris peruviana) *kanáxi* (P_3)
fourmi sauba (Atta cephalotes) *katiti* (K)
fourmi rouge très petite *samkáxi* (P_5)
frapper (golpear) *pue-ilateri* (P_5) [cf. assassin, gifler, battre, tuer]
frère *ni-exuakli* (P_5) [cf. sœur], *yeye* (P_5) [cf. sœur], *ne-pŏrŏ* (K)
frères, entendez! *nu-mule-ne ixenakutena* (P_5) [cf. parent]
frire *ritnixiteri* (P_5) [cf. graisse, suif]
frire avec de la graisse *pi-yučileča-ndi-rinnixi* (P_5)
je vais frire *ni-yučaliča-ni-rinnixi* (P_5)
froid *kačikrere-natokana* (P_2-P_3), *kačkleri* (P_5) [cf. glace]
front *hui-xiruta* (P_2-P_3), *hue-xerota* (P_5), *u-yiruta* (K), *ne-tüku* (C)
fruit *exinexi* (P_5)
fruit cajú *akayu* (K) [Tupi]
fruit cubiú *kurimaru* (K)
fruit tumbo *kuanasiri* (P_5)
fuir *p-asixiehua* (P_5) [cf. s'échapper, s'écarter]
fuis! *p-asixiehua* (P_5)
il a fui *r-aseka-tka* (P_5)
les nuages se sont enfui *r-aseka-na-tkali kiačxapareri* (P_5)
fumée *čičipia* (P_2), *čičipxia* (P_3), *titipehẽ* (K)
fumer, faire de la fumée (humear) *čičipxali* (P_5), *pulu-teri* (P_5) [cf. enfumer, boucan, rôtir]
fumer *p-ončičeua* (P_5)
fume! *p-ončičeua* (P_5)
je vais fumer *n-ončiča-ni* (P_5)
fuseau *čibexia* (P_5), *kipeda* (P) [cf. filer]
fusil *čičiesi* (P_5), *titiksŏ* (K), *xitina* (P)
gaffe *kubixaxie* (P_5)
gale *čai* (P_5) [cf. lèpre]
garder *pue-mereteri* (P_5) [cf. viser, atteindre]
se gâter *r-emtehuanatkali* (P_5) [cf. colère, se mettre en colère, se fâcher, détériorer]
gauche:
main gauche *i-kexete hue-mio* (P_5)
gémir *p-čiaxateua* (P_5) [cf. pleurer, mugir]
gencive *pue-ixihte* (P_5)
gendre *numekaneri* (P_5)
généreux *maičipiate* (P_5), *i-kačiperi huale* (P_5) [= pas-avare lui]
génie des bois *samenti* (K) [cf. diable]
genipa *iso* (P_2), *isso* (P_3)
genou *hue-sokxi* (P_3), *mkatirisata* (K)
gens *ineri* (P_5) [cf. homme]
gifle *hiiata* (P_5)
gifler *pue-ilaxeri* (P_5) [cf. assassin, tuer, battre, frapper]
glace *kačikleri* (P_5) [cf. froid]
glisser *pue-xamamtana* (P_5)
il glissa *re-xirikamtana* (P_5) [cf. tomber]
gloire *puikutehua* (P_5) [cf. joie, bonheur]
gloire du ciel *nemaua tenu* (P_5)
glouton (Nasua socialis) *kapši* (K) [cf. singe achune], *yupitiry* (C) [cf. écureuil]
gomme *pexi* (P_5), *axamune-akči* (P_5) [cf. arbre]
gorge *hue-plexi*, *nu-paláxi* (P_5), *u-purahi* (K) [cf. cou], *hue-nuxi* (P_5) [cf. cou]
goûter (gustar) *petemxeri* (P_5)
je goûte *nu-nanipya* (C)
goutte *supreuata* (P_5) [cf. dégoutter, s'égoutter]
grain de collier *tehuete* (P_5) [cf. verroterie]
toxi (P_5)
grand grain de collier *toxeróki* (P_5)
petit grain de collier *seyulito* (P_5)
grain de collier blanc *seyulito klatali tehuete* (P_5)
grain de collier bleu *seyulito puleru tehuete* (P_5)
grain de collier jaune *seyulito pualulu tehuete* (P_5)
grain de collier noir *seyulito saxiri tehuete* (P_5)
grain de collier rouge *seyulito serülu tehuete* (P_5)
graisse *retnixi* (P_5), *rŏnihi* (K) [cf. suif, frire]
graisser (untar) *saxateri* (P_5) [cf. sâlir]
grand *sère* (P_5), *tere* (K)
grands *sère-ne* (P_5)
dans la terre il y a un grand feu qui t'embrasera *ituk čixi, raua sére čiči, huale palaxanena* (P_5)
grand'mère *xiero* (P_5), *hiru* (K) [cf. belle-mère]
grand père *tote* (P_5), *tute* (K)
gras *renŏhi* (K) [cf. graisse]
grelot *tasakxi* (P_2-P_3), *tosaxi* (P_5), *tolotoloxi* (P_5)
grillé:
maïs grillé *kultáxiri* (P_5)
griller *p-kutaxiteri* (P_5)
grossir *serènatxálaxi* (P_5) [cf. croître, engraisser, vieillir]
guéer *puperexateua* (P_5)
guêpe *sani* (P_5)
guérir, revenir à la santé *pue-tskalaxeua* (P_5)
guérir (quelqu'un) *pue-tskalaxeri* (P_5), *katsupálateri* (P_5) [cf. soigner, remède, se droguer]

guetter *peteri* (P_5) [cf. jalouser, voir, regarder]
guichet (portillo) *kapanalu* (P_5) [cf. trou]
s'habiller *sapirixieri* (P_5) [cf. envelopper, ensevelir, tourner autour, arrondir, tordre, se couvrir, doubler, linceul]
habiter *huaneiri* (P_5), *puapukuieri* (P_5) [cf. peupler]
habitude *nekamereuaklata-ndi* (P_5) [cf. faire]
hache *eptsi* (P_1), *hebče* (P_3), *epči* (P_5), *hàpti* (K)
haillon *mkatsiritsula* (P_5) [cf. chiffon], *puserimkali* (P_5) [= vêtement sâle]
haïr *p-xixekaneteri*, *p-xixekaneti* (P_5) [cf. se fâcher, se mettre en colère, avoir de la rancune, offenser]
tu me hais *p-xixekanete-nu* (P_5)
haleine *papananiteua* (P_5) [cf. repos, se reposer], *wašputewa* (K)
hamac *seči* (P_3), *čieči* (P_5)
hamac de coton *šeti* (K)
hamac de tucum *tiwari* (K)
hameçon *yurima-ixi* (P_2), *iuivima-xai* (P_3), *yumue-ixi* (P_5), *yuma-hiyi* (K)
petit hameçon *mtere-ixi*, *kulio-xapi* (P_5)
grand hameçon *sere-ixi* (P_5)
hameçon pour gamita *sia-xapi* (P_5)
hameçon pour paco *hamčiri-xapi* (P_5) [cf. poisson tambaqui]
hameçon pour zungaro *kayunali-xapi*, *čarauaxapi* (P_5) [cf. poisson surubim, poisson zungaro]
hanche *nu-tzâxya* (C)
haricot *poroto* (P_5) [Kičua]
harpon *čukurixiri* (P_5)
harponner (fisgar) *p-yuxuluteri*, *p-yuxulutandi* (P_5) [cf. blesser, saigner]
hasard *heriča* (P_5) [cf. occasion]
haut, haute *tenu* (P_5), *tenuty* (C) [cf. cime, ciel, se lever, être debout]
haut, élevé *tenu-pute* (P_5) [= très haut]
chose haute *tenu* (P_5)
ce n'est pas haut *he-tende* (P_5), *pa-teno-sa* (P_5) [cf. bas]
en haut *auaka* (P_5)
vers en haut *auaka nonaka*, *auaka noaka* (P_5)
d'en haut, depuis en haut *auaka axieri* (P_5)
herbe *šana* (P_5), *pekŏru* (K)
herminette *katate* (P_5)
hésiter *pue-sinikauakletteli* (P_5) [cf. penser]
hier *kapet-xuxene* (P_5) [cf. jour]
hier soir *kapet-xuxene kainu* (P_5)
homme *xexi* (P_2-P_3), *yehyi* (K), *xexü* (C) [cf. mâle], *ineri* (P_5) [cf. gens]
il était ou fut homme *ineri-čkani* (P_5)
J.-C. se fit homme pour nous *Xesu Kristo ineri-čkani huiča činani* (P_5)
honorer *pameleteri* (P_5) [cf. adorer, baiser, respecter]
honte *pateuata* (P_5)
avoir honte *patehuata*, *pateuateua* (P_5)
il a eu honte *patehuatanatkali* (P_5)
n'as-tu pas honte? *i-patehuata* (P_5)
faire honte *pateteri* (P_5)
Hura brasiliensis *komo* (P_5), *kuali* (P_5) [cf. claie de roseau], *esu* (C)
hutte, case *pansée* (P_1), *imaxiečiri mtere panči* (P_5) [cf. maison]
hutte pour la chasse *maspote* (P_5)
ici *evi* (P_5)
ici même *evi-ku* (P_5)
je m'en vais d'ici *evi-penuči ni-ani-či* (P_5)
j'ai mal ici *evi kačina* (P_5)
pose ici! *evi pue-ta-ndi* (P_5)
il restera ici *evi pakulu huale* (P_5)
ici tout près *čie-kiteeu* (P_5) (cf. ceci]
par ici *čie* (P_5) [cf. ceci]
je suis ici *heuna* (P_5)
il est ici *hebre* (P_5)
elle est ici *hebro* (P_5)
ignorance *i-ne-mátteli*, *i-pue-mateli*, *i-re-mata* (P_5) [cf. savoir]
ignorer *i-ne-mátteli*, *i-pue-mateli*, *i-re-mata* (P_5)
île *kaniprekli* (P_5)
imiter *pue-mtapatxeri*, *pue-mtapatkali* (P_5)
importer:
cela n'importe pas *ikierička* (P_5)
importuner *pakutxičieri* (P_5)
impossible *i-p-kameretxuli* (P_5) [cf. faire]
s'incliner *pue-tmulexehua* (P_5)
indien *inari ksayuhunaru* (K)
indigo *angaši* (P_5) [cf. bleu]
inégal *i-putekli* (P_5) [= pas droit]
infirmité *pačuata* (P_5) [cf. avoir le fièvre, maladie]
Inga dulcis *kaapri* (P_2-P_3), *karápuri* (K)
intercéder *panixemteri* (P_5) [cf. demander plaider]
interroger, examiner *pe-pumxeri* (P_5)
interroger, demander *pue-pumxeri* (P_5)
intervalles des doigts *nu-muy zapâla* (C)
intestins *re-čkapi* (P_5), *u-tikapi* (K)
introduire (introducir, meter) *p-xixelelukaxieri*, *xixelu-kaxieri* (P_5) [cf. entrer pénétrer]
inutile *ibeila* (P_5) [cf. vainement]
ivre (masc., fém.) *r-imeta* (P_5)
très ivre *r-imeta putenani* (P_5)
jaguar *mue-xenukli* (P_5)
Felis onza *yanukŏre* (K)
Felis onza, var. nigra *saxüery* (C)

Felis pardalis *yunari* (K), *tibalixe* (C)
Jaguara pinima *axity* (C) [cf. cerf]
jalouser (celar) *peteri* (P_5) [cf. guetter, voir, regarder]
jamais (jamas) *ikiepa-xúxene* (P_5) [cf. jour]
jamais (nunca) *ikiekle-xúxene* (P_5) [cf. jour]
jambe *hui-sipa* (P_2), *we-iksée* (P_1), *gui-sixia* (P_3), *hui-ksexia* (P_5), *u-ksŏye* (K) [cf. mollet]
jarret *nu-kaišuxy* (C)
jaune *pualuli* (P_5), *pāaruri* (K)
grain de collier jaune *seyulito pualulu tehuete* (P_5)
jet [d'eau] *errabxa* (P_5) [cf. ruisseau, rivière]
jeter *pue-kunuxieri* (P_5) [cf. dédaigner, lancer, ordure, mettre dans un coin]
jettre-le (neutre), jette! *pue-kunuka-ndi* (P_5)
ne jette pas! *i-pue-kunuka-ndi* (P_5)
on ne peut le jeter *i-ne-kunuka-ndi* (P_5) [= je ne jetterai pas]
jeu *pianuateua* (P_5) [cf. jouer]
jeune (joven) *magkle* (P_5) [cf. beau-frère]
jeune (tierno) *mtere* (P_5) [cf. petit, enfant]
jeune femme *magkluxi* (P_5), *makuruhi* (K)
jeune fille *magkluxi* (P_5)
jeûne *hečeri* (P_5)
jour de jeûne *heče-xuxene* (P_5)
joie *puikuatehua* (P_5) [cf. gloire, bonheur]
joindre, unir *papatxieteri* (P_5)
jonc *kamalexi* (P_5)
joue *hue-xuxi* (P_5) [cf. visage]
jouer *ukayerekayewa* (K), *pianuateua* (P_5) [cf. jeu]
jouer de la flûte *p-temele-ixitehua* (P_5) [cf. répondre]
jouir *meihuatehua* (P_5) [se contenter, content, consolation, se délecter]
jour *tia-xuxuni* (P_4-P_3), *xuxene* (P_5), *úhi* (K), *huy* (C)
jour du jugement *re-kčikaxindi xuxene* (P_5)
un de ces jours-ci *paxenépula* (P_5)
après-demain *yačikahua penet-xúxene* (P_5)
après-après-demain *iačikahua penet-xuxene pute, yačikahua penet-xúxene pute* (P_5)
commencer à faire jour *xuxene-patkani* (P_5)
juge *re-kčikali* (P_5)
jugement *huanixi čačerera* (P_5), *re kčikaxindi* (P_5)
jour du jugement *re-kčikaxindi xuxene* (P_5)
juger *pue-kčikali* (P_5)
jumeaux *epina tečpaka euxene* (P_5) [cf. deux, accoucher, fils]
jus *ihixa* (P_5) [cf. bouillon]
jusque:
jusqu'où *inuakliyupteeandi* (P_5)
usqu'à la forêt *šiya-kana* (P_5)
jusqu'à demain *i-yačikahua* (P_5)
jusqu'à ce qu'il dégoutte *supreatkali, supreačinipa* (P_5)
justice *kanuxereri* (P_5) [cf. bâton]
là *tekka* (P_5)
je vais là *tekka ni-ani, huanna ni-ani* (P_5)
par là *ahačie* (P_5)
lac *ipuxa* (P_5), *ipuhă* (K) [cf. réservoir]
lâche *merete* (P_5) [cf. négligent, avoir de la paresse]
lâcher, desserrer *p-kuširixieri* (P_5) [cf. ouvrir, desserrer, denouer, découdre]
lâcher, laisser aller (soltar) *pue-suteri* (P_5)
laid *ettete* (P_3) *ektetė* (P_5), *aktŏtŏ* (K) [cf. abominable, laid]
très laid *ektete putenani* (P_5)
laine *imexi* (P_5) [cf. plume, aile]
laisser (dejar) *huanekutkai* P_5)
laisse maintenant! *huanepakuči* (P_5)
lait *čučxa, čuču* (P_5), *tuția* (K)
lamentin *kamši* (P_5) [cf. diable], *ahĭka* (K)
lance, pique (puya) *sakatéxeri* (P_5)
lancer *pue-kunuxieri* (P_5) [cf. jeter, dédaigner, ordure, mettre dans un coin]
langue *gue-nė* (P_2), *gue-ne* (P_3), *hue-nne* (P_5), *we-ne* (K), *nu-nûny* (C)
large *serera* (P_5)
laver *perkaxeri* (P_5)
le lave *nakauoačy* (C)
lécher *pemeruteri* (P_5)
léger *psotsotaxi, psoxi* (P_5) [cf. peu]
lentement *ahixeleči, ahixeleklu* (P_5) [cf. peu à peu]
allez lentement! *ahixeleklu pi-ani, aaixeleklu pi-ani* (P_5)
lèpre *čai* (P_5) [cf. gale]
lettre, chose écrite *kirika* (P_5) [Kičua: *kil'ka*]
lever, élever *piopkateri* (P_5)
lève la fourche (de soutien) *piopkateri ite kamena* (P_5)
se lever *p-tenuatehua* (P_5), *tenudatŏkŏ* (K) [cf. debout, haut]
lève-toi! *puftenotaztzeihua* (P_5), *kavoymera* (P)
lèvres *hue-spue* (P_5), *nu-süeby* (C) [cf. bouche], *we-nama* (K) [cf. bouche]
lézard *ičpiru* (P_5)
liane *sapi* (P_5), *hapy* (C)
liane noueuse n'est pas bonne *i-kexelero kas kihuatseli sapi* (P_5)
lié *r-ostetele* (P_5)
lier *p-ostateri* (P_5) [cf. bouton, nouer]
viens lier! *tekali p-osteta-ndi* (P_5)
lieu *kixele-uaka* (P_5)
en tout lieu *puenemene-uákla* (P_5)

Dieu est en tout lieu *puenemene-uákla raua Dios* (P_5)
linceul *sapiričieri* (P_5) [cf. ensevelir, envelopper]
liqueur *kuya* (P_5) [cf. boisson, chicha, masato]
lisse *xáyali* (P_5)
lit *čiečixeriko* (P_5) [cf. moustiquaire, hamac]
loi *tuetandi tukani, tuetanna* (P_5) [cf. ordre]
loin *huašera, huásera* (P_5) [cf. éloigné]
ce n'est pas loin *hikxauékini, ikxahuekini, ikxauekini, yhuekini* (P_5)
long *huekkla* (P_5]
longtemps:
il y a longtemps *mučikàhua* (P_5) [cf. avant]
lourd *xende* (P_5)
lui *pitiati* (K)
lui, elle *huale* (P_5)
lui-même *huale-ku* (P_5)
c'est lui *huale-kini* (P_5)
c'est peut-être lui *huale kasičeri, he huale* (P_5)
lui seul *huale-pxiale* (P_5)
pour lui *huale činani* (P_5)
selon lui *huale pička* (P_5)
eux *itiureri* (K)
lune *seri* (P_1), *kačiri* (P_1-P_3), *tzére* (P_5), *ksŏrŏ* (K), *kaire* (I), *siri* (M) [cf. étoile, pléiades], *yačy* (C)
lune nouvelle *ghasîri miri* (C), *erute-ksère* (P_5)
pleine lune *tenú* (C), *tzêre putekaletka* (P_5)
luna prima *teno-atá* (C)
lustre (lucerna) *puete* (P_5)
macana *xaxarivi* (P_3), *haxali* (P_5)
arme de l'Indien *haxali* (P_5)
machemoure (mazamorra) *čupičpa* (P_5)
mâcher *pabyuxeri* (P_5)
ne pas mâcher *čako pabyuxeri* (P_5)
machete *mačetu* (K) [Espagnol]
machine à fouler les tissus de laine (batán) *yuxipi* (P_5) [cf. pierre à aiguiser]
maigre *puemnu* (P_5), *yaičali* (P_5) [cf. s'affaiblir, amaigri]
maigrir *yčkutkali* (P_5 [cf. convalescence, se durcir, santé], *pumenunatkali* (P_5)
main *we-meyo-nota* (P_1), *hua-mia-nuta* (P_2), *hua-mio-nuta* (P_3), *hue-mio* (P_5), *wŏ-miu* (K), *nu-muyù* (C)
main droite *putekli hue-mio* (P_5)
main gauche *ikexete hue-mio* (P_5)
maintenant *čauakini* (P_5) [cf. aujourd'hui]
il vient maintenant *čahuakini re-n-ani* (P_5)
maintenant même *čauakini-ku* (P_5)
maïs *sixi* (P_2-P_3), *šixi* (P_5), *čihi* (K), *šišy* (C), *is* (I)
cette année le maïs s'est séché *čie hualapi klátanatkali šixi* (P_5)
maïs grillé *kuttáxiri* (P_5)
maison *pančì* (P_2-P_3-P_5), *panti* (K), *paničy* (C) [cf. hutte]
ma maison *no-fxi, no-fi* (P_5)
ta maison *pue-fxi, pue-fi* (P_5)
où est ta maison? *inuakini pue-fxi* (P_5)
maître (amo) *kaixari* (P_5)
maître (maestro) *imakandi* (P_5) [cf. apprendre, convaincre]
mal:
avoir mal *kačindi* (P_5) [cf. douleur, tomber malade]
j'ai mal ici *evi kačina* (P_5)
malade *yeitŏrŏ* (K) [cf. blessure]
tomber malade *kačindi* (P_5) [cf. avoir mal, douleur, poison]
maladie *kapuxali* (P_5) [cf. rhume, toux]
maladie contagieuse *kapuxali* (P_5), *pačuàta* (P_5) [cf. avoir la fièvre, infirmité]
maladif *pahuato pička* (P_5)
mâle *xiexi* (P_5), *yehyi* (K) [cf. homme]
malle *poloxi* (P_5) [cf. caisse]
mamelon (du sein) *hue-tema* (P_3)
manche (d'un outil) *masirate* (P_5)
manger *nunantiusna* (P), *pi-nixiehua* (P_5), *nekane* (K) [cf. s'alimenter]
je mange *ha-nixoa* (C)
j'ai mangé déjà *ehe n-nika-tka* (P_5) [= oui, j'ai mangé]
as-tu mangé? *pi-nika-tka* (P_5)
pour manger demain *yačikaua pi-nika-ndi* (P_5)
viens manger! *pi-nika-pehua* (P_5)
donner à manger *penexieri nikči* (P_5) [= donner de la nourriture]
manier une chose (manosear) *p-kamere-xieri* (P_5) [cf. faire], *p-kasičaxeri* (P_5) [cf. récolter, recueillir, saisir, soutenir]
manifester (manifestar) *pekatigateri* (P_5)
manifester (demostrar) *pakatxiteri* (P_5)
manioc *kande* (K), *ghunury, ghanury* (C), *šimeka* (P_1), *timeka* (P_5), *ximeka* (P_3), *čimeka* (P_4-P_5), *kemeka* (I)
manioc doux (macachère) *yimèka* (K)
manquer *maxata-tka* (P_5)
il manque un couteau *maxata kučiru* (P_5)
il manque un hameçon *maxata yumueixi* (P_5)
manquer, être absent *iketkani* (P_5), *malesa* (P_5)
manquer, ne pas atteindre (errar) *i-penkaka-ndi* (P_5)
mante (manto) *hičarata* (P_5)
marcher (andar, caminar) *pasekamteua* (P_5) [cf. courir, passer]
marcher (andar) *pianantanŏtŏkŏ* (K)
marcher (caminar) *p-kusexamteua* (P_5)
mari *n-aniri* (P_2-P_3), *p-aneri, xaneri* (P_5), *kaneri* (K) [cf. beau-frère], *maghaluxine* (C)

mari et femme *xaneri imali* P_5) [cf. conjoints]
marié *xanenduli* (P_5)
mariée *t-xaneri* (P_5) [*etehua* (P_5)
se marier (en parlant de l'homme) *xanendu-*
se marier (en parlant de la femme) *xaneri-huatehua* (P_5)
vouloir se marier *xanendu-lennali* (P_5)
marmite *umate* (P_3), *imate* (P_5), *imatŏ* (K) [cf. pot]
marteau *hičelipi* (P_5)
masato *kuya* (P_5) [cf. boison, liqueur, chicha]
massue *kakonda* (P_1)
mate *paxú* (P_2)
matin *muyetinukaua* (K) [= fin de la nuit], *huy-patâla* (C) [cf. jour]
mauvais *y-kixeleri* (P_3) [= pas bon]
très mauvais *muexelet-putenani* (P_5), *y-kixeleri-putenani* (P_5), *ektete putenani* (P_5) [= très laid]
méchanceté *y-kixeleri* (P_5) [cf. mauvais]
méchant *r-enteuana* (P_5) [cf. se fâcher]
mélanger *piopxiteri* (P_5)
mêler (revolver) *pupurutaxieri* (P_5)
même *huale-kla* (P_5)
moi-même *yta-ku* (P_3)
toi-même *piča-ku* (P_5)
lui-même *huale-ku* (P_5)
vous-mêmes *hiča-ku* (P_5)
maintenant même *čahuakini-ku* (P_5)
mémoire *pue-sinikanehuata* (P_5) [cf. penser]
mensonge *ka-yalukleri* (P_5)
menstruation *temtexá* (P_5)
mentir *p-ayaluklenatehua* (P_5) [cf. tromper]
tu as menti *p-ayalukleuata* (P_5)
il a menti *p-ayalukleuata* (P_5)
je mens *nu-beya* (P_5)
tu mens *pi-beya, pui-beya* (P_5)
il ment *hi-beya* (P_5)
menton *we-oota* (P_1)
mer *sére ipuxa* (P_5) [= grand lac]
merde *yčki* (P_5)
mère *mamá* (P_5), *nata* (K), *natù* (C)
ta mère *pe-ndo* (P_5)
sa mère *re-ndo* (P_5)
mériter *palikli* (P_5) [cf. vouloir, consentir]
mesure (medida) *yáxali, yaka* (P_5)
mesurer *p-iaxuteri* (P_5)
mettre dans un coin *kene-pue-kunuka-ndi* (P_5) [cf. jeter, lancer, dédaigner, ordure]
mettre au soleil *panuxeri* (P_5) [cf. sécher au soleil]
midi *temanane* (P_5), *temanani* (K)
miel d'abeilles *ururu-xa* (P_5) [cf. cire]
miel de canne à sucre *pučuaksere-spa* (P_5) [cf. canne à sucre]
mien *itani* (P_5) [cf. moi]
ce n'est pas mien *y-xitani* (P_5)
miroir *nisaiti* (P_2), *anixapi* (P_5), *espexo* (P_3) [Espagnol]
mitayo:
il est allé comme mitayo *riolika ya-tka* (P_5)
mite *zumi* (P_5) [cf. artison, ver]
moelle *račiča* (P_5) [cf. cerveau]
moi *itani* (P_3-K) [cf. mien], *yta* (P_5)
pour moi *ita-pla* (P_5)
moi-même *yta-ku* (P_5)
moitié *sukakeli* (P_5) [cf. demi]
molaire *hue-ixezta* (P_5) [cf. croc]
mollet *hui-puri-ksi* (P_2), *gui-puri-xiksi* (P_3), *hue-ksexia* (P_5), *u-ksŏye* (K) [cf. jambe], *n-apüe* (C) [cf. os]
momentanément *yampute* (P_5) [cf. vite]
monde *huxi* (P_5)
ce monde-ci *čie huxi* (P_5)
dans ce monde-ci, on ne voit pas Dieu *čie huxi i-pétku-li Dios* (P_5)
fin du monde *nikatatxaro-huxi* (P_5), *uxarani kauna* (P_5)
montagne *manta* (P_1), *manga* (P_5) [cf. arbre, cime], *wáyera* (K) [cf. ciel]
montant de la maison (largüero) *ikuanzata-kana* (P_5)
monter *patskutehua* (P_5)
monter une côte *ahuáka laxayani* (P_5) [cf. en haut]
se moquer *kaširixeri* (P_5)
morceau *pue-sta-xeri* (P_5) [cf. déchirer]
mordre *paskateri* (P_5) [cf. outrager]
mort (la) *hipuekči* (P_5)
la mort arrive pour tous *hipuekči tuhurineko hapuka* (P_5)
personne ne peut se libérer de la mort *ypueučí axieri ikiene muepanakatepa* (P_5)
mort, défunt *repanana-tka* (P_5) [cf. cadavre]
corps mort *hepanačire imáne* (P_5)
mortier *ygxa, igxa* (P_3), *hiha* (K)
morve *hue-zara* (P_5)
motte de terre *čixi saxi* (P_5)
mouche *sisiri* (P_2-P_3), *xierri* (P_5), *yere* (K)
mouche maruim *šueh* (C)
mouche mutuca *xery* (C)
moudre *p-iuixičehua* (P_5) [cf. broyer, écraser]
pierre à moudre *yuxipi sòttele* (P_5)
mouillé *xanatkali* (P_5)
mouiller *xahali* (P_5)
se mouiller:
il se mouilla *xanatkali* (P_5)
mourir *pue-pananatxiehua* (P_5), *re-punana-tŏkŏ* (K) [cf. agoniser, mort, cadavre]
être en train de mourir *re-pananatka* (P_5)

il veut mourir *re-pananatxiehũa* (P_5)
tu mourras *pue-pananena* (P_5)
nous mourrons tous *tuhurine piniue he-panena* (P_5)
il mourut *re-panana-tka* (P_3)
vos pères sont morts *pue-renne kuča he-panana* (P_3)
je meurs *nialete* (C)
moustiquaire *sečéxeriko* (P_3) [cf. hamac]
moustique *mapun* (P_1), *ĭuslá* (P_3), *ĭusla* (P_2), *šisiri* (P_5) [cf. mouche] *ačikata* (P_5), *ahiu* (K), *haniú* (C)
zancudo *axio* (P_5) [(P_5)
moustique très petit à ailes blanches *yúsula*
moût (mosto) *huarapo* (P_5) [Espag.: guarapo]
mucosité des yeux *hue-kklixa* (P_5)
mugir *pčiaxateua* (P_5) [cf. gémir, pleurer]
multitude *hičolero putenani* (P_5) [= très nombreux]
mûr *zerulu* (P_5) [cf. rouge, violet]
mûrir *zerulu patkani* (P_5), *xina-ndi putenani* (P_5) [cf. très]
murmurer *prakčixiakattano* (P_5)
myriapode *imenetskaxa* (P_5)
nageoire *timètimènè* (K)
nager *nanuxatehua* (P_5)
naître *pue-čpaxeri* (P_5) [cf. accoucher]
narine *hue-xeré-pana* (P_5), *u-yeri-pana* (K)
Nasua socialis *yupitiry* (C) [cf. écureuil]
natte *kiti-ümta* (P_1), *sače-mta* (P_5)
négligent-*merete* (P_5) [cf. avoir de la paresse, lâche]
nègre *inari ksayŏri* (K) [= homme noir]
nerf *nokutsa* (P_5)
nettoyer *sačiričeúa* (P_5) [cf. balayer]
nettoyer le champ *yunkapenua sana* (P_5) [cf. cultiver]
neveu *no-palikleri* (P_5), *parekŏrari* (K)
nez *we-iré* (P_5), *hui-siri* (P_2-P_3), *hué-rxere* (P_5), *u-yeri* (K), *nu-xiry* (C)
nid *kusiči panči* [= maison de l'oiseau], *kusiči-sáli* (P_5)
nièce *no-parekleru* (P_5), *parekŏrari* (K)
noir *saxiri* (P_5)
grain de collier noir *seyulito saxiritehuete* (P_5)
noircir *saxiriteri* (P_5)
nom *xiuaka* (P_5)
nom de famille *yukle-xiuaka* (P_5)
nombreux:
très nombreux *hičolero putenani* (P_5) [= très beaucoup]
nombril *hui-puro* (P_2-P_3), *nu-puluxy* (C)
nommer *p-xiuakateri* (P_5) [cf. baptiser]
non *huegonununta* (P_3), *huegonounuta* (P_3), *maleše* (P_4) [cf. il n'y a pas], *ikie* (P_5)
nôtre *huiča* (P_5) [cf. nous]
nouer *postaxeri* (P_5) [cf. lier, bouton]
nourriture *nikči* (P_5) [cf. aliment, chasse]
la nourriture pue *pusenatkali nikči* (P_5)
nous *huiča* (P_5), *witia* (K) [cf. nôtre]
J.-C. se fit homme pour nous *Xesukristo ineri-čkani huiča činani* (P_5)
nouveau *erute* (P_5) [cf. cru]
nouvelle année *hualapi erute* (P_5)
nouvelle lune *erute ksère* (P_5)
se noyer *rebkatana-tka* (P_5)
nu *ma-mkate*$_2$ (P_5) [= pas-vêtement]
nuage *kasapteli* (P_1), *kiačxapareri* (P_5) [cf. brouillard], *raurare* (K)
les nuages se sont enfui *r-aseka-na-tkali kiačxapareri* (P_5)
nuit *iĭačinu* (P_2-P_3), *uyatzunu kai* (P_5), *uyetinu* (K), *yačy* (C)
de nuit *uyatzunu kai, uyutzunu kai* (P_5)
tard dans la nuit *uyatzunu pute, uyatzunu putenani* (P_5)
numéroter *piantateri* (P_5) [cf. compter]
nuque *ne-mûy* (C)
obscur *mabsaxata* (P_5) [cf. ténèbres]
s'obscurcir *uyatzunu-tkali* (P_5) [cf. nuit], *kai ičkani* (P_5) [cf. soir, être]
occasion *hiriča* (P_5), *činani* (P_5) [cf. cause, pour], *huare* (P_5)
dans une autre occasion *pakatg* (P_5)
occiput *hak-nuxi* (P_3)
odeur bonne *pamaleta* (P_5) [cf. odorat]
odeur mauvaise *puse* (P_5) [cf. puanteur]
odorat *pameleta* (P_5) [cf. bonne odeur]
œil *we-ari* (P_1) *hui-xar-saxé* (P_2), *hui-xar-saxe* (P_3), *hui-xali* (P_5), *wi-bere* (K), *nu-xii* (C)
œuf *to-náxi* (P_5)
œuf de poule *ačauripa-naxi* (P_2-P_3), *ačauri-naxi* (P_5)
œuf de tortue *sépare náxi* (P_5)
offenser *p-xixekli* (P_5) [cf. haïr, se fâcher, se mettre en colère, avoir de la rancune]
offrir *penexieri* (P_5) [cf. donner, remettre]
oiseau *kušiči, kusiči* (P_5)
ara *uata* (P_1), *puleru* (P_5), *pureru* (K)
macrocercus macao *šura* (C)
macrocercus hyacinthinus *puhléta* (C)
perruche *sutiti* (P_2), *tsendehi* (K), *čirito* (C)
perroquet *puti* (P_1), *pul'aro* (P_2-P_3), *puleru* (P_5) [cf. ara], *katareru* (K), *kara* (I)
perroquet paragoa *wauwatú* (C)
perroquet cese *zabete* (P_5)
lora *tečsa* (P_3)
Crax globulosa *mašo* (C) [*ireka* (I)
hocco (Crax sp.) *nieka* (P_1) *yeka* (P_5-K),

Crax tuberosa *piûry* (C)
jacú (Penelope Marail) *tutamta* (K), *yumaku* (C)
coq *ačauripa-tiaxini* (P_2), *ačauripa-xiaxini* (P_3), *šexü* (C)
poule *ačauripa* (P_2-P_3-P_5), *atiauripa* (K), *katauri* (M), *tahuari* (I)
canard *kačutari* (P_3), *upči* (P_5), *upši* (K), *xupai* (I)
huanana (anas monogama) *alate* (P_5)
Anas viduata et brasiliensis *gačibatalery* (C)
carão (espèce de plongeon) *uruehunde* (K)
carpintero *kukaskonde* (P_5)
yaburú (Ciconia Mycteria) *yawŏru* (K) [Tupi]
mawari (Ciconia americana) *akapura* (K)
saracura (Gallinula plumbea) *ghoéry* (C)
dirde sauvage *kiuli* (P_2), *kiunti* (P_3)
graznadora *toči* (I)
mouette *purú* (K)
mouette noire *ntanta* (K)
kujubi (Penelope cumanensis) *kanali* (P_5), *kanari* (K-I-P), *ghanaly* (C)
Penelope aracuan *preyenakó* (K)
jacamy (Psophia crepitans) *ititi* (K), *mutušy* (C) [cf. serpent sucurucú]
Crypturus obsolatus (nambu-asu) *yuku* (K)
grande perdrix *yuku* (P_5)
poule sauvage *yuku* (P_5)
nambu (Crypturus tataupa) *suruhyi* (K)
perdrix *makukaua* (P_5) [Tupi], *kamua* (P_2), *kamúa* (P_3)
colombe *kamuak* (P_3)
pigeon *nokaxi* (P_3)
toucan (Ramphastos discolorus) *čikani* (K)
yapú (Cassicus cristatus) *yupŏri* (K)
paucar (?) *yupri* (P_5)
yapihi (Oriolus sp.) *šawaska* (K)
matintaperera *matutu* (K)
condor *sere pakča* (P_5) [= grand aigle]
aigle, épervier *pakča* (P_5)
faucon *paktia* (K)
vautour (Cathartes fœtens) *mairi* (P_2), *maieri* (P_3), *mayŏri* (K), *maiyúly* (C), *hečira* (C)
alcatraz (garza) *saxi-mexiri* (P_5)
aigle harpie *tété* (P_1)
ombre *kačikle-uaka* (P_5), *katikere-waka* (K) [= lieu froid]
oncle *kuku* (P_5) [cf. beau-père]
oncle maternel *ghughu* (C)
ongle *we-sewata* (P_1), *hue-sabata* (P_3), *hu-seuata* (P_5), *nu-seoata* (C) [cf. serres]
or *kuri* (P_5) [Kičua]
ordonner *p-tueteri* (P_5)
il m'ordonne *huale tuéttele* (P_5)
ordre (mandato) *tuetannara* (P_5) [cf. loi]
ordure *pue-kunukana* (P_5) [cf. jeter, lancer, dédaigner]
oreille *we-yapi* (P_1), *hui-xepe* (P_2), *hui-xepe* (P_3), *hue-xepi* (P_5), *u-yepi* (K), *xepi-sama* (C) [cf. anse]
organe génital ♂ *simeći* (P_5), *nu-sâme* (C)
organe génital ♀ *tonnexi* (P_5), *sewata* (K) [cf. ongle, serres], *nalaxičy* (C)
origine *ineuakli* (P_5) [cf. commencement]
originel:
péché originel *inehuakle muekutsiri* (P_5)
orner, arranger *putekateri* (P_5) [cf. dresser, droit, égaliser, rectifier]
orphelin *mueréte* (P_5)
orteil *nu-xitixy* (C)
os *i-xapui* (P_2), *i-xapui-xa* (P_3), *hi-xapue* (P_5), *u-hápŏ* (K) [cf. épaule]
où *inuakini* (P_5)
où est ta maison? *inuakini pue-fxi* (P_5)
où vis-tu? *inuakini pua, inuakini puani* (P_5)
où vît-il? *inuakini raua, inuakini raua huale* (P_5)
où vivais-tu? *inuaka puapa* (P_5)
où vivais-tu avant? *inuakini puapa-mueni-kaua* (P_5)
où vivaient-ils? *inuasi hoapa* (P_5)
où dormons-nous? *inuakini hauamta* (P_5)
où dormirons-nous? *inuakini hauani* (P_5)
où vas-tu? *inuaka pi-ani* (P_5)
où es-tu allé? *inuaka pi-apa* (P_5)
où est-il allé? *inuaka pi-atka, inuaka yatka* (P_5)
qui sait où il est allé? *inuaka ktaya* (P_5)
d'où viens-tu? *inuaka puyakačie* (P_5)
par où? *inuakli* (P_5)
par où a-t'il passé? *inuakli yapamta, inuači tiapamta* (P_5)
jusqu'où? *inuakli-yupteeandi* (P_5)
oubli *y-re-šinikili* (P_5) [cf. penser], *pue-ka-nukali* (P_5)
ouest *xixeluxatka kači* (P_5) [= le soleil pénétra]
oui *huegoni* (P_2), *ehe, ihuá, čiči* (P_5)
ouïe *nu-xenaku* (C) [cf. écouter, entendre]
ours *saxi* (P_2)
outrager *patetaxeri* (P_5), *paskateri* (P_5) [cf. mordre]
en outre *sateči* (P_5)
ouverture *repukanata* (P_5)
ouvrir *p-kuširixieri* (P_5) [cf. lâcher, découdre, dénouer]
païen (gentil) *kaxite* (P_5)
paille *keši* (P_5)
pain *tanta* (P_5) [Kičua]
palais (de la bouche) *hue-tulu-nama* (P_5)

palmier karanahi (Copernicia) *karanahi* (K) [Tupi]
palmier ubi *ubi* (K) [Tupi]
palmier assaï (Euterpe oleracea) *spere* (K)
palmier patauá (Oenocarpus Bataua) *šititi* (K)
palmier bacaba (Oenocarpus Bacaba) *kayi* (K)
palmier miriti (Mauritia flexuosa) *yende* (K)
palmier utilisé pour faire des nattes *xindi* (P_5)
palmier tarapoto *čirete* (P_5)
petit palmier utilisé pour faire des chapeaux *čireri* (P_5)
panier *poeré* (P_1) [cf. corbeille], *koxita* (P_5), *kuyhita* (K)
papaye *kapayo* (P_1), *kapal'o* (P_2-P_3), *kapayu* (K)
papier *kirika* (P_5) [cf. lettre] [Kičua: *kil'ka*
papier à cigarettes *paperanta* (K)
papillon *pipiro* (P_2-P_3), *katato* (P_5)
parce que:
parce que vous nécoutez pas, vous ne savez pas] la doctrine *uma ixenakutatkani činani, ig-hi-matteli doktrina* (P_5) [cf. cause, pour]
pardonner *pue-mečinuateri* (P_5)
pardonne-moi! *pue-mečinuataxia-nu* (P_5)
Dieu te pardonnera *Dios re-mečinuata-ni-e, re-mečinuata-ni-xi, re-mečinuata-mi-e* (P_5)
pareil *kixele pûteli* (P_5) [cf. égal, aplanir]
parent:
mon parent *nu-mule* (P_5) [cf. cousin, famille, race]
ton parent *pue-mule* (P_5)
son parent (de l'homme) *hi-mule* (P_5)
son parent (de la femme) *tu-mule* (P_5)
paresse:
avoir de la paresse *merete* (P_5) [cf. négligent, lâche]
parler *pianimateua* (P_5)
parle! *pitmatiačui* (P_3)
dans l'église, on ne peut pas parler *iglesia ituku i-pianimata-ndi* (P_5) [= ne parle pas dans l'église!], *iglesia šikaleuapxi i-ptukaniuhiniku* (P_5) [cf. chanter, prier]
parler avec abondance *huanbri ičolena* (P_5)
paroi *tzaxaleri* (P_5)
parole, mot *nenkakleuli, ninkakleuli* (P_5)
partir (marchar) *ayeri, ayehua, kayehua* (P_5) [cf. aller]
partons! *ayačehua* (P_5)
pas:
pas encore *ikie-gua* (P_5)
pas plus (eso no mas) *siyuka* (P_5)
une pas plus (una no mas) *papolóxi* (P_5)
passer *pasekamtehua* (P_5) [cf. marcher, courir]
par où a-il passé? *inuakli yapamta, inuači tiapamta* (P_5)
patate douce *tipali* (P_5), *xipali* (P_5), *xipale* (P_5), *yipari* (K)
patron *urutande* (K)
paume de la main *nu-mûy-tulôta* (C)
pauvre *mexene-nkutete* (P_5)
payer *puyeneteri* (P_5)
je te paierai *hueniterelićani* (P_5)
peau *xi-mita* (P_3), *ue-mta* (P_5), *wa-muta* (K) [cf. cuir, écorce]
péché *muekutsiri* (P_5)
péché originel *inehuakle muekutsiri* (P_5)
péché mortel *seré muekutsiri* (P_5) [= grand péché]
péché véniel *m-tere muekutsiri* (P_5) [= petit péché]
pécher (pecar) *muekutsirixieri* (P_5)
pêcher *kočuxatehua* (P_5)
il est allé pêcher *kočoxata-tka čima* (P_5) [= il a pêché du poisson]
il est allé pêcher au barbasco *rindika-yatka* (P_5)
pour pêcher (para anzuelar) *kočoxa-čixindipak* (P_5)
peigne *mčiri* (P_5), *mŏsiri* (K)
se peigner *mčiričena, mčičehua* (P_5)
pour se peigner *ptema-čičindipar* (P_5)
peindre *p-ionateri* (P_5) [cf. écrire, dessiner, teindre, encre]
peine:
tu as de la peine? *pue-sinika* (P_5) [cf. triste]
peint *ka-yunali* (P_5), *yunata-tka* (P_5)
peler *puperixiehua* (P_5) [cf. plumer]
pendants d'oreilles *hixepereči* (P_5)
pénétrer *xixeluxieri, p-xixelukaxieri* (P_5) [cf. entrer, introduire]
pensée *pue-sinikili* (P_5), *pue-matxemputeta* (P_5)
penser *pue-sinixieri, pue-sinika-ndi* (P_5) [cf. corriger, désirs, désirer, examiner, peine, triste, se fâcher, fou, fat, hésiter, mémoire, oublier, prudemment, rappeler, se rappeler]
pépin *exinexi* (P_5) [cf. fruit]
percer des trous à la tarière *pyomuxieri* (P_5) [cf. trouer, tarière]
se perdre *r-amxanatka* (P_5) [cf. disparaitre]
père *papá* (P_5), *patŏ* (K), *patüe* (C) [cf. beau-père]
mon père *ita papá* (P_5)
ton père *pe-re* (P_5)
son père *re-re* (P_5)
vos pères sont morts *pue-ren-ne kuča hepanana* (P_5)
persévérer *puaxačkimkbieteli* (P_5)
personne, aucun *ikiene pimerina* (P_5) [cf. quelques-uns]
personne ne peut se libérer de la mort *ypueuči axieri ikiene muepanakatepa* (P_5)

persuader *pihimakaxeri* (P_4) [cf. convaincre, apprendre, prêcher]
pet *puexinita* (P_5)
peter *pukxinitehua* (P_5)
petit, petite *mtere* (P_5)
petit *mtere* (K), *ma-tenuty* (C) [= pas grand]
peu *sotsotaxi, psoxi* (P_5) [cf. diminner, rapetisser, diviser, léger]
un peu *klineri* (P_5) [cf. que]
peu à peu *ahixeleči* (P_5) [cf. lentement]
peupler *pukuatehua* (P_5) [cf. habiter], *ypanuatehua* (P_5)
peut-être *kasičeri* (P_5)
c'est lui peut-être *huale kasičerl, he huale* (P_5)
qui peut-être? *katektani* (P_5)
pied *w-aiti* (P_1), *hui-siki* (P_2), *gui-xiki* (P_3), *hi-xiči* (P_5), *u-yiti* (K), *nu-xity* (C), *ušta lŏkanu* (K), *nu-pâlu* (C)
pierre *suktali* (P_2-P_3), *sóttele* (P_3), *sútari* (K), *suehyu* (C)
pierre à moudre *yuxipi sòttele* (P_5) [cf. machine à fouler les tissus]
pieu *pičpapere* (P_5)
pilon *itítsti* (K)
piment *tasso* (P_1), *kombre* (P_2), *kúmuli* (P_5)
pire *ektete putenani* (P_5) [= très mauvais]
pison *iteši* (P_5)
place *ipuete* (P_5)
plage *ksate* (K), *zatte* (P_5) [cf. sable]
plaider *p-anixenteri* (P_3) [cf. intercéder, demander]
plaie *kačinuru* (P_5) [cf. poison, avoir mal, douleur, tomber malade]
plaisanter (bufonear) *kalirixieri* (P_5)
plante grimpante à calebasse *mase* (P_5)
plante herbacée (gramalote) *kučkauale* (P_5)
plante du pied *nu-xĭty tulûta* (C)
planter *puetahieri* (P_5) [cf. semer, poser]
pléiades *nu-xiry* (C) [cf. étoile, lune], *putâxy* (C)
plein:
elle est déjà pleine *katseputkali* (P_5) [cf. emplir]
pleur *hue-kilexa* (P_5), *u-kŏrŏaihari* (K)
pleurer *p-čiaxateua, p-čiaxatehua* (P_5) [cf. gémir, mugir]
pleuvoir *hina* (P_5)
il pleut *hina-patkani* (P_5)
pluie *ina* (P_1-P_2), *hina* (P_5-K), *ná* (P)
plume *mal'uri* (P_2-P_3) [cf. vautour], *i-mexi* (P_5) [cf. aile, laine]
plumer *puperixiehua* (P_5) [cf. peler]
plus, davantage *peniannači* (P_3), *sato* (P_5) [cf. autre, un]
pas plus (eso no mas) *siyuka* (P_5)
une pas plus (una no mas) *papolóxi* (P_5)
quoi de plus? (que mas) *klineli xuanepinika* (P_5)
plût à Dieu! *klanku* (P_5)
poil *hue-saksexie* (P_5), *yeweti* (K) [cf. cheveux]
poison *kačinaxaspa* (P_5) [cf. avoir mal, douleur, tomber malade, plaie]
poisson *pusičeko* (P_4), *yačimbi* (P), *čimá* (P_5), *šima* (C), *kapiripa* ((P_2-P_3)
poisson bocachica *kapiripa* (P_5)
poisson pirapitinga *kapupiry* (C)
poisson raie *pueyu* (P_5), *pŏyu* (K)
poisson surubim (Platystoma sp.) *kayunali* (P_5), *kayunaru* (K), *saiete* (C)
poisson piraña (Serrasalmo, Myletes sp.) *uma, huma* (K), *humah* (C)
poisson tambaki *hamaxiry* (C), *hamyire* (K)
poisson tucunaré (Erythrinus sp.) *ghamuéru* (C)
poisson jacundá (Crenicichla sp.) *pezuhly* (C)
poisson uruá (Piscis amphiacanthoïdes) *hüsua* (C)
poisson pirarucu *wama* (K)
poisson pacú (Prochilodus, Myletes sp.) *patŏre* (K)
poisson gymnote (Gymnotus electricus) *pŏtute* (K)
poisson zúngaro *čaraua* (P_5)
poisson zúngaro tiburón *huakaua* (P_5)
poisson zúngaro blanco *klato-kanali* (P_5) [cf. blanc]
poitrine *we-ista* (P_1), *hui-sta* (P_2), *gui-sta* (P_3), *hue-sta* (P_5), *u-tsta(ta)* (K)
polir *puxuyateri* (P_5) [cf. amincir], *p-čisčiateri* (P_5)
pont *kunkaklixia* (P_5) [cf. escalier]
porc domestique *kuči* (P_5) [Kičua]
port *yubxeuaka* (P_5), *yupiakŏ* (K)
porte *ipxapto* (P_5), *ipŏhaptu* (K) [cf. seuil]
porter, transporter (llevar) *p-anikasateri* (P_5)
je porterai *ita hanika-ndo* (P_5)
porte-le (neutre)! *p-anikasate-ru* (P_5)
se porter:
comment te portes-tu? *kinxele ipičkai piča* (P_5) [= bien comment toi?]
poser *puetaxeri* (P_5) [cf. planter, semer]
pose ici! *evi pueta-ndi* (P_5)
pot *imaté* (P_2) [cf. marmite], *irapi* (P_5)
pou *puixepa* (P_5)
pouce *sere-xiere* (P_5) [cf. grand], *sere-huemiyuxie* (P_5) [= grand doigt]
pouls *upunale* (P_5)
pour, afin de:
pour voir *peta-ndo* (P_5)

pour augmenter *pi-čuleuaka-ndi* (P_5)
pour semer *puetakariuata-ndi, puetaka-ndi* (P_5)
pour nous délivrer *ukaspeka-ndi* (P_5)
pour manger demain *yačikaua pi-nika-ndi* (P_5)
pour se peigner *ptema-čičindipar* (P_3)
pour pêcher (para anzuelar) *kočoxa-čixindi-pak* (P_5)
pour:
pour moi *ita-pla* (P_5)
pour toi *piča pla* (P_5), *piča-činani* (P_5) [cf. cause]
pour lui *huale-činani* (P_5)
pour ceci *čie-činani* (P_5)
pour celà *huare-činani* (P_5)
J.-C. se fit homme pour nous *Xesukristo ineri-čkani huiča-činani* (P_5)
pourquoi? *iričilenexe* (P_5)
pourquoi vint-il? *iričapa* (P_6)
pourri *rečpaxa* (P_5) [cf. se corrompre, s'épuiser, exténué]
poursuivre *puečixatkali* (P_5)
pousser *puitkaxieri* (P_5)
poussière *paxi* (P_6)
poussière de terre *čixi-paxi* (P_5)
poussière (poudre) de tabac *iri-paxi* (P_6)
pouvoir *pue-mkateli* (P_5)
je peux *ne-mkáteli* (P_5)
je ne peux pas *i-ne-mkáteli* (P_5)
tu ne peux pas *i-pue-mkáteli* (P_5)
tu pourras *piča pue-mkata-ndi* (P_5)
prêcher *pihimukaxeri* (P_5) [cf. persuader]
premier *muečinani* (P_6) [cf. avant]
prendre (coger, tomar) *pu-atxieri, pu-adxieri* (P_5) [cf. recevoir, admettre]
prends ceci! *p-ki-atka* (P_6)
préparer *puexel'puka* (P_6)
se préparer *pinuateua* (P_5)
près *čie-puteku* (P_5) [cf. ceci], *evi-ku* (P_5) [= ici-même]
prêter:
prête-moi! *yapasateri* (P_6)
preuve *pačičanklo* (P_5)
prier *resateua* (P_5) [Esp.: rezar]
prix *vendi* (P_6) [cf. augmenter, valoir, cher]
profond *tenxali* (P_5) [cf. trou]
promener *psaluatehua* (P_5)
prudemment *rešinikili* (P_5) [cf. penser, examiner]
puant *puse putenani* (P_5) [= très mauvaise odeur]
puanteur *puse* (P_5) [cf. mauvaise odeur]
puce *kučupa* (P_6)
puer *pusenatkei* (P_5)
la nourriture pue *pusenatkali nikči* (P_5)
punir *kastigateri* (P_5) [esp.: castigar]
n'entendant pas la doctrine, Dieu vous punira *doktrina ig-haličili, Dios hilatane-ni-xi* (P_5) [cf. tuer, battre, assassin, frapper, giffler]
punition *kastigateri* (P_5)
purger *serexata* (P_5)
pus *kakčiri* (P_5)
qualité (laya) *huanepso, huanepsolete* (P_5), *pičkalete* (P_5) [cf. façon, comment]
quand *hikle* (P_6)
quand vient-il? *hikle re-n-ani* (P_5)
que, quoi *klini, klineri* (P_5) [cf. chose, un peu], *kexuani* (P_3), *kleexoarni* (P_3),
quoi de plus? (que mas) *klineli xuane pinika* (P_5) [cf. manger]
que fais-tu? *klineri p-kameretani* (P_5), *ypičanata* (P_5)
que me donnes-tu? *klineri pe-nika-nu* (P_5)
que brûles-tu? *klineri p-iuičikani* (P_3)
quel conte y a-t-il aujourd'hui? *klineri ximaktani čauákini* (P_5)
qu'est-il arrivé? *klineri huane xičanatkali* (P_5)
que cherches-tu? *kle-pue-xanata* (P_5)
que dit-il? *hire-čina* (P_6) [cf. pourquoi]
que dis-tu? *epfčindo* (P_5)
de quoi? *hetispukuta* (P_5)
quel? *hirini* (P_5)
quelque:
en quelque façon *inuakini* (P_5) [cf. où]
quelques-uns *pimerina* (P_5)
il y a quelques-uns *huaneri pimerina* (P_5)
queue *kŏwĕči* (K)
queue de l'animal *tunči* (P_5)
qui? *katte* (P_5)
qui? (pluriel) *katte-ne* (P_5)
qui peut-être? *kate-ktani* (P_5)
raccommoder *pue-metanaklètteli* (P_5)
raccourcir *činexute-piyani* (P_5) [cf. vite, bref]
race *nu-mule* (P_5) [cf. famille, parent, cousin]
racheter (redimir) *maikiaxeri* (P_5) [cf. sauver]
racine *axamuni* (P_3), *itski* (P_5)
radeau *poemolé* (P_1), *xipalo* (P_2-P_3), *ma-palu* (P_5) [cf. Ochroma piscatoria]
rafraîchir *kačikle-natkei* (P_5) [cf. froid, refroidir]
rame *sarüapi* (P_1), *sarhuapi* (P_3), *sarhuehapi* (P_4), *saluxapi* (P_5), *čaruhapi* (K)
ramer *aniexaré* (P_3)
rancune:
avoir de la racune *pue-mteuanatkali* (P_5) [cf. se mettre en colère, se fâcher, colère, détériorer, se gâter, s'ennuyer, méchant], *xixekanetkali* (P_5) [cf. se fâcher, se mettre en colère, haïr, offenser]

râpe *kamuhupi* (K)
râper *kamxuteri* (P_5)
rapetisser *p-sotsotaxi-piča-ndi* (P_5) [= fais peu!]
rappeler *pue-šinikaxieri* (P_5) [cf. penser]
se rappeler *pue-šinikili* (P_5) [cf. penser]
raser *pue-staxeri pue-šapto* (P_3) [= tu déchires ta barbe]
rassasié *xinando* (P_5)
je suis rassasié *n-xinatkali* (P_5)
se rassasier *xinaatkano* (P_5)
recevoir *pu-atxieri* (P_5) [cf. prendre, admettre]
tu as reçu *pu-atxieri, pu-atka* (P_5)
ils recevront *r-anna* (P_5)
recevoir quelqu'un:
sortir pour recevoir quelqu'un *pioptutaperi* (P_5) [cf. rencontrer]
rechercher (averiguar) *pupumaxaperi* (P_5), *petaperi* (P_5)
réciter:
je réciterai d'abord *n-čikaleuatehuači* (P_5) [cf. chanter]
récolter *psoimičani, psomičani* (P_5) [cf. saisir, recueillir], *p-kasiča-ndi* (P_5) [cf. saisir, recueillir, manier, soutenir]
récompenser *papeneteri* (P_5) [cf. se venger]
rectifier *putekateri* (P_5) [cf. droit, dresser, orner, égaliser]
recueillir *pzomičani* (P_5) [cf. saisir, récolter], *kašičeri* (P_5) [cf. saisir, récolter, manier, soutenir]
rédempteur *maičakatkali* (P_5) [cf. sauveur, délivrer, échapper]
réellement *alikakle* (P_5) [cf. certainement]
réformer *paličaxeri* (P_5) [cf. arranger, finir, suffire]
refroidir *kačikleritehua, kačikleripičandi* (P_5) [cf. froid, rafraîchir]
regarder *peteri* (P_5) [cf. voir, guetter, jalouser]
se réjouir *meihuata* (P_5) [cf. se contenter, consolation, se délecter, jouir]
remède *katsupali* (P_5) [cf. se droguer, soigner, guérir], *pusanga* (K) [Tupi]
remettre *penexieri* (P_5) [cf. donner, offrir]
attention de remettre! *i-pe-nekili* (P_5)
remuer *palipixieri* (P_5)
se remuer (menearse) *pualičiari* (P_5)
se rencontrer *pioptuteri* (P_5) [cf. confluent]
rendre *p-satkapaxiehua* (P_5) [cf. retourner, convertir]
répandre, verser (derramar) *p-saxixiehua* (P_5), *pue-tskaxateeua* (P_5) [cf. cracher, baver, salive]
repenti *puamuneuata* (P_5) [cf. s'affliger, être attristé, compâtir]
se repentir *puamuneuateua* (P_5) [cf. s'affliger]
répondre *pue-ixiteri* (P_5)
réponds! *pue-ixita-ndi* (P_5)
repos *papananitehua* (P_5) [cf. haleine]
se reposer *papananitehua* (P_5)
repose-toi d'abord! *papananitehuači* (P_5)
réservoir *ipuxa* (P_5) [cf. lac]
résister *muečkuamtehua* (P_5)
respecter *pameleteri* (P_5) [cf. adorer, baiser, honorer]
ressusciter *ribekatanaxiehua* (P_5)
il ressuscita *ribekana-tka* (P_5)
restes, reliefs *pičimuende* (P_5) [cf. être de trop]
rester *pakutkai* (P_5)
il restera ici *evi pakulu huale* (P_5)
retomber *puixerikatseua* (P_5) [cf. tomber, glisser]
retourner, revenir (volver) *p-satkapehua* (P_5) [cf. rendre]
tu reviendras *p-satkapane-tka* (P_5)
retrousser ses manches *mankateri* (P_5)
rêve *nepuwanatana* (K)
rêver *pue-punauata* (P_5) [cf. sommeil]
rhume *kapuxali* (P_5) [cf. maladie, toux]
avoir le rhume *kapuxali* (P_5)
rien *ikiene* (P_5) [cf. personne]
rire *pue-tsoloxeuateua* (P_5)
rire (subst.) *pue-tsolexa* (P_5)
rive *huakani* (P_5) [cf. en face]
rivière *ukane* (P_3) [cf. courant, cascade], *une* (P_1) [cf. eau], *veni* (P_5), *wéni* (M) [cf. ruisseau], *rapaha* (K) [cf. ruisseau, jet d'eau]
robe ou sac *mugatsiri* (P_1), *kačiri* (P_3) [cf. vêtement, chemise, couverture], *usti* (P_2)
roseau:
caña brava (Ginerium sagittatum) *katselekst* (P_5)
roseau paca (guadua) *huaka* (P_5) [(K)
roseau mou aquatique (camarana) *putðkawarð*
rosée *yatsene* (P_5) [= eau de la nuit]
rôtir *p-ximateri* (P_5)
rôtir des bananes *paranta p-ximapuetari* (P_5)
rôtir de la viande, du poisson, etc. *puluteri* (P_5) [cf. fumer, enfumer, boucan]
rotule *nu-kuzary* (C) [cf. coude] [(K)
roucou *apisiri* (P_3), *apixiri* (P_3-P_5), *apiyðri*
rouge *zerulu, serulu* (P_5), *tserure* (K) [cf. mûr, violet]
grain de collier rouge *seyulito serulu tehuete* (P_5)
rue *aterexapu* (P_5) [cf. chemin]
ruisseau *mtere huni* (P_5) [= petite eau], *weny* (C) [cf. rivière], *errabxa* (P_5) [cf. rivière, jet d'eau]

ruminer *kokala pinika* (P_5) [cf. manger]
sable *ksaté* (P_1), *sąté* (P_2), *sate* (P_3), *tzatte* (P_4), *ksatŏ-kuahi* (K)
sac *sere sapa* (P_5)
grand sac en cuir (zurrón) *zapa* (P_5) [cf. bourse]
sagement *rematanatkali* (P_5) [cf. savant, savoir, comprendre, examiner, ignorance]
saigner *yuxuluteri* (P_5) [cf. blesser, harponner]
saisir *p-somičani* (P_5) [cf. recueillir, récolter], *p-kasičxeri*, *p-kasičaxeri* (P_5) [cf. manier, recueillir, récolter, soutenir]
saisis! *p-kasiča-ndi* (P_5)
saison sèche *emeriktili*, *emeriktèli* (P_5), *hualapue* (P_5), *warapŏ* (K)
saison de pluies *tŏrŏē kŏri* (K)
sâle *puseri* (P_3)
vêtement sâle *puseri mkali* (P_5)
saler *tehuemtateua* (P_5)
sâlir *p-saxateri* (P_5) [cf. graisser]
salive *hui-ksaxa* (P_3), *pue-tskaxa* (P_5), *u-tikahē* (K) [cf. bave, baver, cracher, répandre]
salsepareille *ghauys-piritüxy* (C)
saluer quelqu'un *pue-yanimateri* (P_5)
sang *xerari* (P_5), *u-hŏrahī* (K), *n-ürra* (C)
santé *ičkutkali* (P_5) [cf. convalescence, se durcir, maigrir]
sarbacane *kačinaxatsi* (P_5)
sarment *hapy* (C) [cf. liane]
saut *relemta*, *talenta* (P_5)
sauter (brincar) *p-talemtehua* (P_5)
sauter (saltar) *parnamta* (P_5) [cf. voler]
sauterelle *setse* (P_5)
sauver *maikiaxeri* (P_5) [cf. racheter]
sauveur *maičakatkali* (P_5) [cf. rédempteur, échapper, delivrer]
savant *re-mata* (P_5)
savoir *pue-materi* (P_5) [cf. comprendre, examiner, ignorance, savant, sagement]
ne pas savoir *i-pue-materi* (P_5)
parce que vous n'écoutez pas, vous ne savez pas la doctrine *uma i-xenakutatkani činani, ig-hi-matteli doktrina* (P_5)
savon *muekatsxutara* (P_5)
scorpion *heklu* (P_5)
sec *panukatkali* (P_5), *klatatkali* (P_5) [cf. blanc]
sécher au soleil *panuxieri* (P_5) [cf. mettre au soleil], *kači pueta-ndi* (P_5) [= pose au soleil!]
se sécher:
cette année, le maïs s'est séché *čie hualapi*, *klátanatkali šixi* (P_5)
secret *yuximatukanetta* (P_5)
ecrètement *muemateko* (P_5)
sein *čuču* (P_5) [Kičua], *to-tene* (P_5), *ne-tŏna* (K)
sel *tehue* (P_5), *tŏwŏ* (K)
selon:
selon lui *huale pička* (P_5) [cf. façon, qualité semblable]
semblable, pareil *huanepsolete* (P_5), *pičkalete* (P_5) [cf. comment, façon]
semelle *ustap yeti* (K)
semer *puetaxeri* (P_5) [cf. planter, poser]
pour semer *puetakariuata-ndi*, *puetaka-ndi* (P_5)
sentir *ypameleteri* (P_5) [cf. odorat, respecter]
sépulture *ipuxi* (P_5), *kapanata* (P_5) [cf. trou, guichet, enterrer]
serpent *amuini* (P_2-P_3), *himane* (P_5), *himuna* (K)
serpent d'eau *mabčiri* (P_5)
serpent venimeux *čioxeri* (P_5) [cf. crocodile]
serpent sucurucú (Lachesis mutus) *mutušy* (C)
Xyphos araramboya *xüraly* (C)
serpent sucuryu (Boa scytale) *nuzuzai* (C)
serpent jararacamerim *apuxürüpye* (C)
serpent paranamboyá *herotué* (C)
serres *hue-seuata* (P_5) [cf. ongle]
serrer *saliaxeri* (P_5)
se serrer *saliakaxiehua* (P_5)
servir *p-kamereuyexiteri* (P_5) [cf. faire]
seuil *ipxapto ičpaka* (P_5) [cf. porte, sortir]
seul:
un seul, unique *sato-pxiale* (P_5)
toi seul *pič-a-pxiale* (P_5)
lui seul *huale-pxiale* (P_5)
siège *pteplale* (P_5) [cf. s'asseoir, être assis, chaise]
siège en bois *pteplale spata* (P_5)
siffler *kančipuro* (P_3), *simčičehua* (P_5)
sifflet fait d'un noyau d'ukube *sepŏkuru* (K)
signal *iáxali*, *yaka* (P_5)
signaler *p-iaxuteri*, *yaxatehua* (P_5)
silence *pue-tseruxiehua* (P_5) [cf. setaire, se convaincre]
singe *peri* (P_2-P_3), *nikali* (P_5) [cf. animal], *tikoši* (I)
Cebus flatuellus *ćkote* (P_5), *čkute* (K), *zygoty* (C)
singe noir *tikuči* (I)
atèle (Ateles paniscus) *mašira* (P_1), *mčira* (P_5), *mtira* (K), *mačira* (C) [cf. écureuil]
petit singe noir *nčira* (P_4)
singe lagotriche *katsinari* (P_1)
mono choro *katsenali* (P_5)
singe sawi (Hapale) *keseri*, *pusèri* (K)
mono frailecito *pueseri* (P_5)
mono huapo *huaxaxa* (P_5)

singe wayapösa (Callithrix) *kwaha* (K), *ghaina* (C) [cf. singe hurleur]
mono achune *kapči* (P_5) [cf. glouton]
singe hurleur (Mycetes) *kino* (P_1) *kina* (P_5-K), *ghaina* (C), *káina* (I)
singe sapajou *klété* (P_1) [*goaxi* (C)
singe caiarára (Cebus gracilis) *kŏrete* (K), Nyctipithecus felinus *yamury* (C)
Pithecia ouakary *amanà* (K), *hŭerry* (C)
Lagothrix olivaceus *kamuye* (K)
sœur *čixeró* (P_5), *iwakŏri* (K) [cf. frère], *yaya* (P_5), *yeyè* (C) [cf. frère]
soif *načinatkani* (P_5) [cf. faim]
avoir soif *nerennano* (P_5)
j'ai soif *nerennano* (P_5)
soigner *katsupalateri* (P_5) [cf. se droguer, remède, guérir]
soin:
avoir soin de *pxereenteri* (P_5)
soir *kai* (P_5), *kayi* (K), *ghai-tâla* (C) [cf. tard]
hier soir *kapetxuxene kainu* (P_5)
soleil *kači* (P_1-P_3-P_5), *kaši* (M), *ghasîry* (C), *tkati* (K), *tukuati, takuati* (I), *xukati* (P), *intiti* (P_2) [Kičua: *inti*]
sommeil *nečapenewata* (K), *pue-punauata* (P_5) [rêver]
son, résidu de la farine *e-nota, to-nota* (P_5)
sonner la cloche *pue-ilateri kampana* (P_5) [= frapper la cloche]
sorcier, sorcière *kaxunči* (P_5) [cf. devin]
sortilège *mueraya* (P_5) [cf. devin]
sortir *pue-čpatxiehua* (P_5)
je ne peux sortir *i-pue-čpakane* (P_5)
tu ne peux ou ne pourras sortir *i-pue-čpakane* (P_5)
sot *ipimaipiča* (P_3)
souffler *pue-ponutaxieri* (P_5) [cf. éventer]
souffle! *pue-ponuteua, pue-ponutapani* (P_5)
souffrir, pâtir (padecer) *pečunuteli* (P_5) [cf. supporter]
sourcil *hue-sak* (P_2-P_3), *nu-šüah* (C), *huĕ-zauarixa* (P_5)
souris *kuči* (P_3-P_5)
sous *mala* (P_5) [cf. en bas]
soutenir *p-kasičaxeri* (P_5) [cf. saisir, recueillir, récolter, manier]
sucer *ačpuleuali* (P_5)
sucre *počoaksiri* (P_2-P_3) [cf. canne à sucre]
suer *pue-n-kuka, ne-m-kuka* (P_5) [cf. avoir chaud]
sucur *unukukaŏri* (K)
suffire (alcanzar) *puyaxuta* (P_5) [cf. être contenus]
suffire (bastar) *p-aličaxieri* (P_5) [cf. réformer, arranger, finir]
cela suffit *puyaxuta palića-tka* (P_5)
cela ne suffit pas *i-puyaxuta* (P_5)
cela suffit-il? *ea puyaxuta* (P_5)
suif *ritnixi* (P_5) [cf. graisse, frire]
supplier *resatehua* (P_5) [cf. prier]
supporter (sufrir) *pehečinuteli* (P_5) [cf. souffrir]
sur, dessus *ruyu* (P_5), *tenu* (P_5) [cf. haut]
suspendre *pue-čiripateua* (P_5)
suspends! (suspende!) *košehero* (P_5)
tabac *niktiti* (P_2), *iri* (P_2-P_5), *hiri* (K), *airipi* (I)
tabac en poudre *iri-paxi* (P_5) [= poussière de tabac]
table de cèdre pour manger *kanahua spata pinixi-ndo* (P_5) [cf. siège en bois, cèdre]
tâcher *pue-mtekanatkali* (P_5)
taie de la cornée *solexieri* (P_5)
se taire *pue-tseruxiema, pue-tserukaxiena* (P_5) [cf. silence, se convaincre]
tais-toi! *pue-tseruka-ndi* (P_5)
il dit que tu te taises *pue-tserukaïma-tandi* (P_5)
talon *ustie šeti* (K), *nu-xĭty sutĭba* (C)
tamis *zaixuxi* (P_5), *tseyŭyi* (K)
tamiser *zaixuxiteri* (P_5) [cf. couler]
tante *žapa* (P_5), *šapa* (K)
tante paternelle *nepüery* (C)
tapir *siema* (P_2), *xiemá* (P_3), *šema* (P_4), *xiema, čiema* (P_5), *hyema* (K), *xama* (I), *čemá* (M), *sama* (P), *nuyešuata* (C)
tard:
il se fait tard *kai-čkani* (P_5) [cf. soir, s'obscurcir]
tarder *pamaxa* (P_5)
tarière (barreno) *sapue yomuxieri* (P_5) [cf. aiguille, trouer, percer]
tas *hičolero* (P_5) [cf. beaucoup]
tâter *p-kasičeri* (P_5) [cf. manier, saisir]
tatou *kšiwana* (K)
teindre *p-ionateri* (P_5) [cf. peindre, dessiner, écrire, encre]
témoignage *puekalixieri* (P_5)
faux témoignage *puekalékano* (P_5)
faire un faux témoignage *puekkalikeli* (P_5)
tempête *sere hina* (P_5) [= grande pluie], *kanipxiali* (P_5) [cf. grand vent]
ténèbres *mabsaxauka, mabsaxata* (P_5) [cf. obscur]
tente de canot (toldo) *čieči-xeriko* (P_5) [cf. hamac, monstiquaire], *kanaua pihi* (K)
termite (comegin) *kamala* (P_5)
terre *čexi* (P_3), *čixi* (P_5), *tŏyi* (K), *kaxipa* (I)
dans la terre, il y a un grand feu qui t'embrasera *ituk čixi, raua sére čiči, huale palaxanena* (P_5)

terrible *yubikuli* (P_5)
testicules *nu-xîty kaixy* (C) [cf. pied, articulations]
tête *we-iwé* (P_1), *hue-xixua* (P_2-P_3), *hi-xihuay* (P_4), *hue-xihue* (P_5), *yihwŏ* (K), *nu-xüy* (C)
grosse tête *sére hue-xihue* (P_5) [= grande tête]
têter *p-šučuxeri* (P_5)
donner à têter *čuču-penexieri* (P_5)
tipîti *katsupi* (K)
tirer (tirar) *p-kusateri* (P_5) [cf. traîner]
tirer (estirar) *púsateri* (P_5)
tirer les cheveux *iutkakaxieri* (P_5)
tirer, extraire (sacar) *kučpaxeri* (P_5) [cf. arracher, détacher, enlever]
tire! *kučpaka-ndi* (P_5) le!]
tire-le! (neutre) *pi-yučkute-ru* (P_5) [cf. enlèvetirer à l'arc *peumkaxateri* (P_5)
tison *axamina* (P_3) [cf. arbre], *čičisiri* (P_5) [cf. charbon]
tissé *huasičatka* (P_5)
tisser *huasičehua* (P_5)
toi, tu *pikčaxe* (P_3), *piča* (P_5), *pitia* (K)
pour toi *piča-pla*, *piča-činani* (P_5)
toi seul *piča-pxiale* (P_5)
toile (lienzo) *tukuyo mkastseri* (P_5) [cf. vêtement]
toit *huasiri* (P_5)
tomber *yaunanaxieri* (P_5) [cf. détruire, démolir], *re-yeregamtaha* (K) [cf. glisser]
attention de ne pas tomber! *čako pue-xirikapa* (P_5)
tondre le poil des animaux *p-činixiteri* (P_5), *p-čiuxiteri* (P_5) [cf. couper]
tonner *rettoloxeri* (P_5)
tonnerre *trituulay* (P_1), *rottolóxele*, *rottolóxeri* (P_5) [cf. éclair, foudre], *ksiuhyere* (K)
tordre *sapiritzatehua* (P_5) [cf. envelopper, ensevelir, tourner autour, arrondir]
tordu *saperitzali* (P_5)
tortue *siprée* (P_1), *krüa* (P_1), *piri* (I), *kanuyá* (M)
tortue de forêt *kunuya* (P_5)
tortue jabuti (Testudo tabulata) *kanuya* (K)
tortue yurara (Emys amazonica) *sepŏrŏ* (K), *sepüery* (C)
tortue charapa (Podocnemis expansa) *sépare* (P_5)
tortue charapilla *ukunapalu* (P_5)
tortue tracaja (Emys dumeriliana) *pumamaru* (K), *mamalu* (C)
tôt *uyatzunu kahua* (P_5) [cf. nuit]
toujours *huanekla* (P_5), *huanepičanena* (P_5)
tourmenter *paeučingaixieri* (P_5)
tourner du côté opposé (voltear) *p-teperutaxiehua* (P_5), *p-kuperuteri* (P_5)
tourne-le! (neutre) *p-koperutaxerie* (P_5)
tourner, autour (rodear) *sapirikamteua* (P_5) [cf. envelopper, tordre, arrondir, ensevelir]
tousser *petxutehua* (P_5)
tout *pexeneriko* (P_5) [cf. absolument, entier]
tous *tuhurineko* (P_5) [cf. absolument, entier]
la mort arrive à tous *hipuekči tuhurineko hapuka* (P_5)
nous mourrons tous *tuhurine piniue hepanena* (P_5)
tout à coup *yampute* (P_5) [cf. vite], *paxankadinkulete* (P_5), *repanaxapkatana* (P_5)
tout à fait *pexineriko* (P_5) [cf. tout]
toux *kapuxali* (P_5) [cf. rhume, maladie]
traîner *p-kuseteri* (P_5) [cf. tirer]
travail *kiapareri* (P_5)
travailler *p-kamarirehuatehua* (P_5) [cf. faire]
trébucher *puegxipatana* (P_5)
tremblement de terre *rilio čixiri* (P_5)
trembler *puetatata* (P_5)
tremper *piyutkaxeri* (P_5) [cf. tirer les cheveux]
trépied *imatŏ-tski* (K) [cf. marmite]
très *hičolero putenani* (P_5) [= très beaucoup]
très ivre *rimeta putenani* (P_5)
très laid *ektete putenani* (P_5)
très mal *y-kixeleri putenani* (P_5)
très avant *muečikana putenani* (P_5)
triste:
tu es triste? *pue-sinika* (P_5) [cf. penser]
tromper *r-aialukleri* (P_5) [cf. mentir], *pi-yukivičali* (P_5)
tu me trompes *pi-yukiviče-nu* (P_5)
ne me trompe pas! *čako pi-yukiviče-nu*, *pi-yukiviča-pu-nu* (P_5)
se tromper *ixepenekiri* (P_5)
tronc *kapiktaxiri* (P_3)
tronc d'arbre *axamuena-skiua* (P_5)
trop *ikigleari* (P_5), *yčoleri putenani* (P_5) [= très beaucoup]
être de trop (sobrar) *pičiateri* (P_5)
trou (agujero) *kapanalu* (P_5) [cf. enterrer, guichet]
trou (hoyo) *tenxali* (P_5) [cf. profond]
trou auditif *hue-xenaku-napą* (P_5), *u-yepipana* (K)
se troubler *pikatxa* (P_5) [cf. craindre]
trouer *pyomuxieri* (P_5) [cf. tarière, percer]
trouver *puečekaxeri* (P_5) [cf. chercher]
tuer *pue-ilateri* (P_5) [cf. assassin, giffler, battre, frapper]
tuyau petit (cañuto pequeño) *sepuekalu* (P_5)

unir *piokaxieri* (P_5)
urine *p-senkapa* (P_5), *hue-tsenaxa* (P_5), *tŏn-hati* (K)
uriner *psenkapčua* (P_5)
j'urine *nu-tzühny* (C)
s'user (en parlant d'un vêtement) *puseri-natkali* (P_5) [cf. sâle], *kapukutanatkali pue-mkali* (P_5) [cf. vêtement, vieux]
utile:
tu n'es pas utile *i-p-asuai* (P_5)
vagues, flots *okane* (P_5) [cf. courant]
vaincre *raličaka-ndi* (P_5) [cf. finir, arranger]
l'ennemi a vaincu *ralĭčakatkali kaminičieri* (P_5)
vainement *ibeila* (P_5) [cf. inutile]
valoir, coûter *vendi* (P_5) [cf. prix]
vanille *likkapui* (P_5)
vase *ačahi* (K) [cf. cruche]
vase de nuit *pue-tsenaxa aputandi* (P_5) [cf. uriner]
veine *no-kutsa* (P_5), *u-kotsa* (K)
vendre *peninnonanxita* (P_3), *p-anixiteri* (P_5) [cf. commercer, acheter, échanger, demander]
se venger *papeneteri* (P_5) [cf. récompenser]
venir *pue-n-anixiehua* (P_5) [cf. s'en aller]
viens! *pue-n-aničĭ* (P_5)
il vient maintenant *čahuakini re-n-ani* (P_5)
quand vient-il? *hikle re-n-ani* (P_5)
tu viendras *pue-n-ane-tka* (P_5) [= tu es venu]
un grand vent vint *r-ana-tka kanipxiali* (P_5)
je viens du champ *sana n-ia-pa* (P_5) [= je suis allé au champ], *sana axieri* (P_5) [cf. de]
d'où viens-tu? *inuaka pu-ya-kačie* (P_5)
pourquoi vient-il? *irič-a-pa* (P_5)
viens! *tekali* (P_5)
viens attacher! *tekali p-osteta-ndi* (P_5)
viens manger! *pi-nika-pehua* (P_5)
viens! *yuamučeo* (P)
veux-tu venir? *ixepuendennei* (P_5)
l'averse vient *hina patkani* (P_5)
vent *anate, hanatŏ* (K), *hanate* (P_5) [cf. air]
grand vent *kanipxiali* (P_5) [cf. tempête]
un grand vent vint *rana-tka kanipxiali* (P_5)
ventre *hue-sati* (P_2-P_3-P_5), *u-satŏ* (K) *nemá* (C)
[être couché] sur le ventre *yubika* (P_5)
ver (gusano) *sumi* (P_5) [cf. artison, mite]
verdolaga (Portulaca vulgaris) *kutspue* (P_5)
verroterie *tehuete* (P_5), *tihuiti* (P_3) [cf. grain de collier]
vers:
vers en haut *ahuaka noaka* (P_5)
vers en bas *mala noaka* (P_5)
vert *sotsuta* (P_5) [cf. cru]
vertige, étourdissement *saxireretkoxita* (P_5)
vêtement (ropa) *mkatseri* (P_5) [cf. chemise, couverture, robe]
vêtement (vestido) *mkali* (P_5)
mon vêtement *nu-mkali* (P_5)
ton vêtement *pue-mkali* (P_5)
vêtement sâle, vieux *puseri mkali* (P_5)
ton vêtement s'est abimé *reskaka-tka pue-mkali* (P_5)
viande *ixeti*(P_5), *iyŏtŏ* (K)
vider (une volaille, un animal) *xixitskaxeri* (P_5), *rečkapi kučpaxeri* (P_5) [= enlever les intestins]
vie éternelle *tixeraxuxene* (P_5) [cf. jour], *rečiauaklaxuxene* (P_5) [cf. jour]
vieil homme *tére* (P_5), *tsuruturiahi* (K)
vieille femme *zoro* (P_5), *tsuruturiahi* (K)
vieillir *sèrenatxalai* (P_5) [cf. grossir, engraisser, croître]
vieux *sere* (P_5)
vieille *soro* (P_5)
vieille chose *kapukuta* (P_5) [cf. s'user]
village *pubči* (P_5)
ville *sere pubči* (P_5) [= grand village]
vinaigre *kačuri kuya* (P_5) [= boisson aigre]
violet *zerulu* (P_5) [cf. rouge, mûr]
visage *hue-gasi* (P_2) *hue-goxi* (P_3), *hue-xuši, hue-xuxi* (P_5) [cf. joue]
viser *pue-mereteri* (P_5) [cf. atteindre, garder]
vite *činexute* (P_5) [cf. bref, raccourcir], *yampute* (P_5) [cf. momentanément]
faites vite un champ! *yampute p-kamereta-ndi sana* (P_5)
vivant *karauekaua* (K)
vivre *huaneiri* (P_5) [cf. être, avoir]
où habites-tu? *inuakini p-ua-ni* (P_5)
où vis-tu? *inuakini p-ua* (P_5)
où habite-t'il? *inuakini r-aua huale* (P_5)
où vit-il? *inuakini r-aua* (P_5)
où vivais-tu? *inuaka p-ua-pa* (P_5)
où vivais-tu avant? *inuakini p-ua-pa mueni-kaua* (P_5)
où vivaient-ils? *inuasi hoa-pa* (P_5)
ainsi, on ne vit pas bien *i-kixele hua-kli* (P_5)
voici *evi* (P_5) [cf. ici]
voilà *tekka* (P_5) [cf. là]
voir *peteri* (P_5) [cf. guetter, jalouser, regarder]
pour voir *peta-ndo* (P_5)
dans ce monde, on ne peut pas voir Dieu *čie huxi i-pétkuli Dios* (P_5)
va voir! *petkučeri* (P_5)
voler (avec des ailes) *parnamta* (P_5) [cf. sauter], *karanandatŏkŏ* (K)
voler, dérober *p-čuxeteri, čuxeteri* (P_5)
voleur *suri* (P_2-P_3), *ka-čunxeri* (P_5)

volonté *palixieri* (P_5) [cf. vouloir]
vomir *ptapliritehua, ptapliričehua* (P_4)
vos :
vos pères sont morts *pue-ren-ne kuča he-panana* (P_5)
vouloir *p-alekle* (P_5) [cf. mériter, consentir]
je veux *ita n-alekle* (P_5), *n-oličili* (P_3), *p-aričiti* (P_3)
tu veux *p-alekle* (P_5)
veux-tu? *p-arikixani* (P_2), *p-ariklixani* (P_3)
ne pas vouloir *i-p-alekle* (P_5)
vouloir se marier *xanendu-lennali* (P_5)
veux-tu dormir? *pusáka-lemnai, pue-mka-lemnei* (P_5)
veux-tu venir? *ixepuen-dennei* (P_5)
veux-tu de ceci ou de cela? *eha pannata* (P_5)
veux-tu faire de la chicha? *kuya kameretaniči* (P_5)
je veux boire de l'eau *nainkapira* (P)
vous *kiarahipitii* (K), *hiča* (P_5)
vous-mêmes *hiča-ku* (P_5)
vous êtes chrétiens *hiča kristianonexi* (P_5)
xupará (Cercoleptes caudivolvulus) *yačičegute, yačit-še-ghute* (C) [= singe (Cebus) de lune]
un *suriti* (P_2), *sati-pixia* (P_3), *sato, sati, sate* (P_5), *sape* (P_4), *sati-bika* (C)
un seul, unique *sato-pxiale* (P_5)
une seulement *papolóxi* (P_5)
une année a commencé *sato hualapi ineuaka-tka* (P_5)
deux *apiri* (P_2-P_3), *epi* (P_4-P_5), *hepü* (C)
tous deux *epina* (P_5)
de deux en deux *epina* (P_5)
trois *nokiri* (P_2), *mapa* (P_4-P_5), *mapá* (C), *xatpiri* (P_3)
quatre *epčku šamkuhue* (P_4), *piaka makûehy* (C), *tikti* (P_2), *mapá* (P_3)
cinq *tikti-siri* (P_2), *hečú* (P_3)
cinq ou six *sati-tepxa* (P_4)
dix *ütu* (C)

(A suivre.)

La Phonetique du Kinyarwanda.

Par le P. P. SCHUMACHER, des Pères Blancs, missionnaire à Kabgayi (Rwanda, Est africain, Mandat Belge).

Quand on peut appuyer les preuves d'une thèse sur l'autorité de PLATON et d'ARISTOTE, la moitié de l'argumentation est faite du coup. Le fond de toute prononciation sont bien les voyelles et les consonnes, et nous sommes heureux de constater que déjà le Stagirite fit la distinction entre *φωνήεντα* et *ἄφωνα*. Les philosophes, eux, éprouveront un certain regret de savoir leur maître dépassé en phonétique par les Indiens, voire même ceux de l'antiquité, mais ce sera une satisfaction de plus, entre autres, pour nos mathématiciens. On lit avec surprise que les anciens grammairiens de l'Inde parlaient déjà de gutturales, palatales, linguales, dentales et labiales.

Quoi qu'il en soit des alphabets ainsi formés, on n'avait en vue que des besoins particuliers; dès que parut la linguistique avec sa science comparée des langues, on constata la nécessité de fonder les observations sur une base uniforme et précise, à l'instar de l'unité dans les sciences exactes, et de là nacquit «l'alphabet linguistique général».

De fait, un alphabet scientifique demande un peu plus d'acribologie que n'en présentent nos grammaires ordinaires, si parfaites qu'elles soient en leur genre: «En leur genre», dis-je, c'est nous montrer assez qu'elles servent à des fins particulières, non plus «générales».

Qu'on se rappelle un tableau synthétique comme celui-ci:

		Gutturales	Labiales	Dentales
Mutae (Explosivae)	tenues	$\varkappa$	π	τ
	mediae	γ	β	δ
	aspiratae	χ	φ	ϑ
Semivocales (Continuae)	liquidae	λ	ϱ	
	nasales	$\gamma = ng$	μ	ν
	spirantes	j	F	σ

Les «mediae» sont bien «explosivae», mais nullement «mutae», puisque leur prononciation est effectuée avec une légère vibration des cordes vocales; par contre les «aspiratae» sont bien «mutae», mais non «explosivae»; en revanche, elles sont aussi «continuae» que les «spirantes» et le malheureux σ se plaît mal parmi les «semivocales».

On se rend compte que des groupements pareils excèdent un peu des «fins particulières» légitimes.

La grammaire latine tient le pas: *Ph* lui paraît une «muta», mais *f* une «semivocalis»; de plus, *ph* est «aspirata» (par illusion optique sans doute à

la vue du *h*), mais *f* est «spirans». L'œil nous montre bien le *h* (ad-spirata), mais le malheur veut que la bouche doive prononcer.

Le même phénomène optique aura valu sa place au *ϑ*, qui figure assez mal, au point de vue de l'articulation, à côté de *χ* et *φ*, a moins qu'on n'opte pour sa prononciation à l'anglaise.

Certaines langues, comme l'hébreu et l'arabe, désignent les voyelles par de simples appositions diacritiques aux consonnes. Ayant dans notre alphabet des lettres spéciales pour représenter les voyelles, nour pourrons réserver les «signes diacritiques» pour un autre élément des langues, les «phones», ou tonalisations des mots, qui, bienque d'usage dans toutes les langues, n'ont pas cependant partout l'importance grammaticale d'une déclinaison ou d'une conjugaison, comme c'est le cas pour certaines, le chinois par exemple et — notre kinyarwanda avec d'autres langues bantoues.

Ces préliminaires nous donnent naturellement la division du présent travail en deux parties — dont la deuxième est de beaucoup la plus ample et la plus difficile, étant ni plus ni moins qu'une grammaire:

I° L'alphabet et les signes phoniques.
II° Grammaire phonique.

On dit de certains métalloïdes qu'ils sont inodores, incolores et insipides; pour les phones il faut ajouter, en plus, qu'ils sont inouïs. De ce fait, il faudrait bien aussi un vocabulaire prosodique assez complet pour les premiers usages de la langue, car les sourds sont d'eux-mêmes muets — et, pour les phones, nous en sommes tous là. J'espère trouver le loisir de contenter les étudiants en kinyarwanda encore sur ce point. En principe, en effet, j'adhère au dicton, «qui dit *a*, dit *b*», sans phones pas de kinyarwanda intelligible si ce n'est pour les indigènes qui ont pris la peine d'apprendre, à leur tour, le kinyarwanda européen.

I° L'alphabet et les signes phoniques.

L'alphabet.

Le but de cette première partie est la création d'un alphabet pratique qui puisse être d'usage commun tout en garantissant la précision voulue pour les travaux scientifiques.

L'intérêt commun justifie bien le sacrifice de certaines nuances d'ordre secondaire, et je dirai avec STORMS, «Philologie anglaise»: «Je n'ai nulle cure d'établir des différences infinitésimales; ce qui est bien plus important, c'est d'unir ce qui peut être uni.» En poussant la critique à l'extrême, on en viendrait à constater que pas deux individus prononcent la même lettre de la même manière.

Vu notre tendance pratique, nous devrons éliminer d'emblée tous systèmes qui ne se prêteraient pas à l'usage commun, c'est-à-dire:

1° Ceux qui rejettent les caractères latins et les remplacent par des signes inventés de toutes pièces, ou introduisent des caractères grecs.

2° Ceux qui gardent les lettres latines, mais en caractères différents ou en des positions différentes: caractères renversés, italiques.

3° Ceux qui emploient les signes diacritiques dans une certaine mesure, mais pas suffisante pour obvier aux inconvénients indiqués.

Nous devrons exclure jusqu'à des alphabets ou très-répandus, ou même adaptés aux langues bantoues, comme le célèbre «Standard Alphabet» de LEPSIUS, l'alphabet bantou de MEINHOF («Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen»). Je m'attacherai aux principes et à l'alphabet de la revue «Anthropos», où le P. SCHMIDT les expose d'une manière très-lumineuse (en allemand «Die Sprachlaute und ihre Darstellung» et en français «Les sous du langage et leur représentation», Bd. II, 2—6. — C'est de cet article que sont tirées mes considérations). Avec certaines simplifications motivées nous arriverons, j'espère, à arrêter un alphabet qui contentera suffisamment et les écrivains populaires et les scientifiques. Les derniers trouveront la précision articulatoire dans le tableau anatomique général, — en phonétique il faut réellement faire un peu d'anatomie aussi —; les premiers n'auront pas à s'effrayer de signes cabalistiques, à part évidemment quant aux phones, pour lesquels les signes diacritiques sont indispensables comme les notes pour un morceau de musique. Cette annotation, d'ailleurs, ne sera guère employée que pour des publications spéciales et des textes d'étude, la littérature populaire se contentera de l'alphabet.

D'après ma manière de voir, je n'aurais qu'une légère modification à faire au «Conspectus universalis systematicus» du P. SCHMIDT: *h* y est inscrit comme «aspiratio explosiva muta», alors que je considère cette lettre comme fricative sonora. A l'aide de l'arabe, j'espère pouvoir démontrer qu'il serait préférable de supprimer les deux rubriques: Aspiratio, Pharyngales, et de développer par contre systématiquement celle des Laryngales. Pour ce qui est de l'arabe, je m'appuie sur des observations personnelles que j'ai pu faire autrefois auprès d'indigènes du Maroc, de l'Algérie, de la Tunisie, de la Syrie, de l'Egypte et de l'Arabie.

Je suis d'accord avec le Prof. MEINHOF pour désigner *h* comme fricativa, mais il ne parle pas de laryngales mutae.

Tout d'abord je me demande pourquoi, dans le conspectus, la désignation «aspiratio» figure en tête d'une colonne anatomique: «Aspiratio, laryngales, gutturales...» Le terme «aspiratio» ne désigne pas un organe, mais bien une activité d'organe, lequel dès lors?

D'après le tableau *h* serait «aspiratio muta»; c'est ce que dit d'ailleurs le § 267, qui de nouveau n'est pas bien d'accord avec le § 268, où *h* apparaît comme laryngalis aspirata ou spirans: Par suite le conspectus, à son tour, aurait dû insérer *h* dans la série des laryngales.

Nouvelle amphibologie, surtout pour les grammairiens habitués à la terminologie de l'école: «Laryngalis aspirata», surtout pour eux, veut dire une laryngale plus *h*, pas *h* tout court ($x+h$); à moins de prendre aspiratio dans le sens général de flot aspiratif qu'il faut pour l'émission de tout son. L'ex-

pression «laryngalis spirans» irait mieux. Puis se pose la question: Muta ou sonora? (Je suppose que personne ne s'arrête à une juxtaposition comme celle-ci: Aspiratio laryngalis; cela, en effet, impliquerait la nécessité d'en affecter toute la colonne et de parler, en conséquence, d'aspiratio gutturalis, etc.; l'aspiratio laryngalis isolée n'est pas justifiée[1].)

L'auteur se prononce pour «explosiva muta»: Or dans toute explosion articulatoire il y a à distinguer les trois phases, occlusion, implosion, et explosion; ce qui n'est pas le cas pour *h*.

Le coup d'œil d'ensemble et l'explication nous en sera fournie par l'exposé des laryngales arabes.

En passant, relevons encore au § 265 la confusion de l'*Alif* avec le *Hemzah*, ce qui revient à prendre la lettre pour l'accent. Puis § 266 une faute d'impression *(Alif* pour *'ain)* corrigée de suite trois lignes plus loin.

D'après les § 265 et 266, *hamza* (آلْهَمْزَة) et *'ain* (عَيْن) seraient toutes les deux, à la fois, laryngales explosivae mutae: En quoi se distinguent-elles alors? Pour *'ain*, d'accord avec l'auteur et l'éminent SIEVERS: laryngalis explosiva muta; il y a occlusion laryngale parfaite, implosion, explosion.

Pour *hamza*, c'est le même genre d'articulation mais d'une manière beaucoup plus douce, n'empêchant pas la vibration des cordes vocales: laryngalis explosiva sonora. C'est ce que nous avons, en hébreu, pour א = spiritus lenis, mais pour les règles euphoniques suivant les gutturales. De se fait, le spiritus lènis ne serait pas «muet», mais bien laryng. explos. sonora, acception qui concorde admirablement avec le système alphabétique et confirme une fois de plus l'adage: «Natura nihil facit frustra;» — cependant ne faisons pas abus de principes philosophiques dans nos alphabets modernes.

Le P. BELOT, auteur d'une grammaire arabe (Cours pratique de langue arabe, Beyrouth), appelle le *hamza* une «véritable consonne, ayant le son d'un hiatus». Les arabes ont donc eu tort de le mettre parmi leurs آلضَّوَابِطُ ou signes orthographiques, au lieu de lui assigner une place dans l'alphabet. Les hébreux ont été plus avisés que les arabes et même les grecs. Il est vrai qu'il n'y a pas lieu de s'en étonner outre mesure, puisque le spiritus asper lui aussi n'a pas de signe alphabétique. Les hébreux plus observateurs ont admis dans leur alphabet tant le spiritus lenis (א) que le spiritus asper (ה); les grammairiens, en effet, nous avertissent que א = spiritus lenis. Le résultat succinct de nos considérations donne ceci: א = ' = ʾ (أَبَا = אָבָא);

[1] [L'amphibologie de laquelle parle l'auteur, provient de ce que le mot allemand «Hauchlaut» est rendu par le latin «aspiratio». Ce n'est donc pas un son aspiré, mais un son qui dans toute sa nature est spiré; c'est alors la species «Hauchlaut» qui est encadré dans le genus «Laryngallaute». Il aurait donc été meilleur de traduire — Hauchlaut — par «Spiratio». Pour ce qui regarde sa position dans le Conspectus, il est bien vrai qu'elle ne s'accorde pas avec celle dans les § 267, 268. Mais dans le Conspectus, j'ai voulu laisser la nature de *h* plus indéterminée que je ne l'avais pas fait dans les § 267, 268; c'est pourquoi je l'ai arrangée avant les laryngales et pharyngales. Pour exprimer qu'elle se trouve hors de toutes ces catégories, j'aurais dû le placer également hors des catégories explosivae, affricatae, fricativae. Si l'on veut la donner dans une de ces trois catégories, il sera le meilleur de l'arranger parmi les fricativae, comme le R. P. SCHUMACHER le fait. P. G. SCHMIDT.]

le grammairiens, par consequent, à moins d'allumer une discussion entre eux sur l'équivalence du spiritus lenis, devront enseigner qu'il se prononce tout comme l'א et le *hamza*. Remarquons encore que le terme «hiatus» du P. BELOT n'est peut-être pas heureusement choisi; qui, en effet, se résignerait à admettre un hiatus comme lettre alphabétique?

Vu donc la conception courante א = spiritus lenis («qui ne se prononce pas»), il faut prendre cum grano salis certaines règles de la grammaire, comme celle-ci: L'א est quiescens toujours comme consonne désinentielle, et même au milieu du mot; parfois il meurt complètement.»

Constatons deux choses: En dehors du cas de l'א quiescens, cette lettre n'est pas muette comme on le dit du spiritus lenis; par suite celui-ci, correspondant à א, ne l'est pas non plus; puis l'א quiescens lui-même nest pas mort, cependant l'א «meurt» en certains cas: רֹאשִׁים, וֹאת; et la «morte»; שְׁוְא. L'ironie veut que cela signifie «vanitas».

Quant à moi, je désirerais seulement entendre en personne «un vrai Israélite» de Terre Sainte, absolument vierge de toute atteinte grammaticale.

Ce qui est indubitable, c'est que dans tous ces exemples cités, y compris celui de la «morte», l'א peut se prononcer de la manière la plus facile, comme laryng. explos. sonora.

Mes souvenirs me rappelent que c'est précisément ce «petit coup de gosier» final ou intermédiaire, qui avec les autres laryngales et arrière-gutturales donne son «chic», son cachet typique à l'arabe. Je vois encore devant moi ces Arabes donnant avec grâce et distinction, pour ne pas dire avec affectation, leur petit coup de gosier, en lançant presque insensiblement la tête en arrière — geste d'ailleurs qui ne fait nullement partie de l'articulation qui nous occupe, tranquillisez-vous.

Vu ces faits articulatoires, on serait tenté plutôt de parler d'א vocalisé et non vocalisé; cependant cette terminologie ne satisfait pas non plus, car il s'agit bien d'une consonne munie ou non d'une voyelle, tandis que l'expression «vocalisation», à mon avis, devrait être réservée pour le cas d'une consonne dont l'explosion elle-même est accompagnée de vibrations vocales, comme nous en verrons des exemples dans notre kinyarwanda. — Passons à la classification.

En relâchant l'occlusion laryngale de manière à ne laisser, dans la glotte, qu'une fente très-serrée, on obtient, par l'aspiration ainsi articulée, le *ḥ* arabe (حَ). Le P. BELOT l'appelle: «*h*, aspiration forte.» C'est donc laryngalis fricativa muta. Les cordes vocales, en effet, sont trop serrées pour permettre une vibration sonore. Le pharynx, dans toutes ces articulations du *ʿain* (ع), du *hamza* (ء) et du *h* (ح), n'a, par conséquent, d'autre rôle que celui du pavillon sur le grammophone; ce n'est pas un rôle articulatoire, il est vrai, mais important tout de même.

Nous en venons à l'*h* ordinaire, spiritus asper grec, *h* aspirée de la grammaire française. TECHMER dit (citation au § 267): «Aspiration qui est produite avec une ouverture de la glotte un peu moindre que dans la respiration

ordinaire.» Donc, dans la respiration ordinaire disons ouverture complète, dans l'articulation de l'*h*, léger serrement de la glotte, «mais moindre», dit TECHMER *l. c.*, «que pour les voyelles et consonnes douces». Il nous suffit de savoir que l'*h* a une ouverture de la glotte spéciale à elle, que ce soit celle des autres sonores ou non, peu importe; elle est moindre en tout cas que celle de la respiration. Admettons qu'à la respiration la vibration des cordes soit $= o$; pour l'*h* dès lors elle sera $c = o + x$, imperceptible pour l'oreille nue, si l'on veut, mais nullement pour des appareils microphoniques. A l'endroit des phones dans les langues bantoues, il faut de même une longue éducation de l'oreille, et pour ne pas être perçus tout d'abord, «ils y sont tout de même.» Aussi les grammairiens de l'Inde ont admis sans hésitation une «*h* aspirée sonore»; à moins donc de nous exposer à une classification spéciale à nos langues, qui ou bien n'explique rien (*h* forte, *h* douce, *h* muette qui, en somme = la voyelle suivante, c'est-à-dire une *h* qui n'en est plus), ou bien serait complètement fautive (ح arabe = «fricativa muta»), il est bien plus expédient de lui accorder une certaine sonorité, et, du fait, l'unité entière est établie dans notre colonne des laryngales:

	Explosivae		Fricativae	
	muta	sonora	muta	sonora
Laryngales	ε ع ʕ	ʾ א ʾ	ʿ ح	*h* ה ˙

En somme, le spiritus asper (= *h*) ne convient pas bien à la fricativa muta; c'est équivalemment prendre un *g* pour un *k*; il conviendrait encore moins à l'explosiva sonora, malgré le beau coup d'œil et les facilités mnémotechniques (le signe adéquat pour celle-ci est le spiritus lenis); cependant je conserve ce spiritus asper à la place indiquée, pour ne pas devoir proposer un signe nouveau, l'*ẖ* étant inadmissible. Le point en dessous, d'après les règles phonétiques, lui assignerait une sphère d'articulation au-delà du larynx, ce qui serait désespérant pour les plus intrépides.

Quant au rain arabe (غَيْن), je suis complètement de l'avis du P. SCHMIDT: Arrière-gutturale vélarisée, c'est-à-dire postgutturalis fricativa sonora velarizata. Que le P. SACLEUX y voie une «palatale vélaire», cela s'explique de ce qu'il prend le *ṙain* simplement pour un «*r* grasseyé»; la description de SIEVERS donne un *hamza*: «Stimmhafter Kehlkopfverschluß» = laryngalis explosiva sonora. Je me demande comment on pourrait bien s'y prendre pour produire cette espèce de «grasseyement», 1° avec le larynx, 2° par occlusion, implosion, explosion.

Pour tout le reste, je n'ai qu'à applaudir à l'exposé du P. SCHMIDT.

Je commence par présenter au lecteur le tableau général, à simplifier, des lettres de l'alphabet kinyarwanda.

Synopsis generalis reducenda.

			Consonantes						Sonantes			
			Explosivae		Africatae		Fricativae		R	R-L	L	Nasales
			mutae	sonor.	mutae	sonor.	mutae	sonor.	—	—	—	—
Laryngales								*h*				
Gutturales	postguttur.											*ŋ*
	mediogutt.		*k*	*g*	(*ǩ*)	(*ǧ*)						*n*
	praeguttur.		*ķ*	*g̣*	(*ḳ̌*)	(*ǧ̣*)		*y*				*ŋ̣*
Palatales	Ling. reclin.	cerebrales			*ṭš*	(*ḍž*)	*ṣ*	*ẓ*				
		alveolares										
	Ling. declin.	cerebrales										
		alveolares			*č*	(*ǰ*)	*š*	*ž*				
Dentales	postdentales («aspiratae»)		*ṭ*	*ḍ*					*r*	*l*	(*l̩*)	*ṇ*
	mediodent.		*t*	*d*	*ť*	(*ď*)	*s*	*z*				*n*
	praedentales											
Labiodentales					*p̌*	(*b̌*)	*f*	*v*				
Labiales			*p*	*b*				*w*				*m*

Palatalizatae	simplices	(*ǵ̣*), *ṅ*, (*ṕ*), (*ĺ*), (*ṭ́*), (*ś*), *ṕ*, *b́*, *ḿ*
	compositae	*rǰ*, *ṭč*, *ḍǰ*, *sč*
Gutturalizatae		*tšw*, *ṣw*, *ẓw*, *šw*, *tw*, *dw*, *ťw*, *sw*, *zw*, *rw*, *pw*, *bw*, *fw*, *vw*, *mw*, *řw*, *b'w*, *m'w*

i nasalizata - (*ã*) *u*

i̯ murmurata - (*ą*) *u̯*

e longa: *ā* brevis: *ă* *o*

e̯ *o̯*

a

Remarques générales:

1° Toutes les voyelles à la fin des mots isolés ou des phrases étant muettes: *a̰*, *ḛ*, *ḭ*..., je me dispenserai, dans les exemples, de mettre le signe.

2° Les accents sur les voyelles étant réservés pour les phones (accents phoniques), le trait diagonal ˌ en-dessous indiquera l'accent dynamique ou accent ordinaire.

3° En attendant la simplification du tableau général qui fera l'harmonie avec les accents phoniques, nous devrons nous résigner à trouver peut-être, dans quelques exemples, deux accents réunis sur une même consonne. Lisez bien s'il vous plaît, avec surprise si vous y tenez mais sans broncher, sur une consonne, l'un indiquant la palatalisation, et l'autre, bel et bien ceci: le phone aigu, c'est-à-dire élevé, sur l'explosion ou l'affrication. Désormais nous pourrons donc avoir des consonnes muettes vocalisées. Attendez patiemment la grammaire phonique, cher lecteur, pour trouver la confirmation de ces choses extraordinaires et d'autres encore. Retenons simplement, pour le moment, que tout accent aigu sur une lettre indique le son élevé; l'accent circonflexe un son aigu suivi d'un son grave; l'accent circonflexe renversé un son grave suivi d'un son aigu. Cette remarque suffisant pour éviter la confusion dans l'établissement de notre alphabet, nous renvoyons les autres combinaisons phoniques en leur lieu et place.

Gutturales. La lettre *h* nous a déjà occupés; nous passons à la suivante *n̰*; elle est guère employée que dans un langage un peu affecté, comme on le remarque, p. ex., chez certains nobles du pays *(batûtsi)*, surtout certains vénérables patriarches de cette caste dans une région du nord. On dirait qu'elle demande elle-même à être suivie d'une explosive muette gutturale, et celle-ci de nouveau de la voyelle *a* (du moins pas *e* ni *i*; cf. plus loin les remarques générales sur les gutturales). La gutturale de ce fait devient médiogutturale et d'explosiva franche tend à dégénérer un peu en affricativa. L'exemple le plus frappant est le mot magique du Rwanda *ḭn̰kạ̰*: la vache *(ĭnka)*.

On ne nous en voudra donc pas si nous éliminons cette *n̰* de notre alphabet pratique.

k̰ Médiogutturale devant les voyelles *a*, *o*, *u*: *gṵkānda* presser, *gúkorora* tousser, *gúkṵ̆ra* grandir, *gúkṵ̄ra* enlever.

g̰ De même: *kugarṵka* revenir, *gṵsogōta* percer (d'un glaive), *kṵgura* acheter.

k̰̂ Prégutturale devant *e*, *i*: *gúk̰̂ira* guérir, *gṵk̰̂eba* entailler.

ĝ̰ De même: *kṵĝ̰ira* faire, avoir; *kṵĝ̰era* mesurer, parvenir.

n̰̂ Médiogutturalis après *a*, *o*, *u*: *kwānga* haïr, *kōn̰̂gēra* ajouter (*kōn̰̂gĕra* continuer), *kūn̰̂guka* avoir du profit.

n̰̂ Praegutturalis après *e*, *i*: *kwīn̰̂gīn̰̂ga* prier, *kwēn̰̂ga* brasser.

y *ḭbuye* pierre.

Règles pour la réduction.

Les explosivae gutturales sont praegutturales devant les voyelles *e*, *i*, et, dans ce cas, certains indigènes les prononcent légèrement affricatives; devant les autres voyelles ainsi qu'après les sonantes (p. ex. *ĭnkōta* glaive), elles deviennent médiogutturales, et, dans ce dernier cas, des sonantes, de mutae franches, tendent à se rapprocher plus ou moins des sonorae, c'est-à-dire les

gutturales fortes s'adoucissent. Dans certaines régions du nord, Bugoyi et environs, elles se changent nettement en sonorae: *ingōta.*

Les nasales gutturales, elles aussi, sont praegutturales devant *e, i.*

La rubrique des gutturales est du fait très-simplifiée: Il reste *k, g,* y sans signes diacritiques. Les affricatae *(k̆, ğ; k̆, ğ)*; ne sont telles que par accident, comme nous l'avons vu. *n̆, n, n̆* peuvent disparaître de même, car ces articulations ne se trouvent que devant des consonantes gutturales et seront remplacées par *n*: *nk, ng, ny. n* entre deux voyelles (comme dans le mot allemand Engel) n'existe pas; quant à la gutturalisation *n*, voyez plus loin.

Nous passons aux **Palatales.**

C'est la bête noire du débutant dans le «bantou» kinyarwanda. Convenons cependant qu'elles ne le sont nullement dans les tout premiers commencements, pour la bonne et simple raison «qu'on n'y entend rien». L'alphabet de l'«Anthropos», prévoyant, dans l'exposition de la théorie, deux séries d'articulations des palatales, nous n'aurons pas à nous préoccuper de nouveaux signes, bienque ces articulations, telles quelles, ne correspondent pas à celles d'ici. Dans le R. (kinyarwanda) il ne faudra donc pas confondre *tš* avec *č*. La première, *ṭṣ* [1], est celle dont parle l'«Anthropos-Alphabet», et qui se prononce le bord de la langue étant replié en haut, soit la palatale cérébrale; l'autre, la palatale alvéolaire, le bord de la langue plié en bas, appliqué contre les dents inférieures. On pourrait donc écrire: *ṭṣ, tš.* Cependant je propose *č* pour *tš* à cause d'un double point de vue pratique: d'abord, le caractère *c* est plus expéditif pour l'écriture courante, sans mentionner qu'on oublierait facilement les deux points; puis, la différence graphique des deux caractères *tš*:*č* attire davantage l'attention des débutants sur la différence des articulations:

u̯mútšo: caractère d'un homme.
u̯múčo: jour de soleil au temps des pluies.

Par conséquent, nous simplifions *ṭṣ* en *tš.*

Remarquons de suite que cette différence de palatales n'est usitée que dans le Rwanda central et dans la caste des nobles *(batūtsi)* répandus dans tout le pays. Dans les contrées du nord, on dit *u̯mútšo* pour les deux acceptions. Cette remarque vaut pour les autres palatales que nous allons décrire.

Je prie de suite le lecteur versé dans la connaissance du R., de ne pas se rebuter à la vue de caractères exotiques comme *tš, č,* et d'autres qui vont suivre. Nous en avons absolument besoin pour le moment pour bien faire saisir les nuances aux phonéticiens qui ne connaissent pas la langue, et une fois ces subtilités dûment arrêtées, je proposerai un nouveau tableau alphabétique adapté à l'usage commun, et qui sera aussi sûr que le tableau phonétique.

Nous avons donc des palatales cérébrales et alvéolaires, complètement distinctes pour la résonnance; à la rigueur, on pourrait les appeler cérébrales toutes les deux, la différence d'articulation provenant de la position

[1] Dans tout ce qui suit, parceque cette lettre manque dans notre alphabet et pour épargner les frais de faire de nouvelles lettres, elle sera remplacée par *ṣ*, et de même la sonante par *ẓ*.

spéciale de la langue, articulant cependant les deux fois dans le même champ cérébral. Pour le *tš*, c'est la pointe de la langue qui y est appliquée, d'où son plus creux à cause du plus grand vide palatal; quant au *č* lingua declinata, c'est le dos de langue qui s'y applique, d'où articulation beaucoup plus large, le creux palatal presque réduit à rien, pas de résonnance franche, mais plutôt une sibilation serrée propre à cette articulation. Pourtant je propose la dénomination «cérébrales, alvéolaires», tout d'abord parce qu'il faut bien avoir une formule un peu maniable — couramment on ne pourrait guère dire «palatales à langue repliée, à langue dépliée», — et puis parcequ'il y a bien un certain *fundamentum in re*. En effet, on peut produire ces alvéolaires, à la rigueur, en appliquant largement le bout de la langue contre les alvéoles, de manière à ce que le dos atteigne la partie cérébrale; il est clair cependant que cette articulation ne peut produire un son aussi specifique que la première, et qu'il en ressort nécessairement un certain rapprochement aux palatales cérébrales. Entendons-nous pratiquement:

tš = palat. cerebr. affric. muta.
č = palat. alveol. affric. muta.

Nous avons simplifié *ṭṣ* en *tš*; de même nous pouvons priver *č* de son signe et écrire *c*, puisqu'il n'y a pas d'autre *c* qui puisse provoquer une confusion.

Le *r* n'a pas de palatales explosivae, de sorte qu'il ne reste que les palatales fricativae, en dehors des affricatae que nous venons de décrire.

Pour ceux qui sont moins au courant de la terminologie phonétique, expliquons en quelques mots les dénominations affricatae, fricativae.

Nous disions que les explosivae impliquent trois temps: occlusion, implosion (l'aspiration s'engouffrant contre l'occlusion articulatoire), puis explosion. Prononcez *k*, *t*, *p* (comparez le tableau général).

Pour les affricatae nous aurons quatre temps: occlusion, implosion, explosion, prolongement du son de l'explosion. Prononcez des consonnes comme: *ts*, *pf*.

Pour les fricativae, un temps: ni occlusion, ni implosion proprement dite, ni explosion, mais simplement production directe du son qui résulterait du prolongement de l'explosion. Prononcez: *s*, *f*.

Ce que vous avez prononcé sont des explosivae, affricatae, fricativae, toutes mutae = fortes, comme disent les grammairiens; les douces, à savoir: *g*, *d*, *b*, *dz*, *bv*, *z*, *v*, *w*, sont les sonorae. Comment une «forte» peut-elle être «muta» (muette), alors qu'elle est forte précisément? C'est qu'il y a beaucoup de bruit, si vous voulez, mais pas de «vox»; les cordes vocales ne résonnent pas comme vous les sentez résonner au fond du larynx en prononçant les sonores (douces): *g*, *d*, *b*, etc. Vous pouvez constater ces différences très-distinctement en prononçant deux mots, l'un avec une muette, l'autre avec une sonore: «afin, avant». Dans les deux cas vous commencez par la voyelle *a* (vocalis, vox), que vous sentez résonner aux cordes vocales; en disant «afin», au moment d'articuler *f*, la vox de l'*a* devient muette pour reparaître dès la nouvelle voyelle *i*; en prononçant «avant», la vox de l'*a* n'est pas

interceptée par le *v*; les cordes vocales résonnent à travers tout le mot. — Comparez maintenant le sons palataux dont nous parlons, avec ces autres qui vous sont plus connus.

Nous passons aux **Palatales fricatives.** Ayant décrit l'articulation des affricatae, et les fricativae se réduisant à une affricata sans explosion, je n'ai pas à insister davantage. Nous avons comme représentation phonétique:

ʂ: Fricativa cerebralis muta (*ʐ*[1], sonora).
š: Fricativa alveolaris muta (*ž*, sonora).

Vous remarquez sur le tableau que toutes les affricatae gutturales ainsi que les affricatae palatales, dentales et labiodentales — de cette deuxième catégorie les sonorae seulement — sont mises entre parenthèses. Ce ne sont pas, en effet, des articulations régulières, mais simplement des nuances du parler, suivant les contrées et les individus.

Puisque nous en sommes aux divergences dialectiques, pour prévenir les oublis, remarquons encore les suivantes, bienqu'elles n'appartiennent pas uniquement à cette classe des palatales:

	Ruanda central	Ruanda du nord
A.	*úmwāna wānže* mon enfant.	*úmwāna wānze* (pas *gwānze*).
	úmwāna wanžé ẇ ihéne petit mien de la chèvre (mon chevreau).	*úmwāna gwānzé gẇ ihéne.*

Remarques:

1° On se rend compte de la constance des phones dans les dialectes; l'unité des phones l'emporte sur l'unité des articulations.

2° A la classe *mu-ba* concordance de prononciation pour la labiale *w (wānže)*; dans l'exemple du chevreau divergence pour la labiale, parceque ce n'est pas «l'enfant» d'un homme, mais «l'enfant» d'une chèvre, ce qui s'explique par la comparaison suivante:

Classe *mu-ba*:	*umūntu wānže,*	*umūntu wanze.*
Classe *mu-mi*:	*umụkara wānže,*	*umụkara gwānze.*

La classe *mu-ba* est celle des êtres animés raisonnables (*umūntu* homme); la classe *mu-mi* celle des êtres animés irraisonnables et autres noms communs: *umụkara* animal des marais; donc, logiquement, le mot *úmwāna* chevreau, emprunté à la première classe dans cette signification, prend les concordances grammaticales d'après la classe *mu-mi*, vu que, dans le cas, il a perdu le sens d'«être raisonnable».

B.	*amáchumu yānže* lances mes.	*amáchumu gānze.*
	aya ces (démonstratif).	*aga.*

Les concordances grammaticales se rapportant à des pluriels avec préfixe *ma*, se font au nord par la gutturale explos. sonore, au centre par la fricativa sonora.

---

[1] Voir p. 334, note.

C. úmwe, kímwe . . . de même, ou bien *úmye kímye*
Nombre «un» aux différentes classes.

límwe une fois, *límwe, límye.*
yémwe vous (exclamation) *yémwe, yémye.*

Comment expliquer cette anomalie? Un changement de labiale en gutturale fricative? — Non, il s'agit ici encore d'une de ces erreurs optiques dont nous avons déjà parlé: grammaire sans phonétique. Ce n'est nullement un changement de labiale en gutturale, mais de gutturale nasale en gutturale fricative sonore. Tout ce processus phonétique se fait dans le champ guttural. Nous en parlerons à propos des gutturalisations. En attendant, pour mieux rendre sensible la preuve qui sera expliquée, je me contente de dire que phonétiquement on devrait écrire: *umŋe, kimŋe, limŋe*, etc. On voit qu'on n'a qu'à suivre la loi du moindre effort pour changer la sonante gutturale en gutturale fricative sonore.

On pourrait mentionner comme nuance de prononciation une palatalisation de l'*h*, non pas une palatalisation expressément articulée, mais par manière d'assonance, comme dans *amúhę, abíhę, abíhę*. Dans un langage rapide, la langue n'a pas le temps de se détacher suffisamment du champ palatal, de sorte que le son émis présentera quelque parenté avec la fricative alvéolaire forte; c'est comme un sifflement palatal accompagnant la laryngale. Quand on demande aux indigènes de reprendre le mot, ils prononcent la plupart du temps l'*h* pure. L'explication est aisée: dans les exemples cités, *h* est précédée de *u* ou de *i*, voyelles qui ne permettent pas une ouverture de la bouche comme il la faut pour *a*; par suite, il se forme un resserrement palatal où le flot aspiratif produit une friction en passant. De plus, *h* est effectivement désinencielle, puisque les voyelles finales sont muettes, si bien que les organes articulatoires, n'ayant pas à s'adapter à une nouvelle articulation, restent en repos dans la position du rétrécissement mentionné. Voilà donc un exemple bien clair de ce que nous avons exposé: une laryngale (= gutturale au point de vue de la grammaire) perd son caractère de laryngale pure par le fait qu'elle est affectée à une voyelle du champ antérieur, et non pas *a*.

La distinction des palatales en cérébrales et alvéolaires n'indique pas une simple variété de prononciation ad libitum, mais deux articulations différentes, et, par suite, entraînant avec elles des conséquences grammaticales, dans le Ruanda central du moins.

Dans cette partie du pays ils comprendront bien ce que l'on veut dire dans un langage cérébral, serait-ce par le contexte, cependant... «risum teneatis, amici», et puis leurs quolibets: «En voilà encore un fameux oiseau de la montagne», «un *múkiga*, un *múshi*» — à peu près comme le Parisien *(Parisien)* parlerait du «Fouchtra». Pour certains mots isolés, l'intelligence leur en serait absolument impossible, comme nous allons voir. Ainsi, en français, on distinguerait les deux mots «faire, fer» uniquement par le contexte, dans un langage parlé.

Le préfixe *ki* de la classe *ki-bi*, suivi d'une voyelle, est alvéolaire: *ícāgo*, le malheur; prononcer *ítšāgo* serait *gúšōma* = mal prononcer, de même que dire *gúṣōma* pour *gúšōma* serait tout à fait *gúšōma*.

Nous disions que dans certains cas le sens serait changé:

kuˌruṣa:*kuˌruša* (surpasser quelqu'un: fatiguer quelqu'un).
kúbeṣa:*kúbēša* (appeler à l'existence, entretenir: mentir).

Les débutants (et on débute souvent pendant bien longtemps) maltraitent beaucoup ces malheureuses alvéolaires, par articulation cérébrale:

On dit:	Au lieu de:
úmwāna wānẓe mon enfant	*úmwāna wānže*
kuẓa aller	*kuža*
kuẓāna emmener.	*kužāna.*

C'est peut-être encore plus le cas pour les fricatives sonores que pour les muettes.

La différence de ces palatales paraît d'une manière évidente dans la conjugaison:

Infinitif:	Passé:
kuruṣa	*yaruṣiẓe*
kuruša	*yaruhiẓe*
kúbēša	*yabēše* (pas *yabēṣe* ni *yabēṣeẓe*)
kúbēṣa.	*yabēṣeẓe* (pas *yabēṣe*).

Le deux exemples à forme cérébrale concordent dans le passé: *ṣ* + *ẓ*. Cela s'explique. Dans les palatales cérébrales, le bruit dental prédomine et s'accentue dans le passé. Ce bruit n'est pas essentiel à l'articulation comme telle, mais nécessaire cependant par voie de conséquence, le flot de l'aspiration concentrée passant directement par dessus le bout de la langue et allant frapper les dents. Pour les palatales alvéolaires, c'est le bruit de l'aspiration qui domine: elle se répand en flot large par dessus tout le dos de la langue et se trouve dispersée au moment d'arriver aux dents; de là le passé formé par laryngales ou alvéolaires. Le *ẓe* final est commun aux deux; on se rend compte que l'articulation alvéolaire n'y exerce plus aucune influence, vu que celle de l'*h* s'est glissée entre les extrêmes. *Yabēše*, forme alvéolaire spéciale; il est physiquement impossible qu'elle soit *yabēṣe*, vu la position alvéolaire (declinata) de la langue provoquée par les exigences du radical du verbe.

La linguistique générale nous apporte une précieuse confirmation pour l'exposé que nous venons de faire, à savoir que les variations cérébrales seront dentales (ou restent palatales avec bruit dental, cas donc où il n'y aurait pas variation), et que les variations alvéolaires seront laryngales. Je cite d'après un recueil de mots fait dans le district de Bukoba, au lac Victoria Nyanza:

Kihaya	Ruanda
kugwisa terrasser	*kugūṣa*
kubehya mentir	*kúbēša*
kushumbusha, (*sh* = *ṣ*) faire l'aumône.	*guṣambūṣa* dédommager.

Des indigènes banyarwanda me dirent même que le Bahaya prononcent non pas *kubehya* mais *kubēha*, cas où la laryngale ressortirait davantages encore.

Résultat: Les variations dialectiques confirment les formes grammaticales.

Les palatales alvéolaires sont difficiles à prononcer, et nous voyons qu'en dehors du Ruanda, l'usage les a décomposées en dentales et en laryngales. Au nord du Ruanda, la proximité géographique ne permettait sans doute pas la sortie complète du champ palatal; par contre, alors qu'avec leur articulation cérébrale ils auraient dû former le passé en *ṣ—ẓ*, l'oreille tous les jours leur rappelait la forme régulière. De là nous nous expliquons en partie le mystère ou l'énigme des «exceptions à la règle» chez les grammairiens.

De fait, un grammairien du nord qui n'aurait pas eu connaissance des alvéolaires du centre, aurait dû nécessairement statuer la règle:

Formation du passé des verbes:

Verbes en *ṣa*: 1° *ṣ—ẓ*.
2° *ṣe* (lui, ignorant le *še*).
3° *h—ẓ*.

Et le grammairien du centre:

1° Verbes en *ṣa*: *ṣ—ẓ*.
2° Verbes en *ša*: *a) h—ẓ*; *b) še*.

C'est parfaitement clair et simple, mais encore fallait-il le savoir. Telle quelle, la grammaire de l'homme du nord, ou du moins cette règle de sa grammaire et d'autres connexes, serait inintelligible pour le phonéticien.

Faisons remarquer la confirmation, par contraire, de la règle des gutturales dans les langues sémitiques: «Les gutturales, pour rester pures, tendent vers la voyelle *a*.»

Reprenons le mot *ícāgo*, décomposé = *iki-ago*. Voilà la gutturale en conflit avec *i-a*. Si elle laisse tomber le *i* devant *l'a*, qu'elle changerait en *a*, nous aurions *ika-ago*, ou *ik-āgo*; nouveau conflit avec la classe *ka-tu* des diminutifs. Exemples:

1° Comme nom propre:

ćāgo = Monsieur «Malheur» (classe *ki-bi*),
ḱāgo = Monsieur «Petitmalheur» (classe *ka-tu*).

(Ne pas confondre *ḱ* avec une palatalisation; l'accent indique le phone aigu) la même remarque pour *ć*, *c* seule étant déjà palatalisation.

2° Comme nom commun au vocatif:

câgo = malheur! (classe *ki-bi*),
kâgo = petit malheur! (classe *ka-tu*),
(*ik-ago* deviendrait un autre radical *i-kago*).

Kâgo appelle un *a* comme article, au nominatif, devant le *k* (classe avec article: *aka-utu*). La gutturale pure reste.

Câgo (classe *ki-bi*; *k*, ne pouvant d'aucune façon se débarasser de l'*i*, fait un bond prodigieux par dessus les palatales cérébrales et devient palat. alvéol.

(Au nord elle s'arrêterait donc au champ cérébral.) Elle a dû émigrer complètement pour devenir palat. alvéol. affricata. Le pluriel *bi* de même palatalise: *b* = *bž*; *ibžāgo*. Pour l'établissement de notre alphabet, il nous faut avoir égard au côté pratique. Le préfixe *ki-bi* devant consonne demeure tel; par suite, pour ne pas faire l'impression avec notre *c* devant voyelle comme s'il s'agissait d'une autre classe qui n'est pas celle des *ki-bi*, et multiplier par là les difficultés des commençants, je propose l'orthographe *ky-by* pour les palatalisations sus-dites. Notre alphabet continue de se simplifier: *c* et *bž* disparaissent et les lettres *ky-by* rappellent directement la classe *ki-bi*.

Passons aux **Dentales**, de beaucoup moins difficiles (à part la postdentale aspirée tout comme certaines palatalisations composées dont nous parlerons plus loin).

D'après notre principe de regarder les difficultés en face, entreprenons notre chibboleth dental: *inṭhwāri*. Nous avons vu que l'*n* a une tendance générale à sonoriser les fortes suivantes; ici elle fait alliance avec l'aspiration dans le même sens, et nous voilà en face d'un «horrible mélange» de sonalités diverses auxquelles il s'agit de donner le jour, vous entendez, — d'une seule émission de voix!!! Les voici:

1° La nasale *n*, qu'il ne faudrait pas doter d'une articulation autonome; c'est plutôt une nasalisation en dûe forme. Ecrivons: *ṭ̇hwāri*:

2° *t* cérébral affaibli par les deux influences mentionnées.

3° L'aspiration, c'est-à-dire un flot d'aspiration envahissant à la fois les deux cavités nasale et buccale.

4° La gutturalisation, très-faible déjà par elle-même, atténuée encore par l'aspiration nasalisée. Allez-y! Mettez-vous en position et prononcez: *ṭ̇hᵍwāri*; puis, reposez-vous.

Après nous être ressaisis, envisageons la situation avec calme et demandons-nous s'il n'y aurait pas lieu de simplifier une pareille orthographe chaotique. Nous parlions de gutturalisation: nous verrons plus loin que celle-ci (*tᵍw* non affaiblie = *tᵏw*), sera réduite à *tw*. L'aspiration, elle, est amenée par l'*n*, comme nous le constaterons encore (par exemple *mpʰᵏēreye*, *m* = *n* devant labiale). Nous pouvons donc supprimer la lettre (*h*), et en garder l'esprit, ce qui fera *inṭwari*. Enfin *t* (*t* cérébral ne paraît que dans ces conjonctures, et en déchargeant une fois pour toutes notre plume sur notre mémoire, nous saurons que *ṭ̇hᵍwāri* = *inṭwari* = héros (je m'incline).

Toutes les autres dentales étant médiodentales, nous n'avons pas à nous occuper davantage de classification. En faisant disparaître les signes diacritiques, nous aurons purement et simplement: *t, d, ts (dz), s, z*.

Chez les indigènes ont entend quelquefois *śᵏo* pour *śo*, ton père. C'est une gutturalisation irrégulière.

Les dentales aspirées nous rappellent les «lettres emphatiques». Nous allons constater, qu'au point de vue phonétique, la grammaire confond parfois aspirées, affricates et fricatives. Rappelons-nous qu'affricates et fricatives sont formées par une seule articulation, et que leur spiration est concentrée sur un point articulatoire bien déterminé. Dans l'aspiration, ni l'un ni l'autre n'a lieu, elle requiert deux articulations *h* + *x* (ad-spirata), si rapide que soit l'en-

vahissement diffus de la spiration — à moins qu'on ne dise que l'aspiration se fait par la respiration «pectorale»; dans ce cas, il n'y aurait qu'une «articulation» évidemment.

Voici une nomenclature latine:

1° Mutae: aspiratae: *ch, th, ph*
2° Semivocales: spirantes: *h, s, f, v*

} Aspirées, fricatives, emphase y sont mêlées.

Disons-nous d'abord que l'emphase n'est pas l'aspiration, de sorte que la transcription du *ṭ* emphatique par *th* est fautive.

Voici des emphatiques:

Arabe	Hébreu	Transcription
ط	ת (?)	*ṭ* («th»)
ض	—	*ḍ*
ص	צ	*ṣ*
ظ	—	*ẓ*

Ne me demandez pas la raison de l'inconséquence apparente des Arabes; nous aurions sans doute préféré:

ṭ ط
ḍ ظ
ṣ ص
ẓ ض

} Nous emploierions logiquement le point comme signe d'adoucissement de la même lettre.

Contrôlons le tableau par quelques mots:

תִּשַׁע تِسْعَة neuf (nombre 9)
טָהוֹר طَهِير pur.

Les transcriptions de la grammaire ne concordent pas avec les racines, car ט = ت = *t* (médiodental). A cela s'ajoute l'usage si peu précis de l'*h* apposée; c'est un peu l'«*eminenter*» des philosophes. Suivant les grammairiens, le *th* peut être:

t aspiré, donc le vrai *th*.
t emphatique, ϑ grec.
t anglais (praedent. fric.).

Reconstituons:

ת = ت = *t* ט = ط = *ṭ*

Il ne faudrait pas conclure que la transcription ת = *th* soit directement incorrecte; les grammairiens peuvent avoir leurs raisons à eux *(dageš lene)*, et puis il y a les différences dialectiques: palatales dans le Ruanda, chibboleth-sibboleth, ش س ث.

Faut-il donc identifier les emphatiques avec les postdentales? Les Baganda ont des postdentales superbes, cependant il me semble que l'emphase requiert une articulation plus large encore de ces postdentales, s'étendant jusqu'aux dents pour les emphat. fricatives. On ne se tromperait sans doute pas en disant que les emphatiques doivent se prononcer avec un plus grand

creux de la langue que leur congénères, de manière à agrandir la cavité de résonnance, il en résulte ce son sourd qui est particulier aux emphatiques. Cette règle nous avertit en même temps que d'aspiration spéciale il n'y a pas trace.

Contemplez maintenant l'impasse dans laquelle la grammaire grecque met le malheureux ϑ.

		Gutturales	Labiales	Dentales
Mutae (Explosivae)	tenues			τ
	mediae			δ
	aspiratae	χ	φ	ϑ

Je me demande comment cette malheureuse lettre ne se sente pas disloquée par les tiraillements de la grammaire: Elle est «aspirata» bien entendu, mais ni tenuis (forte), ni media (douce): Que faut-il aspirer dès lors? Une prise? (δ «muta» n'a pas de cordes vocales chez les Grecs).

χ et φ sont 1° explosivae (la grammaire fait explosiva == muta, et muta == sonora [«media»]), puis elles sont 2° aspiratae: d'où fricative == aspirée.

Enfin, last not least, dans le champ des dentales, il faut produire une «aspiration» comme celle du χ et du φ. C'est donc le *th* anglais. La grammaire veut-elle dire cela par la rubrique: «Explosiva?» Exercez-vous au ϑ et, bon succès! — Mais enfin, la grammaire nous disant qu'il faut nettement différencier ϑ du τ, qu'elle est explosiva muta, que sa transcription donne *th*, nous pourrons la prendre, je pense, au moins pour une postdentalis, *ṭ* des Baganda. Allons, en somme, ne serait-ce pas bel et bien l'emphatique elle-même?

$$\vartheta = \text{ט} = \text{ط} = t \text{ emphatique.}$$

Le tableau général de ces dentales nous donnera ceci:

	Explosivae		Affricatae		Fricativae	
	muta	sonora	muta	sonora	muta	sonora
Postdentales	ط ט ϑ	ض			ص צ	ظ
Mediodentales	ت ת τ	د ד δ		ج ζ	س ס (ש) σ	ز ז
Praedentales					ث	ذ

(A suivre.)

Der Buddhismus des Mahâyâna.

Von Archimandrit mag. theol. P. Gurij.

Aus dem Russischen übersetzt mit einer Einleitung:

Die Bedeutung des Mongolischen für die Kenntnis des nördlichen Buddhismus.

Von W. A. Unkrig.

Die folgende Arbeit bildet eine Übersetzung des dritten Abschnittes aus der Magisterdissertation eines meiner früheren Lehrer, die 1908 unter dem Titel „Buddizm i Christianstvo v ich učenii o spasenii" (Buddhismus und Christentum in ihrer Lehre von der Erlösung) zu Kazań erschien. Jetzt einer nochmaligen Korrektur unterzogen, habe ich diese Übertragung im Frühjahr 1913 angefertigt. Sie war damals zum Druck im „Archiv für Religionswissenschaft" bestimmt. Die durch den Krieg und seine Folgen heraufbeschworenen Verhältnisse lassen diesen Plan, wie mir von maßgebender Seite vor einigen Monaten mitgeteilt wurde, nunmehr nicht zur Ausführung kommen. Ich bin deshalb dem hochw. Herausgeber des „Anthropos" um so mehr für sein liebenswürdiges Entgegenkommen, dem Aufsatz in den Spalten seiner Zeitschrift Raum zu gewähren, zu Dank verpflichtet, als das in einer Zeit geschieht, die so außerordentlich wenig zu Arbeiten und Opfern auf wissenschaftlichem Gebiet disponiert.

Die russische Literatur über die Fremdvölker des vor kurzem noch so gewaltigen und jetzt so zerrissenen Reiches und die im Osten und Süden angrenzenden Länder, ihre Sprachen, Religionen usw. ist verhältnismäßig umfangreich, während man in Deutschland vielfach an der Existenz eines russischen Schrifttums über diese Gebiete zweifelte. Einige Übersetzungen sind zwar auch bei uns publiziert worden, wie z. B. die Werke Przewalski's, Hyakynth's „Denkwürdigkeiten über die Mongolei", die „Arbeiten der russischen geistlichen Mission in Peking", Vasiljev's Werke über Buddhismus usw., aber es ist eben verschwindend wenig. Der vorliegende Artikel aber dürfte bei den Lesern des „Anthropos" um so mehr auf eine wohlwollende Aufnahme rechnen können, als er fast ausschließlich auf Grund von Quellenstudien in mongolischen und kalmükischen Handschriften, bzw. Drucken zusammengestellt ist und vieles, bisher selbst in russischer Sprache nur im Manuskript vorhandenes Material bringt, so aus den Schriften Vasiljev's, Kovalevskij's und Bobrovnikov's.

Der Verfasser nahm — wenigstens bis zum Sturz der Zarenherrschaft in Rußland (März 1917) — an der griechisch-orthodoxen geistlichen Akademie zu Kazan an der Wolga seit Jahren den Lehrstuhl für mongolische und kalmükische Sprache, Buddhismus und Ethnographie der mongolischen Völkerschaften sowie der Geschichte der Mission unter ihnen ein und lehrte dieselben Disziplinen an den Missionskursen des Spaso-Preobraženskij Monastyr ebendaselbst. Seiner Feder entstammt über die in Rede stehenden Gebiete eine Reihe von Schriften und Abhandlungen, die neben der genauen Kenntnis der einschlägigen russischen Literatur sowie der in den gangbarsten europäischen Sprachen hauptsächlich deswegen von besonderem Interesse sind, da sie auf Grund persönlicher Beobachtungen und eines eingehenden Studiums mongolischer

und kalmükischer Werke geschrieben sind, für welch letztere Tatsache auch die vorliegende Arbeit, wie das ja auch stellenweise ausdrücklich durch entsprechende Hinweise belegt wird, als Spezimen dienen kann. Als fernerer Beweis einer gründlichen Sprachkenntnis käme der Umstand in Betracht, daß Archimandrit Gurij mehrere Missionstraktate und Übersetzungen ins Kalmükische veröffentlicht hat, teils in der bekannten modifizierten mongolischen Schrift, die 1648 durch die Hand des *bLa-ma Zaya Paṇḍita* Gestalt gewann[1], teils in einer durch den verstorbenen Professor Ilminskij in Kazan für die Fremdvölker des Wolgagebietes, hauptsächlich die Tataren ins Leben gerufenen Transkription, welche die russischen Buchstaben, erforderlichenfalls mit diakritischen Zeichen, zur Wiedergabe der Laute ihrer Sprachen benützt.

Nebenbei sei bemerkt, daß in dieser Umschrift ein ziemlich umfangreiches Schrifttum, vorwiegend Missionszwecken dienend, für Tataren, Wotjaken, Mordwinen, Zyrjanen, Permjaken, Čeremissen, Čuwašen und Kalmüken, im asiatischen Rußland für Kirgisen und Baškiren, dann aber auch für die sibirischen Völkerschaften, Jakuten, Samojěden, die Altaistämme und Burjaten sowie schließlich für schriftlose Kaukasier existiert. Es hat ja die Anwendung dieses Systems, das für die russischen Fremdvölker, so weit sie schriftlos sind, dieselbe Bedeutung gewinnen muß oder kann, welche die lateinischen Buchstaben für die kulturlosen Völker Afrikas und die Stämme Amerikas, Australiens und Polynesiens besitzen, einen schwer zu ersetzenden Wert, nur sollte von ihm bei Tataren, Kirgisen, Baškiren, Kalmüken und Burjaten Abstand genommen werden, denn einmal haben bei ihnen die arabischen bzw. mongolischen Lautzeichen durch die Missionstätigkeit von Islâm und Lamaismus bereits festen Fuß gefaßt und dann ist der angehende Missionär, zumal wenn er Russe von Herkunft, bei der bereits vorhandenen Fülle transkribierter Missionsliteratur zu leicht geneigt, den zu apologetischen Zwecken unumgänglich notwendigen Leseübungen im Original eine untergeordnete Stellung anzuweisen, wenn nicht gar sie ganz fallen zu lassen. Ich habe mich hiervon überzeugen können: im Umgang redegewandt und flott im Lesen von Texten in Umschrift, geht ein Stottern, Stammeln, Wiederholen und Hacken los, wenn dieselbe Person einen Text in Urschrift rezitieren soll. Bei Tataren, Kalmüken, Burjaten etc. russischer Staatsangehörigkeit war — im Interesse einer Erhaltung des Volksbewußtseins dieser Stämme gesprochen — diese gut gemeinte Aufdringlichkeit ein meistenteils zum Glück verunglückter Missions- oder, besser gesagt, Russifikationsversuch. Ich persönlich sehe, obwohl selbst griechisch-orthodox und lange Jahre in Rußland wohnhaft gewesen, nicht ein, warum mit sehr, sehr wenigen Ausnahmen die Mission Rußlands von ihren Christen aus den heidnischen und mohammedanischen Völkerschaften Drangabe von Stammeseigentümlichkeiten und Aufgehen im Russentum fordert, ihren Proselyten suggeriert, sie seien mit Annahme der Taufe Russen geworden und in Predigt und Presse einen „russischen" Glauben preist. Es kann darunter das Ansehen einer numerisch so starken Kirche, die auch für sich das Prädikat der Katholizität im

[1] Cf. Laufer, Skizze der mongolischen Literatur in „Keleti Szemle, Revue Orientale" VIII, S. 186, und Bobrovnikov, Grammatika mongolo-kalmytskago jazyka, Vorrede.

buchstäblichen Sinne des „*καθ' ὅλην οἰ κουμένην τὴν γῆν*“ in Anspruch nimmt, nur leiden.

Für die Burjaten — und damit treten wir in die Grenzen des Gebietes, das Gegenstand meiner einleitenden Worte sein soll — hat in den Jahren um 1910 herum der rührige, nunmehr, falls er noch am Leben ist, bereits 71jährige, viel gereiste LHA-RAM-PA MTS'AH-NYID MK'AN-PO BLA-MA AGVAN DORDJIEV[1] ein selbstverständlich auch aus dem Ostmongolischen entwickeltes Alphabet konstruiert, das aber, was Deutlichkeit anbetrifft, ziemlich unglücklich ausgefallen, denn es ist ohne Mikroskop beim besten Willen auch für einen Menschen mit normaler Sehschärfe nicht möglich *o*, *ö*, *u* und *ü* zu unterscheiden, wozu noch als beim Lesen erschwerender Umstand tritt, daß *kh* und *g* resp. *k'* fast denselben Duktus haben. Propagiert wurde seinerzeit dieses neue Schriftsystem durch einen Herrn MÈRGÈN ALAMŽI, der sich auf dem Titel seiner Broschüre „Novyj mongolo-burjatskij alfavit“ (Neues mongolo-burjatisches Alphabet) als Volkslehrer vorstellt. Ungeachtet der inkriminierten Mängel ist das, was er in der sehr umfangreichen Vorrede sagt, äußerst instruktiv, belehrend und für seine Stammesgenossen entschieden beherzigenswert. Bezeichnend für den Eifer des Verfechters der neuen Schrift ist der Umstand, daß ihm in einer ebenfalls ein neues Alphabet vertretenden Gesellschaft „Naran“ (Sonne) eine Konkurrenz erwachsen ist. Ein weiterer Versuch in derselben Richtung, allerdings mehr panmongolischer Natur, lag mir 1916 in einer, wenn ich nicht irre, aus Bogdo-ïn k'üriyè (d. h. Urga) stammenden Abhandlung *Khaghučin šinè moṅghol üsük'* (Das alte und das neue mongolische Alphabet) vor. Hier war auch auf die Quadrat- oder 'P'ags-pa-Schrift Rücksicht genommen.

Um noch einmal auf die oben charakterisierte russische Transkription flüchtig zurückzukommen, will ich hier einfügen, daß neuerdings sowohl russische als auch mongolische Autoren Wörter- und Gesprächs-Bücher in ihr ediert haben, wie z. B. PODGORBUNSKIJ sein 1909 in Irkutsk erschienenes russisch-burjatisches Wörterbuch (Russko-mongolo-burjatskij slovar) und RATNA-ŽAB BUDDAJEVIČ BIMBAJEV in Troïtskosavsk (an der sibirisch-mongolischen Grenze) ein russisch-mongolisches Dictionnaire, dem eine neue, leider bedeutend verkürzte zweite Auflage, auch mit mongolischer Schrift, und ein mongolisch-russisches in Originaltypen und russischer Umschrift folgte, letzteres Buch ein nicht nur für den Anfänger nicht zu unterschätzendes Hilfsmittel, denn die Lexika von SCHMIDT, KOVALEVSKIJ und GOLSTUNSKIJ sind heute außer in Bibliotheken wohl nirgends mehr aufzutreiben und *notabene*, auch nicht zu bezahlen. Freilich dürfte es wohl noch lange dauern, bis wir wieder Bücher aus Sibirien beziehen können und dann hat auch LAUFER (op. cit. S. 211, Note 2) recht, wenn er „die Organisation des russischen und gar erst des sibirischen Buchhandels als ein wahres Mysterium“ erklärt. Schließlich ist die für den Gebrauch des genannten Hilfsbuchs notwendige Kenntnis des Russischen bei Mitteleuropäern leider nur sporadisch anzutreffen. „Es ist be-

[1] (Cf. SCHULEMANN, Geschichte der Dalailamas; Heidelberg, 1911, S. 231 und passim, Archiv für Religionswissenschaft, 1914, Heft 1/2, S. 115; LEDER, Der geheimnisvolle Tibet, S. 69ff; MEYER's Konversationslexikon, Jahressupplement 1911/1912, S. 233)

dauerlich, daß man bei uns in Deutschland gar keine slawischen Sprachen lernt" schrieb mir 1911 ein Geistlicher aus Münster. Wer sich eingehend mit dem Studium des Mahâyâna in der Form des *šara šažin*, d. h. des „gelben Glaubens", wie der Lamaismus bei seinen mongolischen Bekennern heißt, beschäftigen will, für den ist das Russische *conditio, sine qua non*, ein *ceterum censeo!*

Man wird mir vielleicht entgegenhalten: Wozu zwecks Studiums des Lamaismus Mongolisch lernen?! Ist er denn in der Mongolei nicht ein Produkt der Missionstätigkeit tibetischer Mönche und findet denn nicht der Götterdienst im *sümè* der *Khalkha*, *Tsakhar* und in *Ala-šan*, im burjatischen *Datsan (tib. Ta-ts'aṅ)* am Baikalsee[1] und im kalmükischen *khurul* der Steppen von Astrachaṅ und Stavropol in tibetischer Sprache statt? Richtig, ohne eine gewisse Kenntnis des Tibetischen wird's nicht abgehen, aber das dürfte doch wohl auch bekannt sein, daß Tibetisch unendlich viel schwerer als Mongolisch und seine Ableger ist. Kann man doch auch, um eine Analogie anzuführen, ohne Kenntnis des Hebräischen und Griechischen an das Studium des Christentums herantreten. Ich möchte wieder einmal Laufer (op. cit. S. 231) anführen: „Die Literatur des nördlichen Buddhismus kann aus dem Mongolischen mit ebenso großem Nutzen als aus dem Chinesischen studiert werden." Besitzen mongolische und kalmükische Schriften als Resultat einer Übersetzungstätigkeit fast ausschließlich aus dem Tibetischen, hin und wieder auch aus dem Chinesischen, gewissermaßen nur einen Wert zweiten Ranges, so haben sie aber doch in ihrer Stellung zum Gesammtbuddhismus, hauptsächlich zu dem für die folgende Übersetzung der russischen Arbeit in Betracht kommenden Mahâyâna denselben Wert wie die tibetische Literatur, vielleicht, daß er durch kleine Ungenauigkeiten herabgemindert wird, was aber nicht von Belang sein dürfte, da fast alle Lamen mongolischer und kalmükischer Herkunft, soweit sie literarisch, d. h. übersetzerisch tätig sind und waren, in den wissenschaftlichen Zentren Tibets, zum wenigsten aber in Urga ihren Studien obgelegen haben, sich also eine gründliche Kenntnis des Tibetischen erwarben. Was die allerjüngste Zeit betrifft, so ist durch den erwähnten mK'an-po Agvan Dordjiev viel zur Hebung des wissenschaftlichen, intellektuellen und moralischen Niveaus des lamaischen Klerus unter Kalmüken und Burjaten getan worden[2].

Um aber das Verhältnis der tibetisch-buddhistischen und in Verbindung mit den vorhergeschickten Ausführungen auch der mongolisch-kalmükischen Übersetzungsliteratur zur indischen in ein rechtes Licht zu rücken, kann ich nichts Besseres tun, als die Worte wiederholen, mit denen Prof. Grünwedel, Berlin, diese Relation charakterisiert: „Die alte Phrase, daß ‚die tibetische Literatur vollkommen eine Bedeutung zweiten Ranges hat, weil in ihr alles entweder indisch oder chinesisch ist', wird gern von Leuten repetiert, die, an einmal festgestellte Schemata gewöhnt, sich jeder neuen Bewegung gegenüber

[1] Richtiger *baïghal*; auch sagen die Burjaten nicht *Baïghal*-See *(naghur nōr)*, sondern *Baïghal-dalai*, *Baïghal*-Meer.

[2] Cf. Archiv für Religionswissenschaft, 1914, Heft 1/2, den gleichfalls der Feder des Archimandriten Gurij entstammenden Aufsatz S. 113—124.

feindlich verhalten; und bedauerlicherweise wiederholen hauptsächlich Sinologen diese ungerechte Behauptung. Da aber die tibetische Literatur uns Denkmäler bewahrt hat, die in Indien verloren gegangen sind, da sie uns sogar genaue Daten für die indische Geschichte verspricht und schließlich die einzige zugängliche Kunde von ganzen Schichten asiatischen Geisteslebens enthält, aus der Kultur- und Kunstgeschichte wunderbare Resultate schöpfen dürfen, so kann man kühn behaupten, daß die tibetische eine unersetzliche Ergänzung zur Sanskrit-Literatur darstellt und ohne Kenntnis des tibetischen Buddhismus ein Studium der chinesischen Religionen unsinnig ist[1]."

Wenn LAUFER in seiner „Skizze der manjurischen Literatur[2]" die Ansicht vertritt, daß die Manžu-Studien durchaus nicht „ein Sonderpachtgebiet der Sinologen seien", ein Vorwerk zum Hauptgut, so möchte ich, wenn jemand die Mongolica als Nebenbeschäftigung ausschließlich den Tibetologen zugewiesen wissen wollte, darauf hinweisen, daß in der Landwirtschaft — ich lebe auf dem Lande, darum liegt mir dieser Vergleich, auch um in LAUFER's Bilde vom Pachtgebiet zu bleiben, nahe — oft Vorwerke in Bestellung und Verwaltung zu eigenem Schaden und zu Nutzen des Hauptgutes herunterkommen und die Felder ungenützt brachliegen, bis sie in sorgsame Hände gelangen, die aus dem verkrauteten Acker fruchtbare Fluren schaffen und aus dem armseligen Vorwerk eine Musterwirtschaft erstehen lassen. Also soll auch das Mongolische mit seiner reichen, wenn auch vorzugsweise reproduktiven Literatur kein Sonderpachtgebiet der Tibetologen sein, sondern ein Acker, auf dem reiche Frucht ernten kann, wem Lust und Liebe zur Sache das rechte Gerät, Pflug und Egge — Grammatik und Wortschatz — in die Hand drücken, im „Lande der Gräser" (so heißt ja so treffend die Mongolei — *èbè sün-ü oron*) urbar zu machen, was brachliegt.

Wenn oben gesagt war, daß die Kultsprache auch der mongolischen Tempel das Tibetische ist, so gibt es doch auch Ausnahmen von dieser Regel: PANDER berichtet in seiner Arbeit über den Lamaismus in „Zeitschrift für Ethnologie", 1889, von einem Tempel in Peking, *Mahâkâla miao*, daß dort die Gebete in mongolischer Sprache zum Vortrag gebracht werden. Erzbischof *Nil* zitiert in seinem klassischen Buche „Der Buddhismus mit Bezug auf seine Anhänger in Sibirien" ganze mongolische Sätze aus dem Ritual der burjatischen Datsone, voran den charakteristischen Introitus der Offizien *bLama-dur itègèmüi* — „ich vertraue auf den Lama", den Satz, welchen hierarchisches Selbstbewußtsein der dreifachen Zufluchtsformel nicht nur beifügte, sondern sogar voranstellte. POZDNĚJER weiß gleichfalls von Klöstern zu sagen, in denen mongolischer Götterdienst nach mongolischen *Sumbum's* (Ritualbüchern, tib. *gSuṅ-'bum*) vollzogen wird und MÈRGÈN ALAMŽI befürwortet in der Vorrede seines „Neuen mongolisch-burjatischen Alphabets" warm die Verwendung des Mongolischen, ja des Volksidioms im Kultus, habe doch auch Buddha in allen verständlicher Sprache seine Lehre verkündet. Zudem will ich nicht unerwähnt lassen, was

[1] Überblick über die Sammlung lamaistischer Kultgegenstände des Fürsten E. E. UCHTOMSKIJ. Von Prof. A. GRÜNWEDEL. Teil I, St. Petersburg 1905, S. 5—6. Russisch (Bibliotheca Buddhica, tom. VI).

[2] Keleti Szemle, Revue Orientale, Jhrg. IX (1908), S. 14 des Separatabdrucks.

mir mit den Verhältnissen genau vertraute Burjaten erzählten: In Čita (Transbeikalien), Irkutsk und anderen Ortschaften werden von den Lamas hin und wieder mongolische Predigten gehalten. Gelegentlich der Hundertjahrfeier eines Datsan's derselben Provinz predigte sogar mit Rücksicht auf die russischen Festteilnehmer ein Lama in dieser Sprache. Seinerzeit durchzog die burjatischen Triften und kalmükischen Steppen Agvan Dordjiev — man verzeihe die Parallele — gleich einem lamaischen Apostel Paulus und predigte von *Burkhan bakši* — Buddha, dem Meister — und seiner Lehre, in der er von seinem Standpunkt mit Recht den ethischen Rückhalt für eine nationale Einheit der Mongolenstämme erblickt.

Das ist, wie mir ein Burjate einmal sagte, das Sehnen der Mongolen: Ein *Činġis Khaghan*, der wieder eint, was die Jahrhunderte getrennt haben, nicht ein *Khan*, mit dessen Namen sich für Europäer und Russen die Erinnerung an grause Taten und Einfälle der historischen Eroberergestalt und ihrer Nachkommen verbinden, sondern dessen Regierung von dem milden Licht der Lehre des *Tègüs Nük'čik'sèn*, des „Vollkommen-Vollendeten", Buddha's Gautama's, verklärt wird. Es liegt etwas Erhabenes, Gewaltiges, Überwältigendes in dieser Idee. Soll denn das Schicksal den Mongolen das gerade in unserer Zeit so gepriesene Selbstbestimmungsrecht vorenthalten? Das wäre im Interesse dieses durch chinesische Drangsalpolitik und Mißwirtschaft verarmten und ruinierten Volkes, das trotz seiner fast notorischen Stumpfheit durchaus nicht guter, bildungsfähiger Anlagen bar ist, nicht zu wünschen. Die Loslösung der Khalkha von China (1911—1912) und die Proklamation einer eigenen, in der Person des Khutuktu von Urga inkarnierten Regierung bildet für die Mongolei den Auftakt für den Beginn einer neuen Ära, die, darin allgemeinostasiatischem Brauch folgend, eine gewissermaßen ihr Programm zum Ausdruck bringende, poetische Bezeichnung trägt, während der Khutuktu, der doch ein Geistlicher, und noch dazu ein Wiedergeborner, also Fleisch gewordene Gottheit ist, sich als weltlicher Herrscher die Bezeichnung *Olan-a èrgük'dèk'sèn* — „der von allen Erhobene" — beigelegt hat.

Mongolische Predigten sind auch 1913 am 21. Februar russ. St., dem Tage der 300-Jahrfeier des Hauses Romanov in dem imposanten, in rein tibetischem Stil aus grauen und roten Granitblöcken erbauten Lama-Tempel in Novaja Derevnja (Neudorf), einem Vorort Petersburgs, und am Tage seiner Einweihung gehalten worden. Es dürfte wohl schwerlich eine zweite lamaische Kultstätte geben, die wie diese mit Dampfheizung, Dampfküche für die Opfer- und Teebereitung[1] und elektrischer Beleuchtung ausgestattet ist, und ich glaube, selbst auf Potala in Lha-sa wird sich der Dalai-Lama mit einer bescheideneren Heizung und Erhellung seiner Gemächer begnügen müssen. 1913/1914 besaß der Petersburger Tempel mehrere große vergoldete Götterstatuen und eine herrliche, silberne, über ein Meter hohe Buddhafigur in der bekannten Pose mit der russischen (!) Unterschrift „Geschenk Seiner königlichen Hoheit, des siamesischen Königs". Siam ist ja bekanntlich das einzige Reich, in welchem der Buddhismus Staatsreligion ist. Siamesische Mönche, die doch ausgesprochene

[1] Cf. Sven Hedin, Transhimalaya, Bd. I.

Anhänger des Hînayâna sind, und siamesische Offiziere wohnten der Einweihung des Lama-Tempels bei. Es klingt bei der Differenz zwischen der Lehre des „kleinen Fahrzeuges“ und dem „gelben Glauben“ merkwürdig, wenn berichtet wird, daß in der königlichen Bibliothek zu Bangkok Glückwunsch- und Sympathieadressen von den Burjaten am Baikal-See aufbewahrt werden (nach „Priroda i ljudi“ — „Natur und Menschen“, einer russischen Wochenschrift).

Wie viel Mühe hat es gekostet, bis behördlicherseits der Bau dieses „Heidentempels“ im christlichen Petersburg gestattet wurde. Nichts half der Hinweis auf die Erlaubnis zur Errichtung christlicher Kirchen in asiatischen Landen, auf das Bestehen von *Khurul* und Datsan bei Kalmüken und Burjaten, die doch auch russische Untertanen sind, auf die bereits im Bau befindliche, farbenprächtige, im Samarkand-Stil emporstrebende neue Moschee an der hauptstädtischen, die Zarengräber bergenden Peter-Pauls-Festung und die selbstverständliche Versicherung, daß der projektierte Tempel und der an ihm amtierende Klerus nur der Befriedigung der geistlichen Bedürfnisse in Petersburg ansässiger und vorübergehend sich aufhaltender Buddhisten und keinen propagandistischen Zwecken, die man von lamaistischer Seite als Angriff auf eine kirchenmüde Intelligenz und kleine neobuddhistisch interessierte und orientiert sein wollende Kreise vermutete, dienen solle. Welch ein Sturm der Entrüstung erhob sich, als man gewahr wurde, daß das Terrain für den Tempel um zwei Meter höher lag, wie das Fundament der in der Nähe stehenden griechischen Michaeliskirche. Und doch haben die Lamaisten ihren Wunsch sich erfüllen gesehen. Wir irren wohl nicht in der Annahme, daß sie in dieser Hinsicht dem bekannten Mäzen buddhologischer Wissenschaft und buddhistischer Kunst in St. Petersburg, Sr. Durchlaucht Fürst Esper Esperovič Uchtomskij viel zu danken hatten. Wer mit der deutschen einschlägigen Literatur vertraut ist, dem wird dieser Name nicht neu sein, denn, basiert auf der reichen Sammlung lamaistischer Kultusgegenstände, die Fürst Uchtomskij zusammengestellt, hat Professor Grünwedel, Berlin, seine prächtige „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei“ (Leipzig, Brockhaus, 1900) geschrieben, ein Werk, dem 1905 eine russische „Übersicht der Sammlung von lamaistischen Kultgegenständen des Fürsten E. E. Uchtomskij“ folgte, die ich oben bereits zitierte. Fürst Uchtomskij's Bruder, der Bischof Andrěj von Ufa, also ein Prälat der Staatskirche, trat, wenn natürlich auch nicht befürwortend, so doch tolerierend für den Tempelbau ein: „Es wäre naheliegender, erst einmal im christlichen Petersburg die Heidentempel auf dem Nevskij-Prospekt zu schließen!“ Ich kann dem Bischof nur beipflichten. Im Frühjahr 1918 mußte ich an Ort und Stelle erfahren, daß die zwölf Lamen, die hier stationiert waren, mit ihrem *Širètü*[1] nach Sibirien gereist seien, da der in Petersburg herrschende Mangel an Lebensmitteln sie selbst nicht satt werden ließ und auch nicht gestattete, den Gottheiten die üblichen, aus Mehl, Butter und Süßigkeiten bestehenden Opfer (*tak'il, baliṅ* [aus dem Sanskrit] usw.) darzubringen.

Welche Bedeutung die Presse auf religiösem Gebiete besitzt, dafür liefert Petersburg auch in unserem Falle einen Beweis. An Flugblätter und periodi-

[1] *Širàgètü* = der einen Thron einnimmt, der Abt.

sche Schriften, Zeitungen etc. denke ich hierbei nicht, auch kommt diesmal die Presse als Maschine nicht in Betracht, sondern die Lithographie. In der Bibliothek der geistlichen Akademie zu Kazań fand ich 1912 ungefähr hundert verschiedene, in der gedachten Weise vervielfältigte Broschüren in der Größe und dem Umfang unserer Schülerschreibhefte[1]. Soweit ich mich beflüchtigem Durchblättern überzeugen konnte, enthielten sie in kalmükischer Sprache kleine Sûtra-Übersetzungen und Gebete. Ein Verlag war nirgends angegeben, ebensowenig das Jahr der Ausgabe, nur der einfache Umschlag trug am unteren Rande in Russisch die Firma einer Petersburger lithographischen Anstalt. Ich wandte mich später an dieselbe, erhielt aber bezeichnenderweise keine Antwort[2].

Das mongolische Literaturwesen haben — wenigstens vor dem Kriege — auch die Japaner gefördert. So sind in Tokio mehrere Elementarlehrbücher gedruckt worden, von denen Gonbo Žab Tsybikov, Professor des Mongolischen und Tibetischen am Orientalischen Institut in Wladiwostok in seinem „Leitfaden zur Erlernung der mongolischen Sprache“ (russisch, Wladiwostok 1909, und 2. Auflage 1915) einige Rechenbücher und anderes für die Übungsbeispiele benützt hat. Auch neue Bi- und Triglotten (mongolisch-chinesisch-manžu), inhaltlich Fabeln und Erzählungen, sind darin fragmentarisch zur Wiedergabe gelangt. Vom politischen Standpunkt verständlich war es, wenn der erwähnte Leitfaden Tsybikov's (Ausgabe 1915) wie auch die anderen Publikationen des Orientalischen Instituts Wladiwostok seit Mitte 1914 den Titel und das Imprimatur neben dem entsprechenden russischen Text französisch anführten, was vor dem genannten Zeitpunkt immer deutsch geschah, doch trägt der von Professor Grünwedel in der Petersburger Bibliotheca Buddhica herausgegebene XVIII. Band „*bKa babs bdun ldan*; Taranatha's Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der Sieben Inspirationen“ nicht nur diesen deutschen Titel, sondern ist ganz und gar (212 Seiten) deutsch gedruckt; dagegen heißt es schon auf der Rückseite des Titels: „Imprimé par l'ordre de l'Académie Impériale des Sciences. Octobre 1914 etc.“ (Herr Professor Grünwedel glaubte, daß die Auflage vernichtet sei. — Brief vom 20. August 1918.)

Die Japaner haben ihr, man weiß ja wodurch, motiviertes Interesse an der Mongolei auch noch in anderer Weise an den Tag gelegt: Mit Stolz zeigte mir 1918 Herr Professor Pozdnějev, nach meiner Meinung der bedeutendste Mongolist der Gegenwart, die japanische Übersetzung seines großen zweibändigen Werkes „Mongolija i Mongoly“ (Die Mongolei und die Mongolen), die sogar mit des Verfassers Porträt geschmückt war. Mit mir zusammen studierte 1912—1914 auf der Kazaner geistlichen Akademie ein griechisch-orthodoxer Priesteramtskandidat Takamura aus Tokio das Mongolische und Kalmükische, und zwar, wie mir schien, mit besserem Erfolge,

[1] Eigentlich wäre doch Oblong-Format am Platze gewesen.

[2] Mongolische und kalmükische, sehr schöne Typen besaßen in Rußland die Druckereien der Akademie der Wissenschaften in Petersburg, der Kazaner Universität und des „Pravlenie kalmytskago naroda“ (das Amt des kalmükischen Volkes) in Astrachań. Petersburg hat auch Manžu-Lettern.

als er das Russische beherrschte. Dr. TAFEL erwähnte in „Meine Tibetreise[1]“ den Japaner E. TEREMOTO, der, als mongolischer Mönch verkleidet, in der Umgebung des damals in Gum bum (sKu-'bum), dem Geburtsort Tson-k'a-pa's, weilenden Dalai-Lama eine hervorragende Rolle spielte, und den Besuch des „Adya fo ye“ (wohl FILCHNER's „Achia Buddha“ in seinem „Das Kloster Kumbum etc.“) bei den japanischen Buddhisten.

Ob jedoch das Gros der Mongolen dieser Japaner-Freundlichkeit, subjektiv und objektiv genommen, Sympathie entgegenbringt, möchte ich nach einigen Andeutungen der in Kharbin seinerzeit mit russischer Subvention erscheinenden Zeitung *Moŋgol-un soniŋ bičik'* (Neuigkeiten-Blatt der Mongolen) bezweifeln. Freilich dürfte hier die erwähnte russische Unterstützung inspiratorisch gewirkt haben, denn ein Bündnis zwischen Rußland und Japan bestand damals noch nicht. Zudem ist ja auch bekannt, wie weit der tonangebende Teil der Mongolei, die Khalkha, nach der Loslösung von China unter russischen Einfluß und Kontrolle, ja Bevormundung geraten ist.[2] Ich hatte mir während meiner vierjährigen Gefangenschaft in Rußland genannte Zeitung zu verschaffen gewußt und bedaure unendlich, daß ich sie, „der Not gehorchend, nicht dem eigenen Triebe“, bei meiner Rückkehr nach Deutschland (1918), wie so viele Mongolica und Orientalia, in Petersburg zurücklassen mußte. Enthielt die Zeitung doch eine von einem Lama geschriebene Geschichte der Verbreitung des *Šara Šažin* (siehe oben) unter den Burjaten, welche entschieden die Übersetzung in eine europäische Sprache verdiente. Auch in Urga und Peking erscheinen (oder erschienen) mongolische Periodica und der landwirtschaftliche Kooperativ- und Genossenschaftsgedanke ließ bei den Burjaten und Khalkha sogar eine alle 14 Tage erscheinende, 8 bis 12 Seiten in Quart starke mongolische Zeitschrift zirkulieren, die nach der Art eines beliebigen deutschen „Raiffeisenblattes“ in seinem Annoncenteil unter den burjatischen Herdenbesitzern für Alfa-Laval-Milchzentrifugen Reklame machte und den Damen die Erwerbung von Singer-Nähmaschinen nahelegte. Ganz wie bei uns!

Neben den Japanern bezeugen auch Engländer und Amerikaner an der Mongolei ein Interesse. 1913 erschien in London von Dr. CARRUTHERS „Unkwon Mongolia; a record of travel and exploration in north-west Mongolia and Dzungaria“ (2 vols). Ich hatte 1918 Gelegenheit, eine prächtig illustrierte russische Ausgabe dieses Werkes einzusehen. Dann existiert ein englisches Buch über die Geschichte der Mongolen — den Titel habe ich leider vergessen —, an dessen Zustandekommen sogar ROOSEVELT oder WILSON mitgearbeitet haben, von HOWORTH's dickbändiger „History of the Mongols from the 9-th to the 19-th Century“ (London 1876—1888) und ROCKHILL's „Diary of a journey through Mongolia and Tibet 1891 and 1892“ ganz zu schweigen. Eigentümlich berührt es auch, wenn BIMBAJEV in der Vorrede seines oben empfohlenen mongolisch-russischen Wörterbuchs von Mongolen spricht, die sich das Studium des Englischen angelegen sein lassen.

---

[1] Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft 1914, Bd. II, S. 91/92.

[2] CONSTEN, Die Zukunft der Mongolei, in der „Woche“, 1913, Nr. 45.

Bei Erwähnung dieser Wechselbeziehungen zwischen Albion und der Mongolei sei auch der Tatsache gedacht, daß die British and Foreign Bible Society von Kalghan aus eine rege Kolportagetätigkeit im Lande entfaltet[1]. Auch sie hat neue Ausgaben veröffentlicht. 1919 erhielt ich aus London: 1. *Moši-ïn ġènèsis k'èmèk'či nigèdügèr nom* (des Moses, Genesis genanntes, erstes Buch), 2. *Marḳa-ïn bayar-un mèdègè k'èmèk'či nom*, 3. *Lüḳè-ïn bayar-un* etc., 4. *Jokhan-u bayar-un* etc. und 5. *Elči-nér-ün üilètbüri k'èmèk'či nom* („der Sendlinge Taten" genanntes Buch), von denen die Evangelien und die Acta Apostolorum den Vermerk „Revised" tragen. Sämtliche fünf Übersetzungen sind 1913 in Shanghai erschienen. Über die Genesis kann ich mangels Unterlagen und infolge schlechten Gedächtnisses an früher Gelesenes nichts Positives sagen, doch scheint auch sie neu und nicht ein bloßer Abdruck der Selenginsk-Khotoner Ausgabe von 1840[2] zu sein, während die unter 2. bis 5. angeführten Bücher entschieden auf der Arbeit von Swan und Stallybrass basieren, in ihrer Ausdrucksweise sich aber bereits der Umgangssprache anpassen.

Einem privaten Gespräch mit dem Petersburger griechisch-unierten Exarchen, der seit 1917 dort seinen Sitz hat, verdanke ich die Mitteilung, daß damals und 1918 die römisch-katholische Mission unter den Mongolen mit Eifer und Erfolg arbeitete. Positive nähere Nachrichten fehlen bisher aus verständlichen Gründen. Doch steht bei der anerkannten Regsamkeit der katholischen Missionspriester auch auf sprachlichem Gebiete (man denke an die Patres societatis Jesu in Zi-ka-wei) zu erwarten, daß auch sie ihren Beitrag a conto Philologie und Literatur der Mongolen liefern werden. Es ist ja bisher von Europäern, ausgenommen die Russen, so verschwindend wenig getan worden.

Jetzt noch einiges über die mongolischen Studien in Rußland. Wer sich über die bis 1906 erschienene einschlägige Literatur zu informieren wünscht, der sei auf Laufer's hier so oft zitierte Abhandlung hingewiesen, die auch das bis zum genannten Zeitpunkt in Frage kommende russische Fachschrifttum fast lückenlos anführt. Die bedeutendsten Mongolisten waren bis 1918 und sind, wenn der Bolschewismus nicht alle Wissenschaft totgemacht hat, so wollen wir hoffen, auch heute noch Rudnev, Ramstedt und Kotwicz, von denen Ramstedt wichtige Beiträge zur Morphologie, Phonetik und Grammatik (hauptsächlich der Umgangssprache und Dialekte) geliefert hat, während Rudnev und Kotwicz sowohl diese Gebiete als auch die Literatur behandelt haben. In ähnlicher Weise waren Podgorbunskij[3], dann aber auch lexikologisch, siehe oben, und von Mongolen Żamtsarano und Mèrgèn Alamži tätig. Wl. Kotwicz, früher Dozent an der orientalischen Fakultät der Petersburger Hochschule, soll dem Vernehmen nach in Warschau sein und ist Mitherausgeber des seit 1914 in Krakau erscheinenden polnischen „Rocznik Oryentalistyczny" (Orientalistisches Jahrbuch).

---

[1] Cf. die Notiz „With Camels in Central Asia" in „The Bible in the World" 1918, January, S. 10.

[2] Siehe Laufer, a. a. O., S. 256—257.

[3] Cf. Laufer, Skizze, S. 221, Anm. 3; ibidem.

Als hervorragendster Repräsentant der Mongologie darf wohl unumstritten der greise Professor Alekšej Matfějevič Pozdnějev in St. Petersburg gelten, dessen ethnographische, historische, literaturgeschichtliche und lexikographische Werke und Abhandlungen sowie Übersetzungen eine kleine Bibliothek für sich bilden. Es ist bedauerlich, daß wir bis dato noch keine Übertragung seiner „Očerki byta buddijskich monastyrej i buddijskago duchovenstva v Mongolii" (Abrisse des Zustandes buddhistischer Klöster und der buddhistischen Geistlichkeit in der Mongolei) im Druck besitzen und ein um Tibetica und Mongolica hochverdienter deutscher Gelehrter keine Möglichkeit findet, eine von ihm hergestellte deutsche Übersetzung dieses Standard-Work zu veröffentlichen. 1911 erschien Pozdnějev's kleines kalmükisch-russisches Wörterbuch (306 SS.); für ein großes von 23.000 Wörtern, deren einige bis zu 25 verschiedene, durch Quellennachweise belegte Bedeutungen haben, liegt das Manuskript fertig. Eine kalmükische Chrestomathie erschien 1915 in zweiter Auflage. Sie enthält ein besonders interessantes Verzeichnis der seit Zaya Paṇḍita (1648) publizierten kalmükischen religiösen Literatur. Im Mai 1918 hatte ich Gelegenheit, die Unmenge von druckreifen Manuskripten aus der Feder dieses Mongolisten su sehen, und ich konnte es verstehen, wenn er unter dem Druck des gerade damals stark um sich greifenden Bolschewismus wehmütig die Vermutung aussprach, daß vielleicht all seine jahrzehntelange Arbeit vergeblich gewesen und seine reiche mongolische, tibetische, chinesische und manžuische Bücherei mit ihren vielen Unica sowie seine Sammlung lamaischer Götterfiguren und Kultusgegenstände ein Raub verständnislosen und zerstörungswütigen Raubgesindels und in alle Winde zerstreut werden könnten. Wollte das Karman, daß dieser Kelch an den kostbaren Kunst-, Kultur- und Kultusschätzen vorüberginge!

Gonbo Žab Tsybikov, gebürtig aus der Gegend von Aginskoje, wo das gegenwärtig größte[1] Kloster Transbaikaliens liegt, größer als jenes an dem bekannten Gänsesee, wenngleich auch in letzterem das geistliche Oberhaupt der Burjaten, der mK'an-po-Lama seinen von der russischen Regierung aus politischen Gründen (Loslösung von Urga, und damit von Tibet) geschaffenen Sitz hat, war in Wladiwostok am Orientalischen Seminar als Lehrer des Mongolischen und Tibetischen tätig. Seine mongolische Grammatik habe ich bereits oben erwähnt. Ihr folgte ein Lehrbuch der tibetischen Umgangssprache, nur weiß ich nicht, für welchen Dialekt, und eine lithographierte Sammlung von amtlichen Schriftstücken aus den Kanzleien der jungen selbständigen Mongolei. 1911 gab Tsybikov mit einer langen bibliographischen Einleitung den mongolischen Text des *„Lam-rim č'enpo"* heraus, jenes Werkes des Reformators *bTson-k'apa*, das für die Anhänger der von ihm ins Leben gerufenen „gelben Kirche" das Handbuch *κατ' ἐξοχήν* bildet. Der mongolische Titel lautet: *„Bodhi* (auch defektiv: *bodi*) *mür-ün yèk'è zèrgè"* (Die große Staffel des Heiligkeits-Weges[2]). Dieser Textausgabe schloß sich dann eine russische Übersetzung

[1] Dieser Datsan hatte nach einer Statistik vom Frühjahr 1918 1000 Lamas und Novizen, das Kloster am Gänsesee dagegen nach derselben Quelle nur 380. Die Stelle bei Schulemann, Geschichte der Dalai-Lamas, S. 232, wäre also hiernach zu korrigieren.

[2] Siehe Laufer, Skizze, S. 223; über Tsonk'a-pa: Grünwedel, Mythologie, S. 72ff.

Tsybikov's an, welcher nach mongolischen und tibetischen Originalen eine ausführliche Biographie des Stifters der dGe-lugs-pa und eine Schilderung seiner literarischen Tätigkeit sowie der territorialen Ausbreitung seiner Lehre voraufgeht. Diesen Abschnitt hatte ich mit Erlaubnis des Verfassers ins Deutsche übertragen, da ich ihn in solcher Ausführlichkeit für eine wichtige Überholung von Wenzel's notdürftiger Notiz „Tson khapa" (Short Notice on his Works) in JRAS 1902, S. 141—142 und der übrigen dem Reformator und sein Werk betreffenden Literatur halte, und von dem mongolischen Texte des Bodhi-mür selbst 35 Seiten übersetzt. Leider mußte ich beide Manuskripte, wie so viele andere und meine Bücher in der „treuen Obhut" der Bolschewisten zurücklassen. *Habent sua fata libelli!*

In Anlehnung an erwähnte Lam-rim-Editionen hat Archimandrit Gurij, der Verfasser des russischen Originals der hier folgenden Arbeit, 1915 im „*Pravoslavnyj Blagověstnik*" (der rechtgläubige Botschafter), einer von dem Moskauer Propst Vostorgov herausgegebenen, zugleich wissenschaftlichen und populären, sehr dankenswerten Missionszeitschrift, eine stellenweise von christlicher Kritik durchsetzte Inhaltsangabe und Analyse unter dem Titel „*Bodimür*" veröffentlicht. Das letzte, mir zu Gesicht gekommene Werk des P. Gurij war eine 1916 publizierte „Geschichte der Kalmüken" seit ihrer Trennung (Khalimak heißt ja die „Losgelösten") von den Mongolen im 17. Jahrhundert. Auf Gurij's Betreiben wurde einige Jahre vor dem Kriege, unterstützt aus synodalen Mitteln, der Priestermönch P. Amfilochij aus Kazań nach der Mongolei zwecks Studiums des Lamaismus geschickt. Einen umfangreichen Bericht über seine dortigen Beobachtungen etc. habe ich 1914 flüchtig im Manuskript durchblättert. 1913/1914 sandte P. Amfilochij seiner Alma Mater einige riesige, schwere Kisten mit der Aufschrift: „Bitte, bis zu meiner Ankunft nicht anrühren!" Sie enthielten, wie mich ein Blick durch breite, wahrscheinlich auf dem langen Transport entstandene Bretterspalten belehrte, mongolische Drucke in dem bekannten indisch-tibetischen Oblongformat, vielleicht aber auch noch andere Dinge. Damit ist auf Generationen das Material für wissenschaftliche Betätigung geliefert. 1917 arbeitete P. Amfilochij, wie er mir brieflich mitteilte, an seiner Magisterdissertation „Das Dogma des Lamaismus auf Grund mongolischer Quellen", ein Werk, das uns entschieden fehlt, da auch *Pozdnějev* in seinen „*Očecki*" in punkto Lehre zu wenig bietet.

Ehe ich es vergesse, will ich noch einmal kurz auf Tsybikov zurückkommen. 1899 unternahm er eine Reise nach Lha-sa, zu der er sich als geborener Burjate und Buddhist im Gegensatz zu europäischen Tibetforschern nicht erst zu verkleiden brauchte. Seine Aufzeichnungen füllen eine kleine russische Schrift „Über Zentraltibet", die in Amerika auch englisch erschienen ist. Herbst 1916 teilte Tsybikov mir mit, daß er ein umfangreiches Buch unter dem Titel *Buddijskij palomnik u svjatyń Tibeta* (Ein buddhistischer Pilger an den Heiligtümern Tibets) geschrieben und das Manuskript mit einem stattlichen, eigenen und fremden Illustrationsmaterial der Kaiserlich Russischen Geographischen Gesellschaft ausgehändigt habe. Es fehlten damals wegen Papiermangel noch 3 bis 4 Bogen. „Jetzt weiß ich nicht, was aus der Geschichte geworden ist." Also der Brief.

Ex officio ist das Mongolische Lehr- und Lerngegenstand auf der Missionsabteilung der geistlichen Akademie zu Kazań. Der sprachliche Unterricht erfolgt an der Hand von Bobrovnikov's *Grammatika mongolo-kalmytskago jazyka* (Kazań 1849), die den Studierenden leihweise in den dort vorhandenen 35 bis 40 Exemplaren aus der Bibliothek überlassen wird. Käuflich ist dies anerkannt beste Lehrbuch[1] wohl nirgends mehr zu bekommen. Das letzte in Rußland im Handel gewesene Exemplar, nach dem ich erfolglos fahndete, soll 1917 nach der Manžurei gewandert sein. Unter dem 20. August 1918 schrieb mir Herr Professor Grünwedel: „Die Mongolische Grammatik Bobrovnikov's ist eine Rarität erster Klasse und auch in Rußland selbst längst vergriffen. Selbst Bobrovnikov's Sohn, dem ich 1908 in Urumtsi[2] sah, besaß kein Exemplar mehr davon." Die großen Wörterbücher sind auch nur leihweise erhältlich, die kleineren für die Studenten zu Vorzugspreisen im Handel. Praktische Sprechübungen veranstaltet ein Lektor, zu meiner Zeit ein Kalmüke, Herr Mežujev, mit dem wir auch Märchentexte lasen. Kursorische Lektüre bildeten Sûtra's in hektographierter Aufmachung — alles eigene Arbeit der Studenten — so *Yèrtünči-ïn toli* (Spiegel der Welt), *Zaya Pandita-ïn tüži* (Zaya Pandita's Biographie) usw. Das Tibetische sollte gleichfalls als Lehrgegenstand eingeführt werden. Leider ist die Zahl der aus dieser relativ stark frequentierten Fakultät hervorgegangenen Missionäre nicht groß, da die meisten Absolventen eine gute Pfarre oder den Lehrberuf dem entbehrungsreichen Leben des Missionärs in Steppe, Staub und Sturm vorziehen. Dagegen verdienen die meist nur im Manuskript vorhandenen kursorischen und Abschlußexamensarbeiten der Kandidaten auf sprach- und religionswissenschaftlichem sowie ethnographischem Gebiet entschieden Beachtung, ja in vielen Fällen Veröffentlichung.

Eine uns interessierende Anstalt auf einem wissenschaftlich allerdings tiefer liegenden Niveau sind die in dem ältesten, nach der Eroberung Kazańs durch Ivan den Schrecklichen (1552) von den Tataren (Kazań ist tatarisch قزان und bedeutet „Kessel") auf Konzil- oder Synodalbeschluß der Geistlichkeit 1555 gegründeten, auf den Kreml- (Burg-) Berg mit seiner herrlichen Aussicht auf das breite Wolgatal gelegenen Spaso-Preobraženskij Monastyr (Heilands-Verklärungs-Kloster) untergebrachten Missionskurse, die bei dreijähriger Dauer hauptsächlich frühere Volksschullehrer für den Missionsberuf unter den Fremdvölkern Rußlands vorbereiten. Ich selbst bewohnte im Winter 1912/1913, wenn auch nicht der genannten Korporation angehörig, eine Zelle in diesen altehrwürdigen Mauern, die als Missionskandidaten Tataren, Čuwasen, Čeremissen, Wotjaken, Mordwinen, Kalmüken, Burjaten und auch Russen beherbergten, welche später dann zu ihren ungetauften oder getauften Stammesgenossen hinausgingen. Der lebendige Verkehr mit diesen lieben jungen Leuten hat mir stets viel Anregung gegeben, und frohe Erinnerungen werden mich stets mit dieser ernsten Stätte verknüpft halten. Auch hier werden, wie auf der Missionsfakultät der Akademie dieselben Fächer für die kalmükischen und burjatischen Missionäre unter Zugrundelegung des Schriftmongolischen gelehrt.

[1] Laufer, a. a. O. S. 166.

[2] Mittelasien, Gebiet von Turfan. U.

Als Leitfaden für eine Bekanntmachung mit dem Lamaismus, der ja vielen der Lernenden schon ob ihrer Herkunft nicht fremd ist, dient hauptsächlich das von dem, wenn ich nicht irre, 1908 verstorbenen Dozenten Popov an der geistlichen Akademie verfaßte Buch „Der Lamaismus in Tibet", das in russischer Transkription viele mongolische Texte enthält. Popov hat auch eine gleichfalls dort benutzte russische Übersetzung von Grünwedel's „Mythologie", wenn auch verkürzt und ohne Illustrationen, hergestellt. Die Lektüre buddhistischer Sûtras, der Übersetzungen des Neuen Testamentes und anderer Bibelteile sowie von Missionsschriften, stellen neben der Grammatik das Material für den in Russisch erteilten Unterricht in diesen Spezialfächern, dem als Ergänzung fremdsprachliche Gottesdienste zur Seite treten, welche ihre vollste Entfaltung am 26. November[1] russischen Stils, als dem Gedenktag des heiligen Innokentij, Bischofs von Irkutsk, den die russische Kirche als „prosvětitel mongolov" (Erleuchter der Mongolen, hier als *pars pro toto*-Sibirer) feiert, finden. Es versteht sich von selbst, daß ein großer Teil des gewaltigen liturgischen Zyklus der griechischen Kirche übersetzt ist, so vor allen Dingen die Liturgien der Heiligen Johannes Chrysostomus und Basilius des Großen[2], des Horologion, die Vesper, Matutin und andere Offizien. Auch die Akademie hat solche Gottesdienste.

Interessant dürfte sein, daß Kazań, welches eine starke mohammedanische Bevölkerung (21 Moscheen — 1914) aufweist, eine eigene tatarisch-orthodoxe Kirche mit Waisenhaus hat, eine Gründung des greisen Propstes Dr. theol. Malov, der sie den Händen des Priesters Jegorov übergab. Übrigens ist auf die tatarisch-christlichen Missionsunternehmungen der russischen Kirche in Kazań schon von P. Aurelio Palmieri, O. S. A., der eine Zeitlang zu bibliographischen Studien an der Kazańer Akademie weilte, die abendländische Aufmerksamkeit gelenkt worden. Leider ist mir die entsprechende Literaturangabe nicht mehr erinnerlich. Ein gleichfalls in Kazań errichtetes fremdvölkisches (christliches) Lehrerseminar, das zwar auch Kalmüken aufweist, kommt, wie die übrigen, in diese Kategorie fallenden pädagogischen Bildungsanstalten Rußlands für unsere Schilderung nicht in Betracht, da das fremdsprachliche Element unserer Gruppe als Lehrgegenstand hier eine ganz untergeordnete Rolle spielt. Zudem bin ich nach dieser Richtung mangelhaft orientiert.

Akademie wie Kurse besitzen ihre eigenen Bibliotheken, und ist die erstere Anstalt außerordentlich reich an mongolischen, kalmükischen, burjatischen und tibetischen Drucken und Handschriften, von denen ein großer Teil wohl als aus dem Nachlaß des zum Christentum übergetretenen Lamas Gombojev stammend zu betrachten ist, wie Notizen und Stempel auf den Titeln der einzelnen Bücher — manche davon in gelbe Seide gewickelt — vermuten lassen. Reich an Mongolica und Tibetica ist auch die Bibliothek der Kazańer Universität[3], an der die bekannten Mongolisten Popov, Bobrovnikov und

[1] Cf. Maximilianus, Princeps Saxoniae, Praelectiones de liturgiis orientalibus. Tom. II. Annus ecclesiasticus, sub die.

[2] Siehe auch Baumstark, „Die Messe im Morgenland". Sammlung Kösel, Nr. 3.

[3] Siehe Laufer, Skizze, S. 166; der dort erwähnte Katalog ist aber bereits 1834 verfaßt! Welche Anschaffungen und Zuwendungen mögen aber seitdem an dieser für Mongolica so wichtigen Lehrstätte gemacht worden sein.

Kovalevskij gewirkt haben und Vasiljev studierte, alles Namen, denen wir im Verlauf der folgenden Übersetzung in Verbindung mit Zitaten aus den ihrer Feder entstammenden Handschriften noch oftmals begegnen werden. Was insbesondere Vasiljev betrifft, so soll Köppen, nach einer Rede, die der Buddhologe Sergěj von Oldenburg als Präsident der Petersburger Akademie bei Gelegenheit der Hundertjahrfeier des Geburtstages Vasiljev's hielt, geäußert haben: „Mir ist, nachdem ich Vasiljev's Werk[1] gelesen, zumute, als ob ich wie ein Blinder über Farben geurteilt habe, als ich meine ‚Religion des Buddha' schrieb." Ich halte noch immer dafür, daß in Pischel's „Leben und Lehre des Buddha" (3. Aufl., S. 118) in dem Satze: „Grundlegend war ferner das Buch von W. Wassiljew, ‚Der Buddhismus usw.'" das „war" in ein „ist" umzuändern sei. H. Beckh schreibt in seinem „Buddhismus" (Bd. I, S. 17) ad rem: „Das Buch (von Vasiljev) gibt eine wertvolle und heute noch dem Spezialforscher unentbehrliche Übersicht der verschiedenen Schulen und Richtungen des nördlichen Buddhismus." Auch der leider so früh verstorbene Berliner Sinologe W. Grube war ein Schüler Vasiljev's[2].

In Astrachań und Stavropol haben die geistlichen Seminarien Lehrstühle für Kalmükisch, in Irkutsk, wo, nebenbei bemerkt, der Propst Florentsov eine rege Übersetzungstätigkeit entfaltete, einen solchen für Burjatisch, natürlich auch zu Missionszwecken, doch kann ich über die Tätigkeit und Erfolge dieser Anstalten keine näheren Angaben machen. Eine orientalische Fakultät besaß ferner St. Petersburg. Hier wirkten für Mongolisch und Kalmükisch Pozdnějev, Rudnev und Kotwicz sowie der bereits verstorbene Golstunskij, der Verfasser des anerkannt besten Wörterbuches. (Laufer, Skizze, S. 170.) Die Universität, die ehemalig kaiserliche „Öffentliche Bibliothek" und das der Akademie der Wissenschaften angegliederte Asiatische Museum besitzen große Sammlungen mongolischer und kalmükischer Werke. Für die Herausgabe solcher hat die früher unter dem Protektorat der russischen Kaiserin stehende Orientalische Gesellschaft sehr viel getan, ebenso die Akademie der Wissenschaften mit ihrer mustergültigen Druckerei. Als eine ein gewisses Wohlwollen und Entgegenkommen der russischen Regierung für die Burjaten dokumentierende Erscheinung muß es betrachtet werden, wenn 1911 (oder 1914?) mit Unterstützung der Kaiserlich orientalischen Gesellschaft unter Pozdnějev's Redaktion ein in klobigen, aber klaren Manžu-Typen mongolisch gedruckter, durchaus lesens- und übersetzungswerter moderner Katechismus für burjatische Schulen als „Kurze Auslegung des Glaubens des Buddha Šigèmüni (Çâkyamuni)" herauskam, verfaßt von dem etatsmäßigen Lama Erdenijev *(èrdèni* = Edelstein, sanskrit = *cintâmani)*. Jedenfalls verdient dieses Büchlein kulturgeschichtlich als zeitgenössisches Dokument einer historisch gewordenen Glaubensgemeinschaft mehr Beachtung als die für Orientierungszwecke allerdings auch brauchbaren, wenngleich einseitig propagandistisch-tendenziösen, weil neobuddhistisch angehauchten, künstlich kompilierten Katechismen von Olcott und Subhadra Bhikshu. Moskau besitzt im Museum Rumjantsev auch eine Sammlung mon-

[1] Gemeint ist: „Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur"; deutsche Ausgabe (Köppen konnte nicht russisch), Petersburg 1866.

[2] Cf. die Vorrede zu des ersteren „Geschichte der chinesischen Literatur", Leipzig 1902).

golischer Werke. Für Omsk war 1915 die Gründung einer geistlichen Akademie geplant, die es sich speziell zur Aufgabe machen sollte, Missionäre für Sibirien heranzubilden, wobei natürlich das Studium der Mongolica eine hervorragende Rolle hätte spielen müssen, doch ist das Unternehmen wohl schon vor dem Umsturz 1917 im Projekt steckengeblieben. Das orientalische Institut in Wladiwostok entspricht, abgesehen von der Verschiedenheit der hier gelehrten Sprachen, dem von dem Armenier Lazarev in Moskau gegründeten und dem Berliner orientalischen Seminar und dient vorwiegend der Heranbildung des Nachwuchses für die Konsular- und Diplomatenlaufbahn in Ostasien. Es ist der russischen Universität gleichwertig und stellt an seine Studenten hinsichtlich Vorbildung dieselben Anforderungen wie jene. Der Kursus ist vierjährig, das Chinesische für alle Teilnehmer obligatorisch. Die Anstalt ist die jüngste und A. M. Pozdnějev war (1899—1903) ihr erster Direktor. Hier wirkt der bereits erwähnte Tsybikov. Über die Zahl und Auswahl der Mongolica in Wladiwostok ist mir nichts bekannt. Als letzte, uns interessierende Anstalt käme die Dolmetscherschule in Troïtskosavsk, am Ausgangspunkt des seit 1912 bis Urga auch als Automobilstraße geschotterten Karawanenweges nach Khalghan in Betracht. Die Zahl ihrer Schüler, die Unterricht in Mongolisch, Chinesisch und Russisch, wenn ich mich recht erinnere, auch in Manžu erhalten, ist gering, doch blickte das Unternehmen bereits 1915 auf ein 50jähriges Bestehen zurück. Die mit Rücksicht auf den Krieg bescheidene Jubiläumsfeier schildert Bimbajev mongolisch in der Einleitung zu seinem oben erwähnten mongolisch-russischen Wörterbuch.

Damit wäre unser Rundgang durch die für das Studium des Mongolischen und seiner Dialekte in Frage kommenden russischen Stätten und die Studierstuben der russischen bzw. einheimischen Mongolisten beendet. Eine Katalogisierung der mongolischen und kalmükischen Literaturschätze, der öffentlichen und privaten, in dem weiten Gebiet des ehemaligen Weltreiches, wäre eine Riesenaufgabe, die nur gemeinsame Arbeit mehrerer lösen könnte. Wieviel lamaistische Klöster allein haben nicht die Kalmükensteppen und die Gouvernements Irkutsk und Transbaikalien, wo fast jeder Datsan seine eigene Druckerei besitzt, unter denen die in Aginskoje die bedeutendste ist. Rußland hatte und hat wie China (cf. Laufer, Skizze, S. 172—180) an einer Pflege des Studiums der Mongolica ein durch die geographische, politische und wirtschaftliche Lage bedingtes Interesse. Japan wird wohl in seine Fußtapfen treten. Uns liegt praktisch dieses Gebiet ja fern, aber einer Betätigung auf ihm um der Sache selbst willen und im Dienste der Wissenschaft sind ja keine Grenzen gesteckt. Möchte nur eine lichte Zukunft uns wieder bald den Blick in den Sonne spendenden Osten öffnen!

* * *

Über die Technik der Übersetzung ist nichts Besonderes zu sagen. Mit „αὐτός“ habe ich den russischen Ausdruck „samost“, wörtlich „Selbstheit“, wiedergegeben, der im Deutschen natürlich nicht recht angeht, ebensowenig wie das mir seinerzeit vom Verfasser vorgeschlagene Wort „Ichheit“, das sich bei I. J. Schmidt findet. — Die Stelle „Die Welt... bis — Reinheit“ auf

S. 25 des Manuskriptes erinnert sehr stark an GRÜNWEDEL, „Mythologie du Buddhisme au Tibet et en Mongolie“ (ich habe nur die französische Ausgabe zur Hand), S. 35, Zeile 14—17 (ebenso der Passus „Welt... bis ...könnte“, S. 7 des Manuskriptes), ohne daß unser russisches Original einen entsprechenden Hinweis macht. — Auf meine Transkription des Mongolischen und Kalmükischen kann ich jetzt nicht eingehen. Sie gedenke ich später bei Gelegenheit einer anderen Arbeit, möglicherweise auch im „Anthropos“, kurz zu charakterisieren, doch wird sie für den Fachmann auch so verständlich sein. Hier folgt noch eine Liste der im Text vorkommenden mongolischen bzw. kalmükischen Büchertitel nebst Übersetzung und etwaigen Literaturangaben:

1. *Altan gèrèl* — das „goldene Licht“ (LAUFER, Skizze der mong. Lit., S. 223, 225, 226).

2. *Èldèb bilik‘ paramit* [auch *baramit*] — „Verschiedene Weisheitstugenden, die ans andere Ufer führen“ (weitere Angaben nicht erhältlich).

3. *Garbačenbo* — ein mongolisch transkribierter tibetischer Titel, der wegen der Mehrdeutigkeit der den Klang, aber nicht die tibetische Orthographie wiedergebenden Silbe *gar* hier nicht übersetzt werden kann.

4. *Mani ḳambum* (meine russische Vorlage hatte: *Mani ḳgambum*), mongolisch-phonetische Transkription des tibetischen *Mani bka-'bum* — die „hunderttausend Edelstein-Vorschriften“, mongolisch auch unter dem Titel *Nidübèr üzèk‘či-ïn sudur* — das „Sûtra des mit den Augen Blickenden“ (d. h. Avalokiteçvara's); LAUFER, Skizze, S. 221—222.

5. *Naïman miṅḳhatu* — das „Achttausendfache“ (Näheres, wenn ich nicht irre, bei TSYBIKOV, *Lam-rim č‘en-po*, Bd. II, in den Anmerkungen).

6. *Rašiyan nom* — wörtlich das „Zaubertrank-, Zaubermittel-Buch“ (weitere Angaben fehlen).

7. *Rumtaï namšag* — gleichfalls ein mongolisch-phonetisch transkribierter tibetischer Buchtitel, in dieser Reproduktion für mich nichtssagend (ich kann nicht tibetisch).

8. *Sètk‘il-ïn toli* — der „Spiegel des Geistes“ (keine weiteren Angaben).

9. *Tonilkhui-ïn čimèk‘* — der „Schmuck der Erlösung“ (cf. LAUFER, Skizze, S. 220—221; eine kalmükische Version POZDNĚJEV's Kalmük. Chrestomathie, 1915).

Nr. 1, 4, 5 und 9 sind schon 1858 von Erzbischof NIL zitiert worden.

L'animisme Ibo et les divinités de la Nigeria.

Par le P. I. A. Correia, C. S. Sp., Portugal.

La grande difficulté, quand il s'agit de surprendre le ressort intime de la pensée religieuse d'un Ibo (et je suppose, de n'importe quel primitif), c'est celle de trouver réunies dans l'âme que nous étudions la transparence nécessaire à notre vision et la virginité native de la pensée nationale. Quand cette âme commence à s'ouvrir à l'étranger elles n'est plus l'âme primitive; elle a déjà beaucoup reçu de l'âme européenne dans ces essais de communion intellectuelle qui ont abouti à la confiance et aux confidences.

L'idée de Dieu. Produit d'importation?

Dans toute cette partie de la Nigeria où s'entasse la dense population Ibo ou les peuples iboïsants (Igaras, Bénins envahisseurs de la terre ibo et assimilés par les vaincus), on désigne aujourd'hui l'Etre Suprême par le vocable composé *Cuku: Ci-uku*, c'est-à-dire Esprit Grand ... Pour plus que l'on aie du respect pour la conclusion de l'expérience commune: «Il n'y a pas de primitif ignorant Dieu», on ne pourrait pas cependant être censuré de vouloir s'assurer que le mot choisi pour représenter cette idée nécessaire n'est pas un terme théologique introduit par le catéchisme chrétien. D'autant plus que l'on a vu des cas comme celui-ci:

Le Rév. Père Vogler, travaillant à son catéchisme en langue ibo, premier catéchisme catholique du Bas-Niger, voulait préciser la notion de seigneur et la fixer dans un mot adéquat dans les formules de prière. En lieu de la périphrase: *onye ńwel'anyi*, «Celui ayant nous» (celui qui nous possède), qui est employée dans les livres religieux protestants, le corps de savants indigènes qui aidaient le Père lui ont fait adopter le terme *Osébuluwa*. Or savez-vous ce que devait être ce terme si précis et si téchnique? ... Le Rev. Père Shanahan (aujourd'hui vicaire apostolique) vint à trouver à Abuçi (patrie de cette élite de catéchistes-linguistes) un fétiche nomme *Osé*, représenté portant le monde sur son dos (*Osé bulu uwa*, *Osé* portant le monde).

Cuku, grand *Ci (Ci-uku)* était, d'ailleurs, aussi le nom donné par la tribu des *Umu Cuku* (Enfants de *Cuku*) à leur grande idole, détruite enfin par les soldats anglais pour en finir avec les troubles incessants résultant des violences et des incursions esclavagistes de la forte tribu de Aro sur les peuplades voisines. Aro, d'ailleurs, avec son grand *Cuku*, était devenu un centre de pélérinage où allaient les Ibos de distances aussi considérables que d'une ou deux semaines de marche. A Ukpo j'ai entendu dire à des païens qu'il fallait aller au moins une fois, pour racheter sa vie. Des gens d'Aro m'ont expliqué qu'on la rachetait en offrant des enfants à *Cuku*. Les *umu Cuku* les emportaient, les gardaient pour l'esclavage; et pour faire voir aux offrants que *Cuku* avait accepté l'offrande et la mangeait, les *umu* jetaient dans la rivière qui passait sous l'idole des matières colorantes, qui teignaient de pourpre cette eau sacrée.

N'est-ce pas pour cela que les Protestants, qui d'abord en pénétrant par le Niger dans le pays, en faisant d'Oniça leur premier pied-à-terre, avaient adopté le nom de *Cuku* pour désigner Dieu, se sont repris en pénétrant plus au sud, après un contact plus intime avec les peuples de Aro? Depuis alors ils ont commencé à donner à l'Etre Suprême le nom, consacré dans les travaux bibliques ibos de l'archidiâcre Denis, de *cineke* (Ci-créant, Esprit Créateur) que l'on entend aujourd'hui depuis Oguta par Owerri (centre de toutes ces chrétientés florissantes) jusqu'à Aba et aux pays de tribu et de langue ibibio.

Toutes les fois que j'ai voulu interroger un païen vierge de la brousse sur qui était *Cuku*, ou *Cineku*, je me suis heurté à un farouche — *Amam*, «je n'en sais rien». Les païens, au contraire, qui connaissent les blancs, s'indignaient fort, si l'on insinuait qu'ils ne savent pas que *Cuku* existe (se réservant, d'ailleurs, le droit de n'en faire aucun cas).

S'il est difficile de cueillir la notion de Dieu de la bouche d'un noir, parceque le noir sauvage ne s'ouvre pas, et le noir civilisé ne critique pas ses notions, pour discerner ce qu'il y a d'original de ce qui y est élément exotique, nous ne sommes pas mieux renseignés si nous nous tournons du côté de leur culte. C'est un bon mot que tous les missionnaires répètent de la part de leurs nègres: — Dieu existe bien; mais pourquoi l'adorer? Il n'est pas méchant. C'est les diables quil faut amadouer.

Je ne sais pas si cette boutade traduit les préoccupations religieuses des Ibos; mais c'est bien vrai que tous leurs devoirs religieux s'adressent à leurs divinités tribales, à leurs démons aussi. (J'expliquerai bientôt ce que sont ces démons particuliers des conceptions nigériennes.) Si le culte ibo ne nous révèle rien sur *Cuku*, il nous dit long sur les autres *cis*, et nous fait bien sentir la foi que ces *Cis* inspirent.

Les dieux. Divinités universelles.

Ci tout court, tout le monde en a un. Ceux des femmes n'ont pas de cornes; ceux des hommes en ont, et on les appelle aussi *ikengas*. Les papas en taillent un dans un morceau de bois à chaque petit garçon quand celui-ci atteint les cinq ans; et cet ange gardien cornu n'abandonnera plus le petit citoyen ibo.

Agu, le dieu les champs (*Agu* signifie également la campagne) est un *çi* à foctions plus sociales: on lui offre des ignames, du manioc, de l'huile de palme, quand on se rend à la campagne pour s'adonner aux travaux agricoles. Son sanctuaire, sa cabane, où il est représenté par une petite obélisque en terre rouge battue, se trouve dans l'étroite ceinture de forêt qui sépare les villages d'avec la campagne aux grandes fermes.

Akwali, le dieu féminin de la fécondité, est un autre *çi*. Les femmes lui font des offrandes d'arachides, de haricots, de pois... de toutes leurs richesses rurales à elles. Une fois l'an «on mange *Akwali*» *(ili akwali)*, c'est-à-dire on fête la déesse: c'est le jour des filles; dans la famille ce sont elles qui ont les honneurs et qui donnent à manger, distribuant de la viande, font des cadeaux.

Aṅwu, enfin, est un *çi*, un grand *çi*. Son nom et celui du soleil sont identiques. C'est à lui que l'on offre des poules, des boucs, ou plutôt leur sang: car la chair la plupart du temps on la mange, ou en fait de fraternelles agapes.

Ce que sont tous ces *çis*, c'est la manière dont ils sont traités par les idolâtres qui doit nous en dire quelque chose. On ne peut pas extorquer des théories religieuses à des esprits qui ne sont rien moins que des théologiens. Mais ne semble-t-il pas, en pensant aux fonctions de ces déités universelles à leur nom même, que ce sont bien les forces de la nature, les grandes âmes cachées derrière les grands phénomènes. C'est l'animisme, le caractère le plus saillant dans toute religion de primitifs, même si ce n'est pas, comme l'entend Tylor, Tiele et leur école, toute la religion des primitifs.

Aṅwu surtout, ce grand et respectable *çi*, n'est autre chose, apparemment, que la grande vie dont le soleil est la manifestation. Le nom vulgaire de l'astre c'est *aṅwu*, le soleil qui chauffe. En tant qu'il brille, on l'appelle aussi *anyanwu*: *anya* veut dire œil: le soleil luisant est alors «l'œil du soleil».

Et ne serait ce pas précisément ce majestueux *aṅwu* le grand *Ci*, *Ci-uku*, *Cuku* ou *Cineke?*

Il faut dire que quand un Ibo parleur veut se mêler de spéculation il tombe facilement dans cette hérésie. Il m'est arrivé dans une ville de l'intérieur le plus reculé, à *Afa*, près d'*Udi* (60 *km* à l'Est du Niger) de faire le catéchisme à l'école en présence du vieux chef, qui était venu voir comment ses enfants se tiraient d'affaire en cette première visite du blanc. Je ridiculisais la fête, les cris de joie et de tendresse, les prières dont les indigènes accueillent l'apparition de la nouvelle lune. Le chef, mon ami *Oṅubunta*, un philosophe évidemment, trouva mes idées justes, et se mit à m'appuyer de son argumentation de vieux sage:

— «Mais c'est bien vrai. La lune ne vaut rien. Est-ce que vous avez jamais vu le maïs pousser la nuit, dites!... *Aṅwu* oui; parlez-moi de *Aṅwu!* Il vous fait pousser l'igname, le manioc, et les arbres. Lui, il donne la vie: la lune... ce n'est pas fort, peuh! Ça ne donne pas de vie!»

Je demandai à *Oṅubunta* si vraiment ils croyaient ça, les savants comme lui: que *Aṅwu* méritait, lui, les hommages rendus à la sotte lune par les imbéciles; que *Aṅwu* donne la vie et qu'il l'a.

Que si! Et même (sur mon insistance inquisitrice) que *Cuku* ne saurait être autre chose!... J'ai, par après, redit l'opinion de *Oṅubunta* à d'autres penseurs. — Mais non! Jamais les Ibos n'ont cru que *Cuku* fut *Aṅwu*... (Il faut remarquer, pour être sincère, qu'il n'y a de penseurs ibos, qui daignent spéculer sur ces questions-là, que des chrétiens ou des habitués d'européens, accoutumés à la notion de Dieu, et au terme technique, *Cuku*, pour incarner cette notion).

Divinités locales.

En outre de ces divinités générales, de ces *çis*, ou *muos* que l'on trouve en tout pays ibo (de même que les quatre déités du marché, *Afe*, *Eke*, *Oye* et *Nkwo*, dont les noms servent aussi à désigner les quatre jours de la semaine, qui sont des jours de foire) il y a en chaque pays des divinités locales,

avec leurs petites cabanes-sanctuaires, leurs petits coins secrets et sacrés, où l'on va leur offrir du sang d'animaux immolés, des libations de vin de palme que l'on boit en société amicale et religieuse, des œufs, des fruits.

Ces divinités locales sont clairement de même nature que celles dont nous avons parlé jusqu'ici: des forces, des phénomènes de la nature deifiés: d'ordinaire des rivières, quelquefois des arbres forts, anciens, majestueux. Sur le bois des rivières sacrées (*Nkisi*, à *Oniga*; *Olasi*, à *Ukpo*; *Nengo*, à *Nteje* etc. etc.) on bâtit des temples, quelquefois abritant une rude forme humaine du fétiche en terre rouge, d'autres fois seulement une motte de terre battue. Sur un rebord de la statue ou du rude mémorial de l'idole il y a toujours de la poudre de craie blanche, avec laquelle les passants vont pieusement se frotter les paupières pour avoir des bénédictions et bonne chance. J'ai vu aussi du sang de chèvres ou de poules y être versé dans certaines circonstances, et c'est d'ordinaire le chef du village qui est prêtre immolant.

L'idole a aussi des serviteurs matériels pour lui balayer les parvis et lui frotter les murs. Ce ne sont pas des prêtres, ce sont des esclaves. Ils forment un petit village de parias autour de l'enceinte, et ne peuvent se marier qu'entre eux (comme toutes les familles d'esclaves). A *Nteje* quelques-uns des esclaves du *Neńgo* ont disparu, un beau jour, pour aller chercher la liberté dans un pays où des autorités blanches puissent les protéger. Aussitôt qu'on s'est aperçu de leur échappée, l'alarme sonna dans les trompettes d'ivoire des chefs, et d'un coup toute la population s'assembla et parada en pied de guerre. Mais les esclaves du dieu avaient la protection de la loi des blancs. On dut se calmer.

Les poissons de ces rivières-là sont sacrés, interdits, tabou. A Oniça (ou Onitsha, comme écrivent les Anglais) un docteur de mes amis pêchait un jour à la ligne dans les eaux du *Nkisi*. Il s'est vu cerné d'une troupe compacte de noirs armés, qui lui faisaient signe de jeter de nouveau dans le courant les poissons volés; et il n'a pu calmer ce zèle impatient qu'en montrant un révolver et en tirant, d'un geste insinuant, quelques coups en l'air. Une autre fois je me promenais moi-même avec quelques enfants de la mission de *Nteje* sur les bords du *Neńgo*. Une multitude de femmes est accourue, me surveillait de loin avec grande anxiété, priant et exhortant les petits poissons à se sauver bien loin, là où l'eau coulait sous les bois impénétrables, parceque «un assassin est venu de loin, qui n'a pas peur des châtiments ni respect des choses interdites, et menace les fils de *Neńgo*»!

Ainsi protégés par la dévotion populaire ces enfants des rivières se multiplient tellement et ont tellement perdu leur timidité de poissons qu'on n'a qu'à se courber pour les attrapper à pleines mains! Il n'y a guère que dans le Niger que les Ibos pêchent. (Le Niger est une divinité étrangère; et les peuples d'origine Bénin, qui l'honorent ont d'autres manières de rendre culte à ce dieu-monstre. Ils lui immolent des victimes à certaines périodes en les y noyant!)

La raison du tabou de ces poissons parait être leur appartenance à des êtres surnaturels. Il y a d'autres choses sacrées et interdites où l'on trouve plutôt des caractères de totem: les tortues, les boas sont défendus

par tout Ibo avec un acharnement et une dévotion que seulement les fanatiques montrent dans la protection aux poissons défendus: pour ceux-ci l'Ibo à bon sens laisse au fétiche aqueux le soin de se défendre et de se venger, s'il le veut. Pour le Mbeku, la tortue chérie, n'importe quel bon Ibo donnerait sa vie. C'est bien, d'après les mots de SALOMON REINACH pour caractériser le totem, «un protecteur et un signe de ralliement... un clan animal affilié au clan humain», comme j'espère pouvoir montrer dans une étude plus restreinte de cette matière, si suggestive et si pleine de nouveauté en Nigeria, mais qui ici ne pourrait qu'être une digression.

En fait d'arbres divins, je ne citerai que deux faits instructifs. A Umoji quand la mission catholique a voulu abattre un grand *iroko*, espèce de *mohogono*, ou chêne d'Afrique, le peuple du village est accouru comme un seul homme pour empêcher le sacrilège. Ils ont entouré le majestueux tronc du bouclier vivant de leurs jambes fièrement debout, en proclamant que la hache les leur couperait avant de pouvoir arriver à la peau sainte de l'arbre fort.

A Eke (district de l'intérieur de *Udi*) où le peuple est moins fanatique et laisse intelligement aux fétiches le soin de se défendre eux-même, les féticheurs se sont contentés de prophétiser une grande famine, quand ils nous ont vu abattre, avec permission du Gouvernement et argent comptant, quelques-uns des ces géants qui avaient vu des siècles. La famine n'est pas venue, et personne n'y a plus pensé.

Nature des divinités conçues par l'Ibo.

Pourrait-on, avec les données dont on dispose, se faire une idée de la nature, de l'essence de toutes ces divinités? Ces *cis* paraissent si bien identifiés aux courants, aux arbres, que probablement ce doivent être des esprits, des *mwos* incarnés en eux de la manière dont notre âme incarne dans notre corps: l'âme humaine est *mwo* elle aussi, et se comporte, après la mort absolument de la même manière que *Aṅwu* ou *Agu*. Voyons:

Un enfant est venu au monde. Les parents les plus proches s'assemblent et font appeler un *dibia* (médecin, devin et sorcier) pour qu'il trouve qui cet enfant peut bien être. Le *dibia* tire au sort, et déclare que c'est *Ibezim* (le grand père décédé il y a quelques années), ou bien un démon (nous verrons tout à l'heure ce que ceci signifie), ou alors... *Aṅwu* lui-même! La mission catholique de *Ṅteje* a eu parmi ses ouvriers un de ces heureux jeunes gens incarnant l'esprit de *Aṅwu*. Dans les luttes publiques (les Ibos sont fous pour ce genre de sport) personne ne voulait être le compétiteur de *Nwanwu*... non pas de peur d'être battu, mais parce qu'on pourrait le battre et avoir affaire à la fureur dépitée et vengeresse du fétiche glorieux!

La plupart des nouveau-nés sont trouvés être des ancêtres en seconde édition; quelques uns sont des diables ... faits chair, des *ekwensus*.

Ekwensu (nom que les écoles chrétiennes ont adopté pour traduire démon) est un esprit méchant et que l'on craint, parce qu'il a été l'âme de quelqu'un qui est mort pauvre et sans famille. Il a desincarné de mauvaise humeur; n'a pas eu de funérailles; a, pourtant, été reçu dans l'autre monde comme un vaurien, y est méprisé, devient vagabond et méchant, et cherche

à faire du mal. C'est le seul défunt que les Ibos craignent, et ils leur versent du sang sur les tombes pour les apaiser. Ils ont une grande peur des *akalogelis* (mottes de terre représentant ces êtres vagabonds et inquiets) et y vont satisfaire leur besoin terrifié de propitiation.

Quand on brûle la brousse environnant les villages, ce que l'on fait tous les ans (on brûle la brousse avant les premières pluies pour pouvoir planter) une panique étouffante et surnaturelle s'empare des femmes et des enfants non encore initiés dans les mystères du *mwo*, tandis que celui-ci crie dans les ténèbres, d'un hurlement horripilant et infernal:

— *Ked'onye selu ubi, selu agu?!*

(Qui nous a brûlé les champs et la brousse?!)

Ces *mwos* trompeurs se cachant la nuit dans les bois ou parcourant le jour les sentiers du village sous des masques affreux, vêtus de paille, ressemblant à des meules ambulantes de foin, sont evidement des hommes en chair et en os. Il n'y a que les femmes et les enfants non initiés qui s'y laissent tromper.

Vers l'âge de douze ans on rassemble les garçons, comme chez nous pour une retraite, ou comme en Angola (par exemple) pour les rites de la circoncision. (Il faut dire que la circoncision ici a perdu son caractère rituel, si jamais elle en a eu au Niger, et se fait sans formalités et dès la première enfance.) Les directeurs de l'initiation conduisent les enfants dans une enceinte retirée. Ils sont *ikpu ana*: «pénétrer en terre» (c'est le nom officiel de la cérémonie). Ils seront forcés à secouer la peur et à pratiquer des actes de courage. L'un est envoyé chercher une noix de coco, que le *mwo* apparaissant lui offre en attitudes infernales, et qui sera le seul repas possible après une journée de faim. L'autre doit aller apporter une natte pour lui servir de couchette; le *mwo* le surprend, l'oblige a lutter entre ses griffes diaboliques avec tout le courage de la frayeur.

Les enfants s'endorment, accablés de fatique, pour entrer dans un sommeil coupé de cauchemars et d'apparitions macabres. Ce n'est que le matin que le mystère se révèle: après avoir obligé chaque enfant par un serment de mort à ne jamais dévoiler le secret, le *mwo* s'évanouit; de sous cette enveloppe épouvantable sort tout simplement la figure familière d'un frère, d'un oncle, d'un papa... Et le jeune majeur sera dorénavant aussi jaloux du privilège des hommes que n'importe quel sorcier. Imaginez-vous que même nos chrétiens étaient tentés de nous trouver révolutionaires pour avoir en des lieux accessibles à tout le monde des masques compromittants de *mwos*:

— «Père, faites attention! Des femmes vont voir. Vous gâtez le pays. Nous ne surpasserons plus les femmes alors!»

Est-ce à dire que la croyance aux esprits ne soit qu'une vaste mystification, au moins du côté du sexe fort, et que ce serait un monde de libres-penseurs! Assurément non! Ils gardent comme un précieux secret politique, gage de supériorité masculine, cette tromperie de la pseudo-intervention visible des esprits dans la vie sociale; mais ils croient aussi fermement que les femmes à l'intervention réelle des esprits dans la vie mondaine. Le plus malin des politiciens masculins tombe malade: vous voyez de suite une pauvre

poule agoniser, pendue au linteau de la porte pour tâcher de satisfaire la férocité de *Agu*, qui se complait à la souffrance. Si un père a un fils unique sur qui il doit compter pour avoir un jour son esprit apaisé par des funérailles convenables et si le fils vient à mourir.... le pauvre père se tue stoïquement pour être enterré avec lui, et ne pas avoir un jour à être enterré sans funérailles et être mal reçu dans l'au de là.

Si l'homme trompe au nom des esprits pour s'assurer un plus grand ascendant social, ce n'est pas qu'il méprise les esprits. Seulement il ne les croit pas plus honnêtes, où plus jaloux d'honnêteté ni de vérité qu'il ne l'est lui-même. Il ne croit pas les déshonorer en les faisant servir les intérêts politiques du sexe fort, car il les mesure par lui-même, il les conçoit à son image et à sa ressemblance.

Il n'y a d'ailleurs en cela rien de déconcertant, quand on songe combien peu se défendent de l'anthropomorphisme, même en Europe, les gens simples qui se mêlent de développements religieux... Et pour ce qui est du peu de rectitude morale attribuée aux *mwos* (qui consentent à ce que l'on trompe les femmes en leur nom avec des mascarades) rappelons que pour un Ibo honneur est seulement synonyme de succès; que chez les Ibos on lynche un pauvre diable qui vole une igname, on honore un potentat qui opprime, vole, tue, s'il en devient grand et riche: si l'européen traduit un chef ibo en justice, en prouve tous les crimes, le jury ibo concluera quand même: «Pas coupable, parceque c'est un grand homme.»

Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Šipáia-Indianer.

Beiträge zur Kenntnis der Indianerstämme des Xingú-Gebietes, Zentralbrasilien.

(Mit 1 Kartenskizze, 9 Textfiguren und 5 Tafeln.)

Von Curt Nimuendajú, Belém do Pará, Brasilien.

(Schluß.)

IV. Totenseelen und Geister.

Die Šipáia sagen, die Seele sei aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt, dem *Ãwá* und dem *Isảwĩ (Señảwî)*. Der erste Begriff deckt sich so ziemlich mit „Gespenst". Das *Ãwá* ist sinnlich mehr oder weniger deutlich wahrnehmbar und bildet gewissermaßen die Hülle der Seele. Mir das *Isảwĩ* zu erklären, wurde den Indianern schwer. Es ist für Profane nicht ohne weiteres wahrzunehmen. Der Medizinmann *Mãwaré* sagte mir einmal, es sei die „Sprache", ein andermal das „Herz" der Menschen. Zur Etymologie vergleiche man das Wort mit den Ausdrücken für „Rauch": *ašĩ siñá* (*ašĩ* = Feuer) und „Widerschein der Sonne vom Wasser": *siñảwį́*. Ich hatte den Eindruck, als meinten die Indianer damit etwa die Lebenskraft.

Das Sterben. Die Šipáia wissen offenbar nichts von der natürlichen Notwendigkeit des Todes. Es ist für sie immer ein Unterliegen unter fremde, schädliche Einflüsse, dem sie zur Erklärung von Fall zu Fall nachspüren. Je größer die Zauberkenntnisse einer Person sind, desto widerstandsfähiger ist sie gegen den Tod. Dadurch entsteht für manche Wesen eine relative Unsterblichkeit, von der ich bereits oben gesprochen habe. Beim Sterben tritt die ganze Seele, d. h. das *Isảwĩ* in dem *Ãwá*, aus dem Mund des Sterbenden aus. Die Seele des toten Medizinmannes kann manchmal noch eine zeitlang in der Leiche verweilen: Bei São Francisco töteten einst die Kaiapó einen Pagé der Šipáia; seine Leiche wurde erst am folgenden Tag geborgen, und als man sie in die Ubá gelegt hatte, stieß sie einen deutlich vernehmbaren Seufzer aus: In diesem Augenblick erst verließ die Seele den Körper.

Wiederbelebung. Ich fragte einmal an, ob man die Seele nicht auf irgendeine Weise zur Rückkehr in den toten Körper veranlassen könne. Das wurde mir rundweg verneint mit der Begründung, daß sie vor der stinkenden Leiche Ekel habe. Dagegen habe es einen Medizinmann gegeben, der Tote auf folgende Weise wiederbelebte: Er ließ sich durch seinen Gehilfen einen wenige Zoll im Durchmesser haltenden Stein holen, den er zwischen den Händen knetete und anblies. Der Stein bekam dadurch Menschengestalt und fing an, sich zu bewegen. Er legte dieses *Isảwĩ* auf die Körpermitte des Toten und blies es kräftig mit Tabakrauch an. Dadurch wurde es in die Leiche hineingezaubert, der Tote fing an, sich zu regen, die Glieder zu strecken, um Wasser zu bitten u. dgl. und war in kurzem wieder gesund und wohl.

Der Weg ins Jenseits. Kleinen Kindern gibt man, wenn sie im Sterben liegen, ein Stäbchen in die Hand, an dessen Spitze ein ölgetränkter Wattebausch brennt, damit die Seele in der Dunkelheit den Weg ins Jenseits finde. Bei

Erwachsenen ist dies jedoch nicht nötig; sie finden den Weg auch ohne Licht. Zuerst gelangt die Seele an einen schlüpfrigen Baumstamm, der als Brücke über einen kleinen Bach führt, in dem riesige Piranhas lauern; rutscht sie aus, so beißen die Fische sie in den Fuß, und sie kehrt vor Schreck um. Gelangt sie aber glücklich hinüber, so kommt sie danach an einen Sumpf, in dem armlange und -dicke Regenwürmer durcheinanderkriechen; eine Baumwurzel nur bildet hier den schwierigen Übergang, und ein Fehltritt in den Schlamm verursacht eiternde Wunden, die das Fleisch an den Beinen bis zu den Knien zerstören und die Seele am Weiterziehen hindern. Die dritte Gefahr lauert an einer Wegkreuzung: Wählt die Seele statt des Weges zur linken den zur rechten Hand, so kommt sie zum Haus des Blitzes *Našipá*. Dieses steht mitten auf dem Weg, und wenn *Našipá* die Seele herankommen sieht, öffnet er die Tür, ein Blitzstrahl leuchtet auf, und die Seele wird von oben nach unten auseinandergespalten. Alle Seelen, die bei diesen Hindernissen verunglücken, werden Gespenster.

Der Empfang im Jenseits. Wenn sich schließlich die Seele dem Wohnplatz der Toten nähert, so kündigt ein kleiner Falke *(Kãkį)* ihre Ankunft durch sein Geschrei an. Darauf gehen einige Totenseelen dem Neuling entgegen, um ihn zu empfangen. Auch *Wajabáčẹa* kommt und vertritt ihm den Weg; er beschimpft den Ankömmling und möchte ihn durchaus verprügeln, was ihm auch meistens gelingt, denn nur wenn er am Hals des Neulings eine Kette aus den Zähnen erschlagener Feinde erblickt, bekommt er Achtung und getraut sich nicht, ihn herauszufordern. Deshalb gibt man diese Trophäen dem Töter und seiner Frau stets mit ins Grab. Zum Geistertanz kommt dieser *Wajabáčẹa* sehr selten; man erkennt ihn daran, daß er beim Tanz auf einer Flöte aus zwei fingerdicken Rohren bläßt. Schließlich empfängt die ankommende Seele ein *Wubá*, einer der Totenhäuptlinge, und zieht ihr aus dem Scheitel das *Isåwĩ* heraus, während er das *Ãwá* achtlos zur Seite wirft.

Die Gespenster *(Ãwá)*. Das *Ãwá*, vom *Isåwĩ* getrennt, ist nun ein Gespenst und wird als solches gefürchtet. Es ist für gewöhnlich nicht sichtbar, höchstens erblickt man etwas unbestimmtes Weißes, das bei der Annäherung hinter einem Baumstumpf oder dergleichen verschwindet. Ich habe schon erwähnt, daß bei Mondfinsternis, wenn diese *Ãwá* besonders toll ihr Wesen treiben, die Indianer einander herausfordern, allein in den Wald zu gehen, um zu zeigen, daß man keine Furcht vor Gespenstern hat. Geht man, so kann man sicher sein, ein *Ãwá* zu treffen. Es kommt gerade auf einen zu, bleibt man aber mutig stehen und sagt zu ihm: ‚Du machst mir keine Angst!', so weicht es zurück, kommt aber sofort wieder, diesmal ohne Kopf oder mit aufgerissener Brust, in der die Eingeweide bloßliegen, oder sonst in einer schreckhaften Gestalt, damit der Betreffende Angst bekomme. Diese *Ãwá* erschrecken die Menschen nur, töten sie aber nicht. Wenn man sich jedoch, den *Ãwá* erwartend, am Weg in den Hinterhalt legt und ihn, sobald er nahekommt, mit einem Knüppel in die Beine schlägt, so findet man am anderen Morgen auf der Stelle ein totes Reh oder sonst ein Wild. Es gibt nun noch außer diesen *Ãwá* eine Anzahl Wesen, die früher Menschen waren, und die sich durch irgendwelchen Zauber in Gespenster und Ungeheuer verwandelt

haben. Diese Wesen, die ausnahmslos bösartig und gefährlich sind, nennen die Šipáia gleichfalls *Āwá*.

Der Kopf ohne Körper. „In einem Dorf lebte eine Frau, deren Kopf sich des Nachts vom Körper trennte und, während dieser in der Hängematte liegen blieb, von einer Hütte zur anderen rollte und die auf den Vorratsgerüsten aufbewahrten gebratenen Fische und sonstigen Lebensmittel aufaß. Die Indianer konnten fischen, soviel sie wollten, immer waren am folgenden Morgen die Vorräte aufgezehrt. Eines Nachts machte der Schwager dieser Frau zufällig Licht und bemerkte in der Hängematte ihren kopflosen Rumpf. Er erschrak sehr, sagte jedoch zu niemand etwas. Sein Bruder aber, der Gatte der Frau, erkannte am anderen Morgen, daß etwas geschehen sein mußte, und drang in ihn, es zu erzählen. Darauf berichtete ihm jener, was er gesehen hatte und riet ihm, sich selbst von dem Treiben seiner Frau zu überzeugen und sich dann eine andere Gattin zu nehmen. Tatsächlich fand der Gatte der Frau, als er in der folgenden Nacht in deren Hängematte leuchtete, nur den Rumpf darin vor. Erschrocken rief er seine Frau beim Namen, und sofort kam der Kopf zurück, setzte sich auf den Hals und tat, als sei nichts geschehen. Da dachte der Mann nach, wie er sich dieser Frau entledigen könnte. Er machte in ihrer Abwesenheit unter der Hängematte eine Grube, verbarg die Erde sorgfältig und bedeckte die Öffnung mit einer Matte. In der folgenden Nacht nahm er seinen kleinen Sohn, der sonst bei der Mutter zu schlafen pflegte, zu sich in die Hängematte, und indem er tat, als sei er eingeschlafen, wartete er, bis der Kopf den Körper abermals verlassen hatte. Da sprang er auf und schnitt die Enden der Hängematte ab, so daß der Körper mit ihr zusammen in die Grube fiel, die er sogleich zuschüttete. Nach einiger Zeit kam der Kopf zurück und suchte und fragte überall nach seinem Körper, ohne ihn zu finden. Der Mann antwortete, er wisse nicht, wo der Körper hingekommen sei. Da sprang ihm schließlich der Kopf auf die Schulter und wuchs dort an, so sehr sich auch der Mann bemühte, ihn abzuwehren. Wenn nun der Mann aß, so wollte der Kopf immer auch essen. Er konnte deshalb niemals mehr in Ruhe seine Mahlzeit halten und wurde ganz mager. Er dachte darüber nach, wie er nur den lästigen Kopf los werden könnte. Schließlich ging er in den Wald, Uxyfrüchte zu sammeln, und bat den Kopf, er möchte doch ein wenig heruntersteigen, weil er so schwer sei, er werde ihm schon Früchte zu essen vorlegen. Da löste sich der Kopf von der Schulter des Mannes, der ihn auf ein paar Açahyblätter am Boden bettete und ihm Früchte brachte. Dreimal füllte der Mann ein Körbchen mit Uxyfrüchten und schüttete sie dem gefräßigen Kopf vor, der alle aufaß. Da entfernte sich der Mann heimlich und lief nach Hause, während der Kopf im Wald zurückblieb und wartete. Schließlich kam dort ein Reh vorbeigelaufen und sofort sprang ihm der Kopf auf das Kreuz und wuchs dort fest. Das Reh lief nun und lief, bis es tot hinfiel. Da löste sich der Kopf los und blieb dicht dabei liegen. Die Urubús kamen, um das tote Reh zu fressen; als aber einer der Vögel dem Kopf zu nahe kam, sprang ihn dieser an und blieb an seinen Federn haften. Der Urubú flog auf und trug den Kopf eine Strecke weit, dann rissen durch das Gewicht die Federn, an denen der Kopf hing, und dieser stürzte

herab. Er fiel auf eine Steinplatte und zerschellte, aber die Splitter bildeten hübsche kleine Knochenringe. Eines Tages kamen mehrere Indianer an die Stelle und fanden die Ringe. Sie steckten sie an ihre Finger, aber alsbald merkten sie, wie die Ringe in das Fleisch einzuschneiden begannen, und deshalb zogen sie sie schleunigst wieder ab. Nur einer war zu langsam, und es gelang ihm nicht mehr, sich von dem Ring zu befreien. Die Genossen versuchten vergebens, ihn an seinem Finger zu zerschlagen. Der Ring schnitt durch das Fleisch des Mannes und schnitt sogar den Knochen durch, und sein Träger starb an der Wunde."

Der Mann ohne Fuß. „Ein Šipáia hatte einen Feind getötet und fastete deshalb. Da er es vor Hunger nicht mehr aushalten konnte, brach er das Fasten zu früh ab. Er trank eine große Cuia voll Absud von *Totųφa* als Brechmittel, damit er das Blut des Getöteten aus seinem Körper entferne und keinen aufgetriebenen Leib bekomme. Dann nahm er an einem Fest teil und trank viel Kaširí. Als er betrunken war, sagte er zu seiner Frau, sie sollte seine Hängematte im Wald aufhängen. Er legte sich hinein und schlief ein; eines seiner Beine hing aus der Hängematte auf den Boden herab. Des Nachts kamen die Saúvas und fraßen ihm das Fleisch vom Unterschenkel bis zum Knie ab, so daß nur der reine Knochen übrig blieb. Er bemerkte es in seinem Rausch gar nicht. Als er am anderen Tag sah, was ihm geschehen war, schickte er seine Frau und seinen (etwa zwölfjährigen) Sohn fort und befahl, niemand außer seinem Sohn solle ihn jemals in seiner Hängematte aufsuchen. Als die beiden gegangen waren, schnitt er sich den Fuß ab und spitzte das Ende des Schienbeins gut zu. Er sprang mit großer Gewandtheit auf seinem einen Fuß umher und jagte, indem er das Wild mit dem Schienbein aufspießte. Als am anderen Tag der Knabe seinen Vater besuchen ging, sah er, daß dieser zwei Wildschweine getötet hatte. So holte er jeden Tag bei seinem Vater im Wald die Nahrung für sich und seine Mutter, bis er ein Mann geworden war und selbst jagen konnte. Da befahl ihm sein Vater, er solle ihn nun nicht mehr aufsuchen, sondern sich und seine Mutter selbst ernähren; wenn er wiederkäme, so werde er ihn töten. Der Sohn bekam aber Sehnsucht nach seinem Vater und suchte ihn doch wieder auf. Der Alte befahl ihm abermals, er solle nicht wiederkommen, aber der Sohn ging doch wieder zu ihm in den Wald. Da drohte er ihm, wenn er noch immer nicht gehorche, so werde er ihn das nächstemal gewiß töten. Der Sohn konnte sich aber doch nicht enthalten, abermals zu ihm hinzugehen. Da tötete ihn der Alte; die Leute fanden seine Leiche mit einer großen Anzahl von Stichwunden in der Brust. Der Vater verwandelte sich darauf in einen *Âwá*."

Awąndára. „Ein Knabe fand im Wald einige unbekannte Früchte und aß sie. Als er heimkam, fing er an zu singen; er sang den ganzen Tag lang. Die Leute befahlen ihm, still zu sein, aber er gehorchte nicht. Am anderen Tag nahm er ein Buschmesser und ging allein tief in den Wald hinein; dort machte er kreuz und quer Pfade. Er hackte sie rein aus, und immer, wenn er zu einer Anajápalme kam, reinigte er den Boden rund um sie herum. Die Leute verboten ihm sein Treiben, und als er nicht auf sie hörte, brachten sie ihn mit Gewalt in das Dorf zurück. Er entfloh aber wieder in den Wald und setzte

sein Treiben fort. Schließlich kam er gar nicht mehr nach Hause. Die Dorfbewohner suchten ihn auf seinen Pfaden; sie hörten ihn auch von weitem singen, aber immer, wenn sie auf den Pfad kamen, wo sie ihn zu treffen meinten, war er schon in einen anderen hinein entwichen. Später klang es, als ob mit ihm noch eine ganze Anzahl von Stimmen sänge. Einmal gelang es den Leuten doch, ihn zu umstellen. Da sahen sie, daß er sich in ein Ungeheuer *(Awąndára)* verwandelt hatte. Er sah etwa so aus wie ein Rind und hatte ein Fell am ganzen Leib, nur sein Gesicht war noch menschenähnlich, doch reichten die Eckzähne des Oberkiefers bis auf die Brust herab, und die des Unterkiefers standen weit in die Höhe. Da schlichen sich die Späher heimlich fort und erzählten im Dorf, was sie gesehen hatten. Darauf verließen die Leute den Platz aus Furcht vor dem *Awąndára* und zogen nach einem anderen Dorf. Am Abend des Tages, an dem sie umgezogen waren, kam *Awąndára* mit seinen Genossen (etwa zehn) auf den Platz des verlassenen Dorfes, um dort zu singen und zu tanzen. Als ihr Tanz zu Ende war, schlugen sie sich an die Wangen, daß es krachte: Das war ihr Zeichen zum Aufbruch. Eines Tages kamen einige Jäger wieder in das Gebiet der Pfade des *Awąndára* und hörten einen Jahó pfeifen. Trotz der Warnung seiner Genossen schlich sich einer der Männer hin und tötete den Vogel. Anstatt aber nun wenigstens gleich zurückzugehen, blieb er stehen und rupfte seine Beute an Ort und Stelle. Da kam *Awąndára* mit seinen Gefährten und tötete ihn. Die Ungeheuer fraßen ihn auf, so daß nur sein Blut auf dem Boden zurückblieb. Nun versuchten es die Jäger ihrerseits, *Awąndára* zu töten, aber alle ihre Mühe war vergebens, das Ungeheuer war so gewandt, den Pfeilen auszuweichen, daß sie es nicht zu treffen vermochten."

Die Totenseelen *(Iánãi)*. Ganz anders als das *Awá* verhält sich das *Isãwĩ,* nachdem es der Totenhäuptling *Wubá* von jenem getrennt hat. Es gehört nun zu der Gemeinschaft der Totenseelen, der *Iánãi.* Dieser Name setzt sich zusammen aus dem Stamm *anã,* dem Reverentialpräfix *I-* und dem Suffix des Kollektivplurals *-ĭ.* Als Wohnsitz der Totenseelen werden verschiedene Plätze angegeben, gewöhnlich hohe Felsen im Fluß, die das Hochwasser nicht erreicht, wie die Pedra Preta bei Santa Julia und die Pedra do Paty bei São Francisco. Auch im Morro Pellado am Curuá sollen sie hausen. Auf der Pedra Preta wollen die Šipáia am hellichten Tag die *Iánãi* gesehen haben; sie hätten lange Ohrfedern getragen, und der verstorbene Medizinmann *Taβáũ* soll mehrfach zu ihnen in den Felsen hineingegangen sein. Dort leben die *Iánãi* etwa gerade so wie die Menschen hier: Sie essen und trinken und streiten sich und machen in ihrem Dorf oft einen Höllenlärm. Außer diesen *Iánãi* gibt es noch die *Iánãi siφaiá* = die Totenseelen der Oberwelt und die *Iánãi taβá kaφuφápa,* von denen ich nichts weiter als den Namen weiß. Die Seelen der größeren Kinder haben als *Iánãi* die Gestalt von Erwachsenen, und die der Alten erscheinen verjüngt. Die Seelen der kleinen Kinder werden dagegen keine *Iánãi,* sondern gehen zu dem Tod *Basé-basé* (*basé* = Ende), der seinerzeit mit *Kumãφári* und dessen Sippe flußabwärts gezogen ist. *Kumãφári* wird immer zornig, wenn er Seelen kleiner Kinder dort ankommen sieht, denn er hat den Menschen damals nach dem Einsturz des Himmels

ausdrücklich befohlen, sie sollten die kleinen Kinder nicht umbringen, sondern alle aufziehen. Wenn er die Erde einst wieder vernichten und eine neue machen wird, so werden diese Kinderseelen wieder in Menschengestalt geboren werden.

Der Mann, der seine verstorbene Frau wiedergewann. Es war in alten Zeiten, als es noch keine Medizinmänner gab. Einem Mann starb seine Frau, und er war sehr niedergeschlagen und beklagte sie heftig. Sein Bruder ging einmal in den Wald und machte bei einer Tränke eine kleine Hütte (Tokáia), von wo aus er Mutuns und andere Vögel tötete. Als er eines Nachts in der Tokáia saß, hörte er auf einem Rehwechsel Stimmen und erkannte die seiner verstorbenen Schwägerin. Sie kam in Begleitung eines Mannes, und beide badeten in der Tränke. Der Jäger kehrte nach Hause zurück und erzählte seinem Bruder, daß seine Frau gar nicht tot sei. Am anderen Tag gingen sie zusammen in die Tokáia, und auch der Witwer überzeugte sich nun von der Anwesenheit seiner verstorbenen Frau. Er blieb aber ruhig, und am nächsten Tag machte er sich eine Tokáia ganz dicht bei der Tränke. Als in der Nacht das Paar wieder zum Baden kam, durchschoß der Mann den Begleiter seiner Frau mit einem Pfeil. Mit dem Ausruf: ‚Warum hast du mir das getan!' stürzte er nieder und starb. Die beiden Brüder sprangen nun heraus, um die Frau zu ergreifen. Diese verwandelte sich in einen Jaguar, aber die Brüder hielten sie an den Ohren fest; sie verwandelte sich in eine Schlange, aber einer ergriff sie im Genick; sie verwandelte sich in einen Skorpion, aber sie ergriffen sie am Schwanzstachel. Schließlich verwandelte sie sich in eine Ameise, da faßte sie ihr Mann, steckte sie in eine Kürbisflasche und nahm sie mit nach Hause. In der Nacht bat die Frau in dem Kürbis ihren Mann, er möchte sie doch herauslassen und ihr Wasser zu trinken geben. ‚Wirst du dich auch nicht wieder in einen Jaguar verwandeln?' fragte der Mann. Die Frau versprach, es nicht zu tun, da ließ er sie heraus, und sie nahm wieder Menschengestalt an. ‚Was ist das?' fragte sie, als sie ihr eigenes Grab in dem Haus sah. ‚Nichts', antwortete der Mann. ‚Nein', sprach die Frau, ‚hier kann ich mit dir nicht wohnen, hier ist etwas Schlechtes in der Nähe! Laßt uns umziehen!' Sie zogen nach einer entfernteren Hütte. Am nächsten Morgen riefen der Mann und sein Bruder die Leute des Dorfes, um den Begleiter der Frau anzusehen, den sie bei der Tränke erschossen hatten. Sie fanden aber an der Stelle nur den Kadaver eines weißen Rehs mit dem Pfeil darin. In der folgenden Nacht erschien jedoch der Totenhäuptling *Wubá* dem Mann, war sehr zornig und fuhr ihn an: ‚Warum hast du mich getötet? Konntest du nicht deine Frau nehmen und mich leben lassen? Wenn du mich nicht erschossen hättest, so könnten alle Toten, nachdem sie eine Zeit bei mir geweilt hätten, wieder zu den Lebenden zurück, nun aber wird das nie geschehen!' Damit verschwand *Wubá*. Der Mann lebte nun wieder mit seiner Frau zusammen, und sie hatten einen Sohn. Eines Tages bereitete sich der Mann zu einem Streifzug vor. ‚Gehe nicht, sonst töten dich die Kaiapó!' riet ihm seine Frau zu, er ging aber doch und wurde von den Kaiapó erschlagen. Als die Gefährten mit der Kunde von seinem Tod heimkamen, nahm die Frau einen Knüttel und tötete damit ihr Kind durch einen Hieb auf die Schläfe. Darauf nahm

sie die Leiche auf den Arm und lief damit fort, und als die Leute aus dem Dorf sie verfolgten, um sie zu fangen, verschwand sie hinter einem Baumstumpf und wurde nie wieder gesehen."

Der Geistertanz *(Iánãi karia)*.

Veranlassung. Die *Iánãi* lieben es, von Zeit zu Zeit wieder unter die Lebenden zu kommen, um mit ihnen zu tanzen, zu singen und zu trinken. Manchmal geht dann ihr Besuch nach der Oberwelt *Siφaiá,* und wenn sie dort tanzen, so bekommt der Mond einen Hof; deshalb nennen die Šipáia den Mondhof *koatápa* = Dorfplatz, Tanzplatz. Wollen sie auf der Erde tanzen, so erscheint ihr Häuptling *Wubá* einem Medizinmann und befiehlt ihm, den Tanz vorzubereiten, indem er Kaširí und die Tanzausrüstung herstellen läßt.

Die Rolle des Medizinmannes. Der Pagé *Mãwarẹ́* sagte mir klar und deutlich: Die *Iánãi* könnten doch nicht wie die Lebenden tanzen und trinken, deshalb nähmen sie seinen, des Medizinmanns Körper, und während „er selbst", unfähig, irgend etwas zu tun, in der Festhütte verharre, tanzten die *Iánãi* draußen mit seinem Körper. Ich fragte ihn darauf, wie er sich denn unterdessen vorkäme, und bekam zur Antwort: „Manchmal scheint mir, daß ich unterdessen ein Jaguar bin." Über das erstemal, als er diese Rolle spielte, erzählte er mir folgendes: *Wubá* erschien ihm im Traum und befahl ihm, er solle Kaširí machen lassen, da er trinken wolle. Am nächsten Morgen fragte ihn gleich sein Meister, der verstorbene Medizinmann *Taβáũ,* was er gesehen habe, und *Mãwarẹ́* erzählte ihm den Traum. *Taβáũ* riet ihm, alles vorzubereiten, und als das Fest begann, ließ er ihn allein in der dunklen Festhütte niedersitzen. *Mãwarẹ́* mußte anhören, wie draußen seine Stammesgenossen über seine angeblichen Medizinmannseigenschaften spotteten, und er bekam große Angst, sich zu blamieren. Das Flötenspiel begann und es verging eine lange Zeit, aber er sah und hörte nicht das mindeste von den *Iánãi.* Er wurde immer verlegener und wollte schon davonlaufen, als er ein Poltern an der Tür hörte. Er erschrak sehr, aber *Taβáũ* rief ihm von draußen zu, er solle nur aushalten. Alsbald vernahm er ein Schnauben und, als er sich umsah, erblickte er eine Anzahl von Wildkatzen und Jaguaren, die ihn mit offenen Rachen aus glühenden Augen anstarrten. Entsetzt wollte er nun entfliehen, als er in einem der Ungeheuer den *Wubá* wiedererkannte, der ihm im Traum erschienen war. Dieser faßte ihn an den Schultern und drückte ihn auf den Sitz zurück. Nun trat auch *Taβáũ* ein; er ließ *Mãwarẹ́* die Augen schließen, blies ihn an, und als er sie wieder öffnete, sah er die *Iánãi* in Menschengestalt. Sie sangen, und ihr Gesang war ganz anders als der der Lebenden und viel länger. Seitdem verkehrt *Mãwarẹ́* mit den Totenseelen.

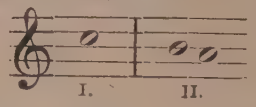
Zum *Iánãi karia* erscheinen nur die Geister der seit längerer Zeit Verstorbenen; so kommt der Geist des von den Christen ermordeten Vaters *Mãwarẹ́'s* nie zu den Tänzen, die sein Sohn veranstaltet. Dagegen erschien er schon einmal zum *Iánãi karia* eines anderen Medizinmannes. Er fragte, ob sein Sohn *Mãwarẹ́* anwesend sei, und dieser mußte sich auf den Rat des Medizinmannes zurückziehen, denn wäre er mit dem Geist seines verstorbenen Vaters zusammengetroffen, so hätte ihm dieser das *Isâwĩ* genommen und

nicht mehr zurückgegeben, und *Mãwarẹ́* hätte sterben müssen. Die Geister verstorbener Frauen kommen wohl in die Festhütte, aber nicht auf den Vorplatz zum Tanz.

Vorbereitungen. Während der Kaširí in den großen, mit Bananenblättern verdeckten Töpfen oder in einem Einbaum gärt, fertigen die Männer die Tanzausrüstung an. Früher soll bei diesen Festen auch Federschmuck getragen worden sein, ich habe nur noch Stroh- und Perlenschmuck zu sehen bekommen.

Das wichtigste Ausrüstungsstück, der Tanzmantel *(Azaβatá)*, wird jedoch von einer Frau hergestellt. Er ist rechteckig; in die Kettenfäden sind die Einschlagfäden in Abständen von drei bis vier Fingerbreiten eingeflochten; die ziemlich groben Fäden sind aus Baumwolle gesponnen und außerdem noch alle dick mit ungesponnener Baumwolle umwickelt, so daß das Ganze fast den Eindruck eines Schafspelzes macht. Oben ist dieser Mantel an einem Kopfreif befestigt, von welchem dicke, schwarze Fransen bis über die Augen des Tänzers herabhängen, während ein Kranz aus grün-gelben, kurzen Papageifedern schräg nach oben steht. Der Reif ist oben mützenartig mit Baumwolle geschlossen. Auf dem Rücken des Mantels sind zwei Streifen schwarzer Federchen so angebracht, daß sie einen spitzen Winkel bilden, dessen Schenkel auf den Schultern des Trägers und dessen Scheitel in seinem Kreuz ruhen. Am unteren Saum des Mantels befindet sich ein Kranz aus Schwungfedern des Mutum Pinima. Dieser *Azaβatá* hüllt die damit bekleidete Person vollständig ein; das Gesicht bleibt hinter den Fransen verborgen und die Mutumfedern verdecken selbst während des gewöhnlichen Tanzschrittes die Füße.

Nächst diesem Mantel sind am unentbehrlichsten die Flöten. Sie bestehen, die eine aus einem, die andere aus zwei mit Baumwollfäden nachlässig verbundenen, bleistiftdicken Tabocarohren und heißen *Parĩ šĩšĩ*. Ein 1·50 *m* langer Baumwollfaden, von dessen Mitte eine Papageifeder herabhängt, verbindet die beiden Flöten, die etwa gestimmt sind:



Die Tanzstäbe *(Pakiṛi)* sind etwa 1 *m* bis 1·20 *m* lang und zwei Finger dick, aus einem leichten, weißen Holz, das bis auf etwa eine Spanne unter dem oberen Ende entrindet ist. In dem noch die Rinde tragenden Stück sind Ornamente in Form von Schraubenlinien und daneben liegenden Quadraten eingeschnitten, und an der Spitze hängt ein Schweif aus Kastanienbast herab. Die Stäbe werden beim Tanz so auf der Schulter getragen, daß der Schweif stets auf der Außenseite des Kreises der Tanzenden hängt. Nur Männer führen sie, „damit sie beim Tanz nicht die Arme schlenkern wie Frauen".

Kopfschmuck aus hellgelbem Oauaçú-Stroh war in vielen verschiedenen Formen vorhanden, am allgemeinsten war eine Art von glatter Hutkrempe, die den Kopf des Trägers wie ein Heiligenschein umrahmte, und von der bisweilen ein Strohschweif nach hinten über den Rücken fiel; andere hatten etwa die Form einer Kaiserkrone; andere bestanden aus einem schmalen Kopfring mit weit abstehendem Strahlenrad, „wie es die Wildschweine trugen, als sie noch Menschen waren"; andere aus drei schräg nach oben und unten starrenden Kränzen.

Bei einem der Tänzer bemerkte ich eines Nachts eine Perrücke aus Kastanienbast, die an seinem Kopfring befestigt war.

Die Frauen müssen einen Schurz aus Oauaçú-Stroh tragen, sonst sind sie für die *Iánãi* nackt, und wenn sie auch noch so viele Kleider anhätten. Dieser Schurz besteht nur aus einem um die Hüften geschlungenen Palmblatt, dessen Fiedern nach unten fallen.

Die Männer tanzten wenigstens mit der Hose, die Frauen vollständig bekleidet, die kleineren Knaben in der alten Nationaltracht mit dem Perlengürtel; ein Mädchen von 12 bis 13 Jahren trug, obwohl es reichlich Kleider besaß, beim Tanz nur das primitive Lendentuch, sein Oberkörper war von Perlenketten förmlich bedeckt, und die Haare waren in einen mit Stroh umwickelten Zopf geordnet. Genipapobemalung im Gesicht, auf dem Leib und an den Armen und Beinen war mehr oder weniger allgemein.

Festgebote. Während des *Iánãi karia* wird eine Anzahl von besonderen Geboten beobachtet. Das erste ist, daß während der Reihe von Tagen, die das Fest dauert, keiner der Teilnehmer geschlechtlichen Umgang haben darf. Dieses Gebot erstreckt sich schon auf die Nacht vor dem Beginn des Tanzes. Die Totenseelen erkennen sofort jede Übertretung und bekunden sie durch einen heftigen Erstickungsanfall — angeblich verschlucken sie sich an dem Sperma des Sünders — und dadurch, daß sie den Tanz jäh abbrechen. *Wuba* bestraft den Verstoß, indem er dem Schuldigen das *Isâwĩ* herauszieht und dieses in eine hochgelegene Felsenspalte sperrt, von der er die Leiter (Baum mit Trittkerben) wegzieht. Der Besitzer stirbt alsbald, und *Wubá* verwandelt das *Isâwĩ* in einen Blätterwirbel. Im Verlauf eines der Tänze, denen ich beiwohnte, wurde die Indianerin *Sandú* von einem Ladendiener zum Koitus genötigt: Ein Hustenanfall der tanzenden Totenseele zeigte in der nächsten Nacht ihr Vergehen an, und der Medizinmann ließ sie, „damit ihr kein Unglück geschehe", durch eine andere Frau vom Tanzplatz fortweisen.

Während des Tanzes darf niemand nach Art der Christen rauchen. Die Indianer machten vor Beginn ein Kohlenfeuerchen auf dem Platz an und trockneten darüber grüne Tabakblätter aus ihrer eigenen Pflanzung, indem sie sie an kleinen Holzspießen über die Glut hielten. Darauf rollten sie diese Blätter in Tauarybast ein und banden die spannenlange Zigarre mit einem Baumwollfädchen zusammen.

Aller nicht sich aus dem Treiben des Tanzes ergebende Lärm wird während der Festlichkeit vermieden. Wenn ein kleines Kind während des Tanzes zu schreien anfängt, so läuft die Mutter mit ihm zur Seite, bis es sich beruhigt hat. Die Hunde dürfen nicht bellen, und niemand darf unnötig hin und her laufen oder schreien.

Haustiere, vor allem Hunde, müssen während des Tanzes angebunden oder eingesperrt werden, damit sie nicht unversehens über den Tanzplatz laufen.

So lange die *Iánãi* in der Festhütte anwesend sind, darf in weitem Umkreis um dieselbe und den Tanzplatz kein Licht gemacht werden. Selbst wenn sich einer der Teilnehmer seine Zigarre anzünden will, so muß er zur Seite gehen und es hinter einem dicken Baum oder einer Hausecke versteckt tun.

Niemand darf unbefugt die Festhütte betreten oder in ihren Innenraum hineinsehen.

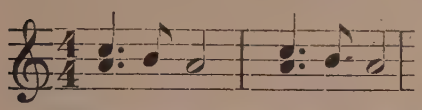
Ein vereitelter Geistertanz. Der erste *Iánãi karia*, dem ich beiwohnte, fand vom 18. bis 30. September 1918 an der Mündung des Igarapé do Bahú in den Rio Curuá statt. Schon vierzehn Tage vorher war ein Versuch der dortigen Šipáia, einen Geistertanz abzuhalten, an der Einmischung der Christen gescheitert, die da meinten, der Tanz biete eine schöne Gelegenheit, um nach Belieben mit den Frauen der Šipáia Unfug treiben zu können. Sie liefen mit einer Gitarre nach dem Tanzplatz, setzten sich zu den Indianerinnen, führten zotige Reden, und während sie den Kaširi in Biergläsern mit Zucker anrührten, drohten sie, jeden Indianer zu töten, der etwa mit ihrer Anwesenheit nicht einverstanden wäre. Infolgedessen gaben die Šipáia den Tanz auf.

Neuer Versuch. Darauf ging ich selbst zu dem Besitzer der Indianer hin und bat ihn, er möchte, wenn schon nicht der Indianer, so doch meinetwegen dahin wirken, daß der Tanz stattfinden könne. Er versprach es mir auch, und daraufhin wurde dann der Tanz am 18. September von neuem begonnen.

Erste Nacht: Die Ankunft der *Iánãi*. Um 8 Uhr abends setzten sich zwei Indianer nebeneinander auf dem Vorplatz der Hütte des Medizinmannes, aus der aller Hausrat ausgeräumt war, nieder, das Gesicht der Türe zugewendet. Sie hatten die beiden durch einen Baumwollfaden verbundenen Flöten in der Hand und begannen darauf im $^4/_4$-Takt in der Terz zu blasen, ununterbrochen jeder nur den einen Ton wiederholend. Dieses Spiel *(Mbokóri)* dient dazu, die *Iánãi* herbeizurufen. Nach 8 Minuten ertönte aus der Hütte ein Trampeln und Stöhnen *(etũ)*; die Musiker setzen aus; offenbar kamen die Totenseelen einzeln, eine nach der anderen. Einige kamen singend, alle aber riefen zuerst den Gruß „*Ẽná!*“, das sie wie *ĩñiã* aussprachen, oder „*Ẽná káĩã*“, und hielten dann ein kurzes Zwiegespräch mit einem der Draußenstehenden. Sie redeten so schnell, und die Aussprache war eine so sonderbare, daß ich nichts von dieser Unterhaltung verstehen konnte. Der von draußen antwortete, höflich beipflichtend: „*Ndia, ãhe, mba ta*“ u. dgl. Darauf entstand eine Pause, während der sich die Flötenspieler Zigarren drehten, worauf sich ein neues Zwiegespräch entspann, das unter den Zuhörern allgemeine Heiterkeit hervorrief. Damit vergingen 12 Minuten.

Die tanzenden Totenseelen *(Iánãi ta)*. Nun standen die beiden Flötenbläser auf; der Indianer, der mit den Geistern das Gespräch geführt hatte, trat auf die eine Seite der Tür, und ein anderer Mann auf die gegenüberliegende, jeder mit einem Knaben neben sich. Sie schulterten ihre Tanzstäbe, das Flötenspiel begann von neuem, und die an der Tür riefen mehrmals: „*Wĩbẽ! Wĩbẽ!*“ Darauf ertönte in der Hütte ein Rascheln, und durch die dunkle Türöffnung trat die Gestalt des Medizinmanns *Mãwaŗé* in den *Azaβatá* gehüllt, so daß er wie eine weiße Säule aussah, da weder Arme noch Beine zu erkennen waren. Der Mutumfederbesatz schleifte raschelnd am Boden. Bei seinem Erscheinen stießen die an der Tür Stehenden ein recht gezwungen klingendes, halblautes Gelächter aus. In etwas gebückter Haltung,

mit kurzen, scheuen Schrittchen begann nun der Geist nach rechts im Kreis herumzulaufen, wobei er mit halblauter Stimme in sonderbarer Weise durch die Nase sang. Unmittelbar vor ihm ging der Wortführer und vor diesem ein Knabe, hinter ihm ein anderer Mann und wieder ein Knabe. Sie stampften den Takt mit dem rechten Fuß, und manchmal drehte sich einer der Knaben wirbelnd um sich selbst. Jedesmal wenn der Geist eine Strophe beendet hatte, quittierten die Tänzer mit einem Gelächter. Es heißt, die Zuhörer gäben dadurch ihre Freude über das Erscheinen des Geistes zu erkennen, und wenn sie es nicht täten, so würden die *Iánãi* den Tanz abbrechen und sich beleidigt zurückziehen. Die beiden Flötenspieler hielten sich in der Mitte des Kreises, sie gingen nebeneinander abwechselnd vier Schrittchen vor und vier zurück, drehten sich jedoch dabei immer so, daß sie stets mit dem rundum tanzenden Geist mehr oder weniger in einer Front blieben. Dadurch, daß sie in ihr Spiel folgende Variante



einschoben *(Tĩ-karụ̃ō)*, gaben sie das Zeichen, auf das hin der Geist und alle Tänzer kehrt machten, um den Umgang in umgekehrter Richtung fortzusetzen. Nach zwei Minuten ging der Geist mit einem stöhnenden Abschiedsgruß, auf den der Wortführer etwas Unverständliches antwortete, in das dunkle Innere zurück. Die Tänzer stellten sich wieder zu beiden Seiten des Einganges auf, schrien *„Wịbẽ!“* und alsbald erschien der nächste Geist. Insoweit waren sich alle Tänze gleich. Ihre Dauer war von einer bis drei Minuten; die Pause bis zum Wiedererscheinen oft nur von wenigen Sekunden: Der Geist, der seinen Tanz beendet hat, wirft im Dunkel der Hütte den Mantel auf einen anderen, und dieser erscheint alsbald.

Iánãi-Gesänge. Die *Iánãi* singen fast ausschließlich vom Kaširí und von der Trunkenheit. Ich habe die folgenden Gesänge festhalten können:

U zę̣ sę̣ šiá dju wị, una kána wari wia sę̣ = Bringt mir die Cuia, damit ich Kaširí trinke.

U mã, u padịku he u zę̣, waritịkaũ 'na ariφú pe = Mein Vetter, fange mich auf, ich bin sehr betrunken.

U ania, aza 'na ariφú kade pe 'na bĩã, ariφú kade enda kaide, u ania = Meine Gattin, wenn ich betrunken bin, so singe ich, höre zu, wenn ich betrunken bin, meine Gattin.

Ariφú 'na pe, wari u abáku u zę̣ pe = Ich bin betrunken, der Kaširí tötet mich.

Andere Gesänge bezogen sich auf den Krieg; so sang der Geist eines Kriegers, der einen Feind erschlagen und seine Zähne zu Ohrenschmuck verarbeitet hatte:

U abára ba wanikaφa padịku = Zu meinem Ohrenschmuck habe ich den Feind gefangen.

Der Geist eines Šipáia, der von den Kaiapó überfallen und getötet wurde, sang:

U mã, nde kaî, adjí u abáku u zę̣ pe, u azá ta ese zę̣ = Mein Vetter, schnell, die Wilden töten mich, helft mir schnell!

Und der Vetter, der gleichfalls in diesem Kampfe fiel, trat nach ihm auf und sang:

Ja ja ja ma ku, ta'na idę wiũ pašidę ĭta 'na = Verzage nicht, sei getrost, ich komme schon.

Als der vierte Geist erschien, schlossen sich auch die Frauen und Kinder dem Tanz an. Sie traten aber niemals wie die Männer an den Eingang, wenn der Geist sich zurückzog, sondern erwarteten den Beginn der neuen Runde am Rand des Tanzplatzes, wo sie ihre Hängematten und Schemel hatten.

Der sechste Geist sang, ehe er zum Vorschein kam, erst eine Zeitlang in der Hütte.

Nr. 11 hielt von drinnen ein Zwiesgespräch mit dem Wortführer, in dem der Name des *Kumãφári* vorkam. Es erregte allgemeine Entrüstung, als der Hund eines Christen über den Tanzplatz lief, die Knaben verjagten ihn mit ihren Tanzstäben.

Nr. 12 sprang am Schluß des Tanzes mit einem kurzen Fauchen durch die Tür zurück.

Nr. 13 ulkte während des Tanzens fidel mit dem Wortführer.

Nr. 18 kam singend aus der Hütte und tanzte mit lebhaften, kurzen Schrittchen. Zum Schlusse wurde das Tempo jedoch so schnell, daß Frauen und Kinder nicht mehr folgen konnten und zur Seite treten mußten, während der vor dem Geist tanzende Indianer von diesem beinahe überrannt wurde. Die rasende Geschwindigkeit, mit der der Geist dahinfegte, hatte etwas sonderbar Unheimliches, da die ganze Gestalt bis zu den Füßen hinab von dem Mantel eng umschlossen war, und man ihn kaum die Schenkel bewegen sah.

Nr. 21 zeichnete sich dadurch aus, daß er beständig die Richtung des Rundtanzes nach rechts und nach links herum wechselte.

Um $^1/_2$10 Uhr wurde eine Pause von 7 Minuten gemacht, während der die Männer Kaširí tranken, darauf ging der Tanz wie früher weiter.

Nr. 29 trat mit einer brennenden Tauaryzigarre auf: Es war ein Medizinmann der *Iánãi*.

Nr. 30 war der Geist eines Indianers vom Cara-Preta-Stamm namens *Wirá*, der unter den Šipáia gewohnt hatte. Sein Tanz zeichnete sich dadurch aus, daß er bei jedem dritten Schritt eine von einem leichten Ruck in den Hüften begleitete Verbeugung nach der Mitte hin machte. *„Eré kãwî ja!"* sang er; das ist kein Šipáia, sondern Lingua Geral: *Eré* = wohlan, *kãwî* = Kaširí.

Nr. 31 tanzte mit häufigen Kehrtwendungen und lebhaftem, melodischem Gesang:

U awái, ariφú kade 'na karía ta da wawi maindji u záka ku u zę, azu 'na ariφú kade = Meine Genossen, wenn ich betrunken bin, so tanze ich so, seht mich an, so bin ich, wenn ich betrunken bin.

Nr. 32 war der Totenhäuptling *Wubá*. Sein Platz ist, so lange er in der Hütte weilt, in der Nähe der Tür, denn er wacht darüber, daß kein Unberufener zu den Geistern hineingeht. Er begrüßte die Tänzer von drinnen und fragte, was sie heute gegessen hätten. „Nichts!" antwortete der Wortführer neben der Tür. „Wir haben sehr gut gegessen!" erwiderte *Wubá* und lachte. Dann sagte er, er könne nicht tanzen, weil er schon alt sei und fallen werde. Er blieb einen Augenblick am Eingang stehen, sah zum Mond empor und

meinte, es wäre wohl ungefähr Mittag; der Wortführer bestätigte es ihm, denn für die *Iánãi* ist die Nacht der Tag. Der Tanz war anfangs langsam, dann schneller und endigte mit einer tollen Hetzjagd; so macht es *Wubá* immer, wenn er sieht, daß die Tänzer schläfrig werden, um sie aufzurütteln. Schließlich setzte er mit einem Sprung über die Schwelle zurück, und man vernahm in der Hütte ein lautes Trappeln.

Nr. 33, der erst stampfend und mit kurzen Schritten tanzte, war ein anderer *Wubá*; auch er endete seine Runde mit einem rasenden Lauf und dem gleichen Getrappel beim Verschwinden. Die *Iánãi* gingen fort, es war 9 Uhr 15 Minuten. Die schwitzenden, erschöpften Tänzer fächelten sich Kühlung zu und gingen dann nach der Hütte des Wortführers hinüber, wo sie noch bis 2 Uhr morgens sangen und tranken.

Zweite Nacht. Am nächsten Tag, dem 19. September, wurde der Tanz um 8 Uhr 45 Minuten abends in der gleichen Weise fortgesetzt. Unter den 32 Totenseelen, die an diesem Abend auftraten, habe ich die folgenden herausgemerkt:

Nr. 15 war der Geist eines jener Wildschweine, die früher Menschen waren und von *Kumãφári* dem Älteren verzaubert wurden. Die Knaben mußten sich vor ihm verstecken. Der Geist kam mit einem wilden Satz durch die Tür gesprungen und tanzte, in dem er sich bisweilen lauernd zusammenduckte. Er sang:

Manakurá u βutáφa, piratúφa šiši 'na, wanakáφa daikin u βutáφa = Bacaba ist meine Speise, *Piratúφa*-Früchte (?) esse ich, *Anajá* ist auch meine Speise.

Nach diesem trat ein zweites Wildschwein auf, denn die *Iánãi* lieben es, immer mit ihren Verwandten zusammen zu erscheinen. Es sang:

Ãpá kĩ šiši 'na, iupá uråφuφu djitĩa da βapa ta = *Ãpá* (-Früchte?) nur esse ich, mitten durch große Ubim (-Blätter) hindurch geht der Weg. Mit einem Fauchen setzte es schließlich wieder in das Innere der Hütte zurück.

Nr. 18 war *Wĩwĩ Sámĩ*, etwa „der Pfeifalte", er sang nicht, sondern pfiff nur leise vor sich hin.

Nr. 19 tanzte mit kurzen trippelnden Schrittchen.

Nr. 20 brummte nur im Takt, anstatt zu singen: „Hm-hm-hm!" Es war der Geist eines Stummen *(Ua má)*.

Nr. 24 war wieder ein Wildschwein. Die Knaben zogen sich abermals zurück. Der Geist ging erst in gebückter Haltung wie suchend gegen die Flötenbläser vor, dann wendete er sich in gleicher Weise gegen eine abseits in ihrer Hängematte liegende kranke Frau, die sich bei seinem Herannahen entsetzt die Hände vor das Gesicht hielt.

Eine Pause trat ein. In der Hütte hörte man ein Stöhnen und das Rascheln von Mutumfedern. Dann ging wieder ein lustiges Zwiesgepräch los, und der nächste Geist erschien zum Tanz unter häufigen Kehrtwendungen.

Nr. 27, 28 und 29 waren wieder Indianer vom Stamm der *Takumandĩkai* (Caras Pretas).

Nr. 30 war der Geist des *Patuwáwa*, des Tauchervogelmannes, eines Fischers, dem, als er einst in den Fluß tauchte, um Acaryfische mit den Händen

zu greifen, die Fische die Hand festhielten, so daß er ertrank. Er tanzte, das Gesicht bald der Mitte zu, bald von ihr abgewendet, nach links und nach rechts herum. Nach ihm erschien der Geist eines seiner Verwandten.

Nr. 31 war wieder ein Totenhäuptling, *Wubá*. Er verneigte sich alle drei Schritte nach der Mitte zu und tanzte, wie gewöhnlich, zuerst langsam, dann immer schneller und endete mit einer tollen Jagd, während die Flötenbläser am Ort stehen blieben; ebenso endete der 32. und letzte Tanz dieser Nacht.

Es war $^1/_2$11 Uhr, der Medizinmann *Mãwaré* erschien auf der Schwelle, setzte sich nieder und unterhielt sich mit mir.

Dritte Nacht. Am nächsten Abend (20. September) wurde von 9 Uhr 20 Minuten bis 11 Uhr getanzt. Von den 33 auftretenden Geistern waren die folgenden bemerkenswert:

Nr. 25. Bacuráu, den sie das „Haustier" der *Iánãi* nannten, kam, hustete und lachte und tanzte zur allgemeinen Heiterkeit in grotesker Weise, indem er den Körper stark nach rechts und links biegend, sich langsam bis fast zum Boden zusammenduckte. Schließlich sprang er mit einem Satz über die Schwelle zurück.

Nr. 26 war ein anderer Bacuráu. Er tanzte in gleicher Weise, während die Flötenspieler, zum erstenmal in drei Nächten, ihr Spiel änderten: Terz, $^4/_4$-Takt, 1, 2, 3 — Pause. Ebenso tanzte Nr. 29.

Nr. 31 war der Geist eines Kuruáia-Indianers, der unter den Šipáia gelebt hatte. Er fragte den Wortführer, warum er ihn nicht begrüßt habe, und nachdem er getanzt hatte, erklärte er, er habe so nicht richtig gesungen und fing wieder von neuem an. Er bewegte sich beim Tanz kaum von der Stelle und behielt das Gesicht der Mitte zugekehrt.

Den Schluß machte als Nr. 33 wieder *Wubá*.

In den beiden folgenden Nächten wurde nicht getanzt, ich glaube, weil die Indianer durch Arbeiten für ihren Herrn zu sehr in Anspruch genommen waren.

Vierte Nacht. Am 23. September wurde wieder um 8 Uhr 45 Minuten zu tanzen angefangen, und es traten bis 11 Uhr 15 Minuten 45 Totenseelen auf.

Bemerkenswert war der Tanz des *Araφadáka*. Er tanzte, an der Tür stehend, während die anderen nicht wie sonst stets im Kreis tanzten, sondern neben ihm, in einer Front stehend, die sie bisweilen durch Kehrtwendungen wechselten.

Fünfte Nacht. In der folgenden Nacht (25. September) begann der Tanz um dieselbe Stunde wie am Vorabend und dauerte zwei Stunden lang, ohne daß sich etwas Bemerkenswertes zutrug.

Darauf wurde das Tanzen wieder zwei Nächte lang ausgesetzt.

Sechste Nacht. Am 27. September fing man zeitig, um 7 Uhr 35 Minuten abends, wieder an. Drei Jaguare, Verwandte des *Apú Siφaiá*, traten nacheinander auf. Ein Licht wurde auf den Vorplatz gestellt, und die Knaben versteckten sich. Der Jaguar setzte in geduckter Haltung mit einem Sprung durch die Tür und fuhr, ganz zu Boden gebeugt, wild und geschmeidig in großem Bogen über den Platz dahin, wobei er sich drohend gegen die Frauen wendete. ‚*Kariurí sawizi ba ázu*' sang er = ‚Ich bin das Kind des *Kariurí*

(= Apų́ siφaiá). Der Gesang des anderen Jaguars lautete: *Wari wiwi ū 'na šiá sę iupá supá kī sę 'na wari wiwi* = Kaširí trinke ich nicht aus der Cuia, aus Ubimblättern nur trinke ich Kaširí.

Auch einer der darauf tanzenden Wildschweingeister ging wieder auf die seitwärts stehenden Frauen los, wurde aber von dem Wortführer in den Kreis der Tanzenden zurückgebracht.

Heute wurde zum erstenmal wieder etwas Kaširí verabreicht. Um 9 Uhr 50 Minuten war Schluß.

In der folgenden Nacht des 28. September wurde um 8 Uhr 45 Minuten angefangen und bis eine halbe Stunde nach Mitternacht getanzt. Die Albernheiten der anwesenden Christen, die sich unter die Tänzer mischten und mit den Indianerinnen anzubandeln suchten, störten anfangs die Stimmung, aber die Störenfriede hielten glücklicherweise nicht lange aus.

Wubá tanzte heute ganz besonders toll. Er hetzte, den Wortführer und die Knaben verfolgend, nach allen Richtungen über den Platz hin, so daß die Flötenbläser zur Seite treten mußten, um nicht überrannt zu werden.

Heute erschien auch der Geist eines Blinden; er sang nicht, sondern knurrte nur, verlor die Richtung und mußte von dem Wortführer in die Reihe zurückgebracht werden; auch konnte er, wenn die Tanzrichtung gewechselt wurde, sich nur mit Hilfe der anderen umdrehen.

Auch das Echo, *Wubá taníne* = ‚leichter Wubá' trat auf. Es ist der Geist eines Mannes, der im Leben allen zu widersprechen und sich in jedes Gespräch hineinzumischen pflegte. Deshalb antwortet sein Geist auch noch heute da, wo er gar nicht gefragt ist.

Nach dem Schluß des Tanzes führte mich der Medizinmann *Mãwaré* in die Hütte und zeigte mir den Kaširí-Vorrat, der dort sorglich mit Bananenblättern zugedeckt stand und auf die Schlußfeier am nächsten Tag harrte.

Achte Nacht: Vorbereitungen. An dem folgenden Abend des 29. September saß alles schon auf dem Tanzplatz beisammen, ehe die Sonne untergegangen war. Man dörrte Tabakblätter und machte Zigarren. Die Indianerin *Šandú*, welche wegen Übertretung des Keuschheitsgebotes vom Tanz ausgeschlossen worden war, wurde wieder aufgenommen und ließ sich von einer Genossin das Gesicht mit Genipapomustern bemalen. Die Frauen bemalten die Männer auf Gesicht und Brust. Der Wortführer trug ein schönes, breites Perlenstirnband, von dem rote Quasten herabhingen. Um 8 Uhr begann der Tanz.

Wubá tanzte wieder zur allgemeinen Heiterkeit seinen grotesken Tanz unter dem Ruf *„Edjuwidjuwá! — Wă-wă-wá!"*, in den der Chor johlend einfiel.

Gewitterbeschwörung. Um ½11 Uhr erlitt der Tanz eine halbstündige Unterbrechung, da ein Gewitter heraufzog und Regen zu fallen begann. Ein Indianer lief auf dem Platz umher, rief: *„Wăp! Wăp!"*, fuchtelte mit dem rechten Arm gegen die Wolkenwand, als wolle er sie verscheuchen, und sagte ein paarmal *„Jakari zę ta ku!"* = Geh zum Jacaré! (Der sich freut, wenn es regnet und sich die Sümpfe füllen.) Zwei Knaben halfen eine Weile bei diesem Treiben, und schließlich zog das Wetter vorüber.

Kaširígelage der *Iánãi*. Um 3 Uhr 15 Minuten morgens trat eine Pause ein. Die *Iánãi* tranken in der Hütte Kaširí. Ein jeder sang zuerst, ehe

er trank, dann hörte man ihn eine Weile lang schlürfen, dann befriedigt ächzen, schließlich mit den Füßen trappeln und gegen die Wand schlagen: Nun war er betrunken. So machte es einer der Geister nach dem anderen.

Verteilung des Kaširí. Draußen stellten sich nun alle Teilnehmer in einer Front rechts und links von den Flötenbläsern auf, das Gesicht der Tür zugewendet. Die Musiker bliesen in einer besonderen Weise, und die Linie tanzte auf die Tür zu und zurück, ohne die Front zu wechseln, indem sie sangen: „*Wari ta 'na pã kẽ una pã kẽ*“, etwa: Ich gehe auf den Kaširí los. In dem Eingang erschien die Geistergestalt mit einer großen Cuia voll Kaširí in den Händen, singend, und wie die anderen, vor- und zurücktanzend. Der Geist kam langsam näher und gab die Cuia schließlich den beiden Flötenspielern, die sofort stehen blieben und tranken, während die anderen weitersangen und, nun unter Kehrtwendungen, vor- und zurücktanzten. Der Geist brachte eine neue Cuia; wer trank, blieb stehen, gab die leere Cuia dem Geist zurück und trat zur Seite. So bekam ein jeder seinen Anteil — es war nicht wenig, und ich hatte an dem meinen schwer zu schlucken! Diese Handlung nahm eine halbe Stunde in Anspruch, dann ging der Tanz wieder in der früheren Weise weiter.

Ein Geist namens *Nakurú* (= Kaninchen) trat auf, so genannt, weil er zu lange Ohren hatte. Die Flötenbläser hakten sich ein, die anderen Tänzer bildeten, sich an den Händen fassend, mit ihnen einen engen Kreis um den *Nakurú*, aus welchem dieser vergebens zu entkommen suchte, indem er unter den Händen durchzuschlüpfen trachtete. Schließlich setzte er plötzlich mit großer Gewandtheit darüber hinweg und entkam unter allgemeinem Gelächter in die Hütte.

Schluß des Tanzes. Dieses war der letzte Tanz gewesen. Der Tag graute schon, aber das Singen und Trinken ging ununterbrochen weiter. Die Männer machten dabei Flöten aus Rohr, die Frauen vervollständigten an sich und den Kindern die Bemalung.

Die Rückgabe des *Isáwĩ*. Es war um $^1/_2$8 Uhr morgens, als der Medizinmann und der Wortführer, in dem Vorraum der Hütte sitzend, rasch und stoßweise Flöte zu blasen begannen, während die Frauen in dem Innenraum sangen. Darauf trat der Wortführer mit einem Genossen auf den Vorplatz hinaus; die Frauen mit den kleinen Kindern nahmen dahinter Stellung, die Knaben und ein Mann postierten sich links und rechts vom Eingang, während der Medizinmann im Vorraum sitzen blieb. Die Flötenspieler begannen das *Mbokóri* zu blasen und die am Eingang schrien: „*Wịbẽ!*“ Darauf erschien aus dem Innern der Hütte ein junger Indianer namens *Badẹ́*, mit dem *Azaßatá* bekleidet, den Geist vorstellend, und tanzte und sang mit den anderen im Kreis herum, genau wie es die *Iánãi* getan hatten, während der Medizinmann auf seinem Sitz eine andere Melodie sang und dabei rauchte. Als *Badẹ́* an der Tür vorbeigetanzt kam, stand *Mãwarẹ́* auf, hielt ihn an, öffnete den *Azaßatá* etwas, blies dem Burschen Tabakrauch auf die Brust, faßte dann mit beiden Händen auf die angerauchte Stelle, nahm das *Isáwĩ*, das die *Iánãi* den lebenden Tänzern während des Festes geraubt hatten, weg, legte es auf die Brust des einen der Tänzer, blies Tabakrauch darauf und zauberte es

wieder dadurch in den Körper seines Besitzers hinein. So verfuhr er der Reihe nach mit allen Teilnehmern, außer den beiden Musikern, indem er das *Isåwî* aus dem Kopf oder irgendeiner Körperstelle des den Geist vorstellenden Burschen herausnahm und in die gleiche Körperstelle eines anderen hineinblies. So erhielt jeder seine Lebenskraft wieder zurück und trat zur Seite. Darauf tanzten die Musiker, *Badę* und der Medizinmann, in die Hütte hinein. Der Mantel wurde seinem Träger abgenommen und an die Wand gehängt, und aus seinen Falten nahm nun der Pagé die *Isåwî* der beiden Musiker und *Badę's* und gab sie ihnen zurück. Darauf wurde der Mantel verwahrt und der Strohschmuck an einer Stange aufgehängt, und um 7 Uhr 50 Minuten morgens war die Szene zu Ende.

Trinkgelage. Da aber noch eine Menge Kaširí übrig war, so folgte nun in der Hütte ein großes Trinkgelage; übrigens waren, von dem Medizinmann abgesehen, um diese Zeit schon alle mehr oder weniger betrunken.

Die Ausdauer des Medizinmannes war bewunderungswürdig: er tanzte, sang und trank fast ohne Unterbrechung, jedenfalls viel mehr als irgendein anderer Teilnehmer, aber während die anderen zum Schluß so müde wurden, daß sie kaum mehr stehen konnten und auch ganz offenbar unter der Wirkung des Kaširí standen, war ihm bis zu dieser Stunde noch nicht das geringste, nicht einmal im Ausdruck der Augen, von Müdigkeit oder Trunkenheit anzusehen. Es schien, als werde er, je länger er tanzte, desto leichter und gewandter, und die Schwungkraft, mit der er noch in dem letzten Tanz als *Nakurú* über den Kreis der anderen hinwegsetzte, war einfach staunenswert. *Mãwarę* sagte, als ich darauf hinwies: „Da siehst du, daß es nicht so ist, wie die Christen denken, und daß nicht ich es bin, der tanzt und singt und trinkt, sondern die *Iánãi*, die meinen Körper nehmen. Könnte ich es denn allein so aushalten, wenn alle anderen ermüden und betrunken werden?"

Unterdessen nahm die Trunkenheit der Festteilnehmer rasch zu. Drei Frauen machten einen Heidenlärm, indem sie auf Rohrflöten bliesen und gleichzeitig in die Instrumente hineinsangen; die Frau des Wortführers schrie mit gellender, hoher Stimme; sie versuchte zu tanzen, aber sie schwankte zum Umfallen. Die Männer und Knaben sangen jeder für sich und wandelten mit ihren Tanzstäben hin und her. Ein Junge von neun bis zehn Jahren lehnte weinend an der Wand, wackelte verzweifelt mit seinem schwarz bemalten Gesicht und stützte sich mit der rechten Hand auf den Arm eines etwa gleichalterigen Mädchens, mit der linken auf seinen Tanzstab. Ein Knirps von fünf Jahren hatte sich in seinen linken Arm eingehakt und sah ernst und voller Besorgnis zu ihm auf, während er an einer Banane lutschte. Zuweilen bekam der Junge Anfälle, daß er bellte wie ein Hund, dann wieder versuchte er vergebens zu singen und zu tanzen. Der Wortführer wandelte, seinen Sohn an der Hand, mit tiefer Stimme singend, auf und nieder, ohne auf seine Frau zu achten, die in Tobsucht verfallen zu sein schien. *Badę* und ein anderer taten sich zusammen und tanzten, Flöte blasend, nebeneinander, von einer Wand zur anderen, in noch leidlicher Ordnung, *Šandų* weinte und schluchzte zum Erbarmen. Gegen Mittag nahm der Trank zu und der Lärm ab, auch *Mãwarę* war nun betrunken. Um 2 Uhr nachmittags wurde alles still: nun

schliefen die Šipáia in Frieden ihren Rausch aus. Erst gegen 5 Uhr abends erschien wieder der eine oder der andere, badete im Fluß und war wieder vernünftig.

Drei Tage später wurde der Strohschmuck in den Wald getragen und dort weggeworfen; den Mantel aber, der im Haus des Medizinmannes *Mãwarẹ́* aufbewahrt wurde, fraßen die Mäuse an, was dem Zauberer sehr zu denken gab: er meinte, das sei ein Zeichen, daß er selbst bald sterben werde.

Wie die *Iánãi Badẹ́* holen gingen. Während des ersten, durch die Christen vereitelten *Iánãi karia* trug sich noch eine Geschichte zu, die ich hier anfügen will: Die Geister waren schon in der Hütte erschienen, als plötzlich eine Indianerin, die Mutter *Badẹ́'s*, die sich vom Tanz entfernt hatte, um nach ihrem Sohn zu sehen, der krank in einem nahen Hause lag, laut zu heulen anfing: *Badẹ́* läge im Sterben. Das klang sehr unwahrscheinlich, denn er litt offenbar nur an einer Verdauungsstörung und hatte ein Abführmittel eingenommen. Alles lief hin, und man fand den Jungen unter seiner Hängematte am Boden liegen, regungslos, mit starrem, leerem Blick, eingefallenen Zügen, das blasse Gesicht mit Schweiß bedeckt und röchelnd — das genaue Bild eines Sterbenden. Man hob ihn auf und legte ihn in die Hängematte. *Mãwarẹ́* kam, rauchte ihn an, knetete und pustete, bewedelte ihn mit einem grünen Zweig usw.; ich konnte der Umstehenden halber nicht genau sehen, was er alles anstellte. Jedenfalls überstand *Badẹ́* den Anfall auffällig rasch. *Mãwarẹ́* erklärte nun allen Anwesenden folgendes: Die *Iánãi* hätten, als sie gekommen seien, ihren Verwandten *Badẹ́* beim Tanz vermißt, sie hätten ihn darauf in seiner Hängematte aufgesucht und ihn nötigen wollen, zum Tanz zu kommen, und dabei hätten sie ihn auf den Boden geworfen. Ich habe später *Badẹ́* gefragt, was es damit für eine Bewandtnis gehabt habe, und er sagte mir, er habe damals tatsächlich Geister gesehen, was sie aber mit ihm gemacht hätten, wisse er nicht.

Pasãwịtapa. Am 16. November 1918 wohnte ich, ebenfalls in Bocca do Bahú einem anderen religiösen Akt bei, der den Namen *Pasãwịtapa* führt, und dessen Grundgedanke der gleiche ist wie bei der Schlußzeremonie des *Iánãi karia*: Die Geister rauben den Lebenden das *Isãwĩ*, die Lebenskraft. Die Geschädigten kränkeln und sterben, wenn man ihnen nicht das *Isãwĩ* zurückgibt. Zu diesem Zweck läßt der Medizinmann Kaširí und Essen bereiten und lädt die *Iánãi* zum Schmaus ein. Gehen die Geister auf den Leim und kommen in die Hütte, so nimmt ihnen der Medizinmann die *Isãwĩ* ab und gibt sie den Besitzern zurück. Er nimmt sie zu diesem Zweck mit beiden Händen, legt sie auf die Brust des Betreffenden und bläst darauf. Dann legt er einen Baumwollflocken auf die Stelle, gibt dem also Geheilten einen Beijú und ungegorenen Kaširí, und die Krankheit verschwindet.

Am genannten Tag versammelten sich die Šipáia abends bei *Mãwarẹ́*. Dieser ging in das dunkle Innere der Hütte und um 6 Uhr 45 Minuten kündigten Gesang, Trampeln, Stöhnen, Schläge gegen die Wand u. dgl. an, daß die *Iánãi* gekommen seien. Es entspann sich nun ein langes Zwiegespräch zwischen ihnen und dem neben der Tür stehenden Wortführer, dann hörte man in dem Innenraum neuen Gesang. Darauf wurde zuerst *Badẹ́* gerufen.

Er trat scheu und ängstlich in den Vorraum ein und blieb eine Weile in der Türöffnung zum Innenraum stehen. Was dort mit ihm geschah, konnte ich der Dunkelheit wegen nicht erkennen. Dann kam er zurück, die Baumwolle und darüber den Beijú gegen die nackte Brust haltend, so ernst und so feierlich, wie nur der frömmste Christ, wenn er die Hostie empfangen hat. Es folgten dann noch zwei Knaben und ein Mädchen, die in der gleichen Weise versehen wurden. Darauf gingen zwei Männer hinein und kamen mit Cuias voll Beijús, Farinha, Fisch und Kaširí heraus, die sie auf den Vorplatz stellten. Jeder nahm sich einen Beijú, und die Frauen und Kinder setzten sich nieder, um zu essen, wurden darin aber durch die Zudringlichkeit des christlichen Publikums gestört, so daß sie sich genötigt sahen, aufzustehen und das Mahl an einem anderen Platz zu beenden. Unterdessen kamen weitere Geister in der Hütte an, man hörte sie singen, Kaširí schlürfen und mit den Cuias rumoren. Schließlich ertönte ein lebhafter Gesang, und um 9 Uhr kam der Medizinmann aus der Hütte wieder heraus. Es entstand eine Pause von zwei Stunden, während der die Šipáia geduldig harrten, daß ihre christlichen Quäler nach Hause gehen möchten, und als der letzte endlich gegangen war, begannen sie ihr Festgelage wieder, das bis in den anderen Tag hinein dauerte.

V. Die großen Zauberer der Urzeit.

Es gab in der Urzeit eine Klasse von Medizinmännern, die Piawá, die nur bestrebt waren, die Menschheit physisch nach Möglichkeit zu verbessern. Aber nur äußerst selten gelang ihnen ihr Werk auch nur wenigstens zum Teil; in den meisten Fällen machten menschlicher Unverstand und böser Wille die Arbeit des Piawá wieder zu nichte.

Djibidjibizá. „Der Piawá *(Djibidjibizá)* wollte die Menschen unsterblich machen. Er riet ihnen, am Ufer zu warten, es würden drei Ubás vorbeikommen, sie sollten den Dämon, der in der letzten säße, begrüßen und küssen. Zuerst kam *Akãkãnť*; er hatte einen großen Korb im Boot voll faulen Fleisches, das abscheulich stank. Die Menschen liefen hin, um ihn zu begrüßen, aber der üble Geruch scheuchte sie zurück; sie meinten, das müsse gewiß der Tod gewesen sein. Dann kam in seiner Ubá der Tod *Basē-basē.* Er sah aus wie ein gewöhnlicher Mensch, und sie empfingen und küßten ihn. Als dann *Djibidjibizá* kam und sah, daß sie sich den Tod ausgewählt hatten, wurde er ärgerlich. ‚Alles, was ich für euch tue, verderbt ihr mir wieder, alles macht ihr falsch'. Die Schlangen, die Bäume und die Steine hatten den Tod nicht empfangen, sondern gewartet, bis der Dämon der Unsterblichkeit kam. Wenn die Menschen es so gemacht hätten, wie der Piawá es wollte, so wären sie wie die Schlangen geworden, die, wenn sie alt werden, ihre Haut abstreifen und wieder jung werden."

Akãkãnť. „Nachdem der Versuch, die Menschen unsterblich zu machen, mißlungen war, beabsichtigte der schon oben erwähnte *Akãkãnť*, sie wenigstens so widerstandsfähig wie möglich gegen den Tod zu machen. Zuerst hatten die Menschen das Herz auf der Fußsohle; wenn sie auf einen Dorn traten, so starben sie. *Akãkãnť* verlegte nun zuerst das Herz von der Sohle nach dem Fußgelenk, aber sobald einer auch nur von einem Rochen geschlagen

wurde, starb er auch. Darauf versetzte er es nach dem Knie, aber die Menschen starben auch dann noch zu leicht infolge irgendeines Stoßes oder Falles. So tat er schließlich ihnen das Herz in die Brust, und nun war es besser. Darauf wollte er die Menschen auch noch schußfest machen. Er befahl ihnen, sich am Tag vor dem Zauber des Geschlechtsverkehrs zu enthalten. Dann blies er sie an und hieß sie, sich alle in einer Reihe niedersetzen. Er nahm seinen Bogen und schoß einem nach dem anderen einen Taquarapfeil gegen die Brust, aber die Geschosse prallten ab, und die Leute freuten sich, klatschten in die Hände und riefen Beifall. Als der letzte an die Reihe kommen sollte, erkannte der Piawá, daß dieser das Keuschheitsgebot übertreten hatte. Er wollte deshalb die Probe mit ihm auf den folgenden Tag verschieben, aber der Mann leugnete jede Übertretung und verlangte, sofort der Probe unterworfen zu werden. *Akãkánt* weigerte sich lange, denn er war von dem unglücklichen Ausgang überzeugt, aber der Mann bestand darauf und nannte den Piawá einen Lügner. Da schoß dieser schließlich, und der Pfeil durchbohrte den Mann und tötete ihn. Dadurch wurde der Zauber aber auch an den anderen wieder zunichte, und deshalb sind die Menschen heute nicht schußfest."

Sprachverwirrung. „Am Anfang gab es nur eine Sprache, die den Christen und allen Indianern gemeinsam war. Ein Piawá benachrichtigte die Šipáia, es werde des Nachts ein Dämon vorbeikommen, sie sollten bis zu seiner Ankunft wach bleiben und dann mit ihm sprechen. Die Indianer kümmerten sich aber nicht um den Rat und schliefen ein. Als der Dämon kam und rief, waren nur die Christen wach; sie begrüßten ihn und sprachen mit ihm. Die Indianer aber verstanden am anderen Morgen die Sprache der Christen nicht mehr, zum großen Verdruß des Piawá."

Geschlechtskrankheiten. „Dort, wo Himmel und Erde sich berühren, lebte ein Piawá. Er befahl den Frauen der Indianer, sich des Geschlechtsverkehrs zu enthalten und hieß sie, sich am anderen Tag mit gespreizten Beinen auf den Boden setzen. Dann blies er sie an und stieß die Taboca auf den Boden, da kamen aus ihren Geschlechtsteilen Arárafedern hervor. Diesen Zauber machte der Piawá öfters. Einmal jedoch befand sich unter der Gesellschaft eine Frau, die das Verbot übertreten hatte. Als der Piawá seinen Zauber machte und blies, kamen an ihrem Körper sofort die Anzeichen von Geschlechtskrankheiten zum Vorschein. Darüber erzürnte der Zauberer; er tötete das Weib und warf seine Leiche den Urubús zum Fraß hin. Aus den Knochen erstand jedoch ein anderes Weib. Die Unterarme und Unterschenkel standen ihr ein ganzes Stück über die Ellbogen und Knie vor; sie hatte einen dicken Leib, einen breiten Kopf und Holzohren. Sie ging zu dem Piawá hin und fragte ihn, ob sie nicht hübsch sei. Der aber nahm sie mit in den Wald auf die Jagd, und als sie schon weit vom Dorf waren, entfernte er sich von ihr unter dem Vorwand, einen Mutum beschleichen zu wollen. Er lief aber allein nach Hause zurück, und das Weib kam nicht wieder zum Vorschein." Der Medizinmann *Mãwaré* bestritt, daß diese Sage von den Šipáia stamme, sie sei vielleicht von den Kuruáia, denn mein Gewährsmann, der Indianer Candão, sei ein Kuruáiamischling.

Darüber, wie ein Piawá die Menschen von der Erde nach dem Himmel versetzen wollte, siehe oben. Ich will hier nun noch die Sage von einem anderen großen Zauberer der Vorzeit anführen, obwohl er eigentlich nicht zu den Piawá gehörte, sondern nach der Meinung einiger ein Sohn *Marušáwa's* war, zu dem er sich auch nach Beendigung seines irdischen Daseins zurückzog.

Waisá. „In einem Dorf der Šipáia lebte ein kleiner Knabe mit Namen Waisá, der von allen verachtet und mißhandelt wurde. Er hatte keine Hängematte und schlief bei den Hunden am Boden. Ein Indianer, der selbst ein Zauberer war, erbarmte sich seiner: er gab ihm eine neue Hängematte und sprach zu ihm: ‚Warte nur, ich werde schon einen Mann aus dir machen, und du sollst auch eine Frau haben!' Seitdem lebte der Knabe in der Gesellschaft des Zauberers. Als er etwa 12 Jahre alt war, nahm ihn dieser mit in den Wald und führte ihn zu dem Zauberbaum *Puṛiṛikú,* dessen Nähe die Menschen, die nicht daran gewöhnt sind, bewußtlos macht, und dessen Saft die Medizinmänner trinken. Einige 30 Schritte vor dem Baum fiel Waisá wie tot nieder und kam erst am Nachmittag wieder zu sich. Als der Medizinmann ihn am nächsten Tag wieder zu dem Baum führte, gelang es dem Knaben, etwas näher heranzukommen, dann wurde er wieder bewußtlos, aber es dauerte schon nicht mehr so lange, bis er wieder zu sich kam. So gewöhnte ihn der Medizinmann nach und nach an die Nähe des Baumes, bis er den *Puṛiṛikú* berühren konnte, ohne daß es ihm schadete. Dann ließ er ihn fasten: Er durfte weder heiße Fischbrühe noch schwere Speisen genießen, sondern nur gebratene Fischchen. Waisá wurde ein großer Zauberer, und als solcher hatte er drei Frauen. Er erfand die Steinmesser und Steinäxte, aber mit allen seinen Zaubermitteln gelang es ihm nicht, diesen Werkzeugen die nötige Härte zu geben: sie wurden schnell schartig und zerbrachen. Da fuhr er mit seinen Leuten den Fluß hinab, um anderes Material zu suchen. Einstmals landeten sie und gingen ans Ufer, um zu essen. Während der Mahlzeit schickte er die jüngste seiner drei Frauen nach der Ubá zurück, um noch etwas Farinha zu holen. Als diese zu den Booten kam, traf sie dort einen Burschen, der ihr einen Antrag machte. Sie weigerte sich anfangs aus Furcht vor Waisá, aber der Mann drang so lange in sie, bis sie sich ergab. Da blieben die beiden mit den Oberschenkeln aneinander haften und konnten nicht mehr loskommen. Waisá wurde ungeduldig und schickte einen anderen nach dem Boot; der sah, was den beiden geschehen war, und rief den Zauberer. Als die Frau ihren Gatten kommen sah, wollte sie sich entschuldigen, der Bursche habe sie vergewaltigt, Waisá aber blies das Paar an, und sie rollten zusammen hinab in den Fluß und tauchten unter. Als sie wieder emporkamen, waren sie in Delphine verwandelt; Waisá aber zog weiter. Als er nach einigen Tagen wieder an der Stelle vorbeikam, spielten da eine Menge Delphine von allen Größen im Wasser. Da beschlossen die Brüder der Frau, Waisá zu töten, um die Verzauberung ihrer Schwester zu rächen. Sie suchten ihn aus den Hinterhalt zu erschießen, aber die Pfeile erreichten ihn nicht und fielen vor ihm auf den Boden. Da fielen sie mit Keulen über ihn her, Waisá aber versank, ehe ein Schlag ihn treffen konnte, in den Boden hinein und kam mit seinen Genossen erst ein ganzes Stück weiter entfernt wieder zum Vorschein. Da warteten seine

Gegner, bis er einmal auf einer mächtigen Steinplatte beim Essen war, denn sie meinten, er werde ihnen doch nicht auch durch den Stein entkommen können. Als sie aber auf ihn einhieben, versank Waisá in die Steinplatte, und die Hiebe trafen den leeren Boden. Darauf zog Waisá den Fluß hinunter und kam nicht mehr zurück."

VI. Tiersagen.

Jaguar und Tatú. „Ein Jaguar war von einer Schlange gebissen worden und gestorben. Das Tatú fand die Knochen und nahm sich einige davon mit. Es machte sich eine Flöte daraus und spielte und sang, es habe einen Jaguar getötet. Ein anderer Jaguar kam und hörte es, als er aber näher hinzukam, änderte das Tatú seinen Gesang. ‚Was singst du da?' fragte der Jaguar, ‚du hättest einen Jaguar getötet?' — ‚Nein', antwortete das Tatú, ‚ich habe so gesungen': und es sang wieder auf andere Weise. Dabei wich es langsam bis zu einem Loch zurück, und als es hineinschlüpfte, rief es dem Jaguar noch zu: ‚Du hattest ganz richtig gehört, und ich habe einen von deinen Verwandten getötet! Da hast du seinen Knochen!' Und das Tatú warf ihm die Knochenflöte zu. Der Jaguar nahm den Knochen auf und ging damit fort. Lange Zeit darauf traf er das Tatú wieder. Es saß vor seinem Loch, und als es den Jaguar kommen sah, machte es Miene, hineinzuschlüpfen. Der Jaguar aber sagte, es solle bleiben und keine Angst haben. ‚Dann bleibe stehen, wo du bist!' antwortete das Tatú; der Jaguar aber warf sich mit einem Satz auf die Mündung des Loches. Das Tatú entwich hinein und schleuderte ihm mit den Hinterfüßen Erde in die Augen."

Jaguar und Tamanduá. „Der Jaguar konnte nicht mehr sehen: Der Tamanduá kam und erbot sich, ihn zu heilen; er riß ihm aber beide Augen heraus. Nun war er ganz blind. Da kamen der Jacamy und der Mutum, und der Jaguar klagte ihnen sein Leid. Der Jacamy ließ durch seinen Gefährten Jutahyharz bringen, und daraus formte er ein paar Augen, die er dem Jaguar einsetzte. Dieser wollte nun an dem Tamanduá Rache nehmen, und die Vögel rieten ihm, er solle sich an der Tränke in den Hinterhalt legen. Der Jaguar legte sich auf einen Baum und lauerte auf den Tamanduá. Als dieser kam und seinen Gegner sah, sprach er: ‚Oh, Gevatter, hast du dich vielleicht hier in den Hinterhalt gelegt, um mich zu töten?' — ‚Nein,' antwortete jener, ‚du hast mir zwar die Augen ausgerissen, aber jetzt habe ich schon ein paar neue und bin dir nicht mehr böse'. Als aber der Tamanduá etwas näher kam, sprang der Jaguar auf ihn los, um ihn zu fassen. Der Tamanduá wich zur Seite, und der Jaguar fiel zu Boden. ‚Lehre mich doch auch so springen, damit ich gleichfalls Tiere fangen kann!' spottete der Tamanduá. Darauf sprang der Jaguar wieder, aber jener duckte sich, und er sprang über ihn hinweg. Er konnte ihn auf keine Weise zu fassen bekommen. Er legte sich noch ein zweitesmal bei der Tränke in den Hinterhalt, aber er hatte keinen besseren Erfolg, und so gab er schließlich seine Rachepläne auf."

Jaguar, Cutia und Kröte. „Mehrere Cutiaweibchen gingen in den Wald zu einem Baum Früchte essen. Ein Jaguar schlich sich heran, sprang mitten unter sie, ergriff eines und fraß es auf. Die anderen entflohen, aber

der Jaguar verfolgte sie und fing und tötete eines nach dem anderen. Schließlich war nur noch ein einziges mit seinem Jungen übrig. Es floh durch den Wald dahin und kam in die Nähe eines Baumes, wo hoch oben in einem Astloch die Kröte *Arį* wohnte. Die Cutia flehte sie um Hilfe an, und *Arį* antwortete, sie solle nur auf dem treppenförmig gewundenen Cipó (*iɸụá ʒéra ʒéra*, Lingua Geral: Jabutí mutá), der neben dem Loch hing, heraufsteigen. Da rettete sich die Cutia mit ihrem Kind schleunigst hinauf in die Wohnung der Kröte, die in dem hohlen Stamm eine hübsche, geräumige Wohnung hatte. Bald darauf kam der Jaguar und rief. *Arį* setzte sich hinaus auf den Cipó neben seiner Tür und antwortete. ‚Weißt du nicht, wo meine Cutia geblieben ist, die ich verfolge?' fragte der Jaguar. ‚Ja', antwortete *Arį*, ‚sie ist hier oben bei mir!' Da erschrak die Cutia sehr: ‚Warum hast du mich verraten?' — ‚Sei nur ruhig', beschwichtigte sie *Arį*, ‚er kommt hier nicht herauf!' Der Jaguar sprach wieder: ‚Wirf mir doch die Cutia herunter!' — ‚Nein', gab jene zurück, ‚komm' du nur herauf und hole sie, sonst zerschmettert sie am Boden, und du hast nichts davon!' — ‚Wirf sie nur langsam herunter, ich werde sie schon auffangen!' sprach der Jaguar, aber *Arį* antwortete: ‚Nein, es ist besser, du kommst herauf und trägst sie im Maul hinunter.' Da stieg der Jaguar an dem Cipó empor. *Arį* ging unterdessen zu seiner Frau hinein und ließ sich von ihr etwas Milch in einer Cuia geben. Als der Jaguar schon dicht unter dem Eingang war, goß ihm *Arį* den Inhalt der Cuia über den Kopf. Sobald der Jaguar die Krötenmilch in seinen Augen brennen fühlte, ließ er den Cipó los, stürzte herab und starb von dem Fall. Die Urubús kamen und fragten *Arį*: ‚Wie ist denn das zugegangen?' ‚Ach', antwortete dieser, ‚nehmt ihn nur hin, ich hatte ihn zu mir zum Essen eingeladen, aber er fiel von der Leiter herunter und starb.' Da nahmen die Urubús den toten Jaguar und fraßen ihn auf. Die Cutia wollte nun weiterziehen, aber *Arį* lud sie ein, noch da zu bleiben. Jeden Tag ging er mit einer Cuia voll Milch nach dem Ufer eines Sees und tötete dort allerlei Sumpfvögel, indem er ihnen die Milch in die Augen schüttete. Er brachte immer ganze Bündel von Vögeln mit heim. Erst als der Sohn der Cutia schon erwachsen war, ließ er die beiden ziehen."

Jaboty und Arára. „Jaboty lernte bei einem Fest, wo er Flöte spielte, die Tochter des roten Arára kennen und verliebte sich in sie. Er ging zu ihrem Vater hin und log diesem eine lange Geschichte von seinen guten Eigenschaften und den Pflanzungen, die er habe, vor und bat um die Tochter zur Frau. Da gaben ihm die Aráras das Mädchen. Als er dann mit der Familie seines Schwiegervaters Früchte sammeln gehen sollte, erfand er eine Ausrede, um zu verbergen, daß er nicht zu klettern verstand. Er sagte, der Fuß tue ihm weh, er könne deshalb heute nicht auf den Fruchtbaum steigen, die Schwäger möchten ihm deshalb einige Früchte für seine Frau herunterwerfen. Das taten diese auch. Als Jaboty das nächstemal wieder mit ihnen Früchte holen ging, sagte er zu allen: ‚Dieses Mal werde ich aber hinaufklettern!' Dabei sann er aber schon auf eine neue Ausrede. Als sie zu den Fruchtbäumen kamen, lag da ein Tucumstamm voll Stacheln am Boden. Jaboty schloß die Augen, trat darauf und trat sich einen Stachel bis auf die Knochen in den Fuß. Der Stachel brach im Fleisch ab, und Jaboty jammerte: ‚Ist das

aber immer ein Unglück! Nun kann ich wieder nicht auf den Fruchtbaum steigen!' Als sein Fuß dann wieder geheilt war, ging er wieder mit den Aráras in den Wald zum Früchtesammeln, und wieder stellte er sich sehr begierig, auf die Bäume zu klettern. Als sie aber über ein Steinfeld gingen, das voll spitzer Blöcke lag, stieß er seinen Fuß mit Absicht gegen eine Kante und spaltete sich die Zehe. Darauf jammerte er abermals über das fortwährende Unglück, das ihn verhindere, auf die Bäume zu steigen. Seine Schwäger wurden nun aber doch mißtrauisch; sie nahmen ihn sich das nächstemal vor, und er mußte gestehen, daß er nicht zu klettern verstehe. Da nahmen sie ihm seine Frau wieder und jagten ihn fort, denn sie wollten niemand bei sich haben, der nichts tauge. Einige Zeit darauf war ein Fest bei den Jabotys, und auch die Aráras waren dazu eingeladen. Der, welcher mit dem Aráramädchen verheiratet gewesen war, hatte sich ganz mit Genipapo bemalt und reich mit Perlen, Armbändern, Ohrfedern u. dgl. geschmückt. Die Aráras erkannten ihn nicht wieder. Seine gewesene Frau betrachtete ihn und fand ihn hübsch. Sie fragte die anderen, wer das sei, bekam aber keine richtige Antwort. Sie verliebte sich in ihren früheren Gatten und ging zu ihrem Vater und sagte, den wolle sie heiraten. Da rief der alte Arára den Mann und trug ihm seine Tochter zur Frau an, denn auch er fand ihn hübsch und dachte nicht, daß es sein früherer Schwiegersohn sei. Jaboty nahm das Anerbieten des Aráravaters an und erhielt sogleich die Frau. Als sich aber das Fest seinem Ende zuneigte, rief er sie, sie möchte mit ihm ein wenig abseits kommen. Er führte sie unbemerkt von dem Fest weg und zu einer Höhle, kroch mit ihr hinein und schüttete von innen Erde vor den Eingang. Als das Fest aus war und die Aráras heimkehren wollten, suchten sie vergebens das Paar, um es mitzunehmen. Sie fanden es nicht und mußten schließlich allein abziehen. Das Paar aber blieb bei den Jabotys und lebte nun nach deren Art und Weise."

Die Irrfahrt. „Die Männer des Dorfes zogen in den Krieg; sie gingen einer hinter dem anderen dahin. Der letzte in der Reihe sah am Weg ein rundes, glattes Loch im Boden. Er wollte untersuchen, was darin wäre, und steckte die Hand hinein, da schloß sich das Loch und hielt ihn fest, während die anderen weitergingen. Er bemühte sich vergebens, loszukommen, und darüber wurde es Nacht. Am Morgen kam der Herr des Loches, ein Dämon in Menschengestalt, mit Haaren an Armen und Beinen und einem langen Bart. Er hatte einen Stock, den er *Karî* nannte; wenn er diesen vor sich auf den Boden warf, so sprang er, sich überschlagend, weiter. Der Dämon redete mit seiner Waffe: ‚Du mein *Karî*, der du nie eine Beute verlierst, sieh zu, daß du etwas erlegst!' Da sprang der Stock auf den Mann zu und schlug ihn mehrmals ins Genick. Der Mann stellte sich tot. Als der Dämon herankam, prüfte er ihn genau, ob er auch wirklich tot sei. Er kniff ihn in die Augen und in den Penis, er kitzelte ihn unter den Armen und auf den Fußsohlen, er blies ihm in die Nase und stieß ihm Hölzchen in die Ohren, aber der Mann hielt alles aus. Da machte der Dämon einen großen Korb aus Palmblättern, die voller Tocandyras und Feuerameisen waren. Er steckte den Mann mit dem Kopf nach unten hinein und nahm den Korb auf den Rücken. Der Mann blieb erst ganz ruhig, dann hob er vorsichtig die Hand, um sich eine

Feuerameise aus dem Auge zu wischen. Sofort wurde der Dämon mißtrauisch, setzte den Korb nieder und prüfte den Mann von neuem, ob er noch lebe. Er stach ihm Dornen tief in die Fußknöchel und versuchte ihn auf alle mögliche Weise, aber der Mann blieb regungslos, und so schleppte der Dämon ihn schließlich weiter. Schon in der Nähe seiner Wohnung setzte er den Korb ab, lehnte ihn an einen Baum und ging, indem er sprach: ‚Ich werde ihn durch meinen Sohn holen lassen.' Ein Stück weiter blieb er aber wieder stehen und beobachtete lange Zeit den Korb; als sich aber nichts rührte, ging er weiter. Da zerriß der Mann die Umhüllung und entfloh. Als der Sohn des Dämons kam, fand er nur den leeren, zerrissenen Korb. Er kehrte um und berichtete es seinem Vater. Der wurde schrecklich wütend und machte sich sofort an die Verfolgung. An der Stelle, wo der Mann entflohen war, angekommen, warf er seinen *Kart* nach verschiedenen Richtungen hin auf den Boden, bis er auf die Spur des Flüchtlings traf und darauf weitersprang. Als der Mann sich verfolgt sah, versteckte er sich in einem hohlen Baum. Der Stock kam hinter ihm drein an den Baum gesprungen und schlug so lange dagegen, bis sein Herr herankam. Da es schon spät abends war, legte der Dämon einen großen Stein auf die Öffnung des Baumes und kehrte heim, die Tötung auf den nächsten Morgen verschiebend. Der Mann mühte sich vergebens ab, den Stein mit den Füßen wegzustemmen. Da sah er durch den Spalt ein Quatipurú, das Nüsse fraß. ‚Wenn du ein Mensch wärest,' klagte der Mann, ‚so würdest du mir wohl heraushelfen, aber du bist ja nur ein Quatipurú!' Das Tier tat erst, als hätte es nichts gehört, dann fragte es: ‚Was hast du gesagt?' Darauf erzählte ihm der Mann seine Geschichte. ‚Ich werde dir heraushelfen', sagte das Quatipurú. Es rief seine Genossen herbei und begann den Stamm zu benagen. Es war aber erst ein kleines Loch darin, als seine Zähnchen abbrachen. Sofort setzte ein anderes Quatipurú die Arbeit fort, und als auch ihm die Zähne brachen, wieder ein anderes, und so arbeiteten sie, bis das Loch so groß war, daß der Mann schon den Kopf hindurchstecken konnte. Da rief das Quatipurú seine Vettern, die Pacas und Cutias, und alle arbeiteten, bis ihnen die Zähne abbrachen. ‚Schnell, schnell,' drängte der Mann, ‚denn es will schon Tag werden!' Da rief das Quatipurú seinen Großvater, das Capivara, dieses kam mit noch zwei anderen seiner Art. Sie nagten eines nach dem anderen, und als dem letzten die Zähne brachen, war das Loch gerade so groß, daß der Mann herauskonnte. Er dankte den Tieren und entfloh, denn schon hörte er, wie der Dämon, mit seinem Stock redend, daherkam. Der Mann flüchtete sich nun auf einen Baum. Der Stock kam zu dem Stamm und schlug so lange dagegen, bis sein Herr herankam. ‚So, also da bist du?' sprach er zu dem Flüchtling. Dann rief er eine Schlange und hieß sie auf den Baum klettern und den Mann herunterwerfen. Der Mann aber brach einen Ast ab, und als die Schlange an dem Stamm in die Höhe gekrochen kam, schlug er sie damit auf den Kopf und sie stürzte herab. Da rief der Dämon eine Menge Schlangen herbei und ließ sie den Baum belagern, bis er seine Axt geholt habe. Als er aber weggegangen war, stieg der Mann in den Ästen von einem Baum zum anderen, gelangte weiterhin ungesehen auf den Boden hinab und entfloh."

(An dieser Stelle fuhr ein anderer Gewährsmann, der Šipáia Čaripá, fort, indem er die oben mitgeteile Sage von dem Mann, der die menschenfressende Sonne dadurch tötet, daß er ihr eine Anajátraube auf den Kopf wirft, anknüpfte und den Dämon des *Karî* mit der Sonne identifizierte.)

„Er gelangte an das Ufer eines großen Flusses, wo er einen ungeheuren Jacaré im Wasser sah, auf dessen Rücken Sororócas und andere Sträucher und sogar ein Imbaúbabaum gewachsen waren. Der Mann rief das Untier an und bat es, ihn über den Fluß zu setzen. Da kam der Jacaré ans Ufer und hieß den Mann auf die Imbaúba steigen, dann schwamm er mit ihm davon. Da kam auch schon der Dämon am Ufer an und rief dem Jacaré zu, er solle den Mann ausliefern, der Jacaré aber schrie zurück, den bekäme er nun nicht mehr zu fressen. Als sie jedoch schon weit in dem Fluß waren, furzte der Jacaré und sprach dann zu dem Mann: ‚Schimpfe mich doch einen Furzer!' — ‚Nein, Jacaré,' erwiderte der Mann, ‚warum soll ich dich denn so nennen?' — ‚So sage, daß ich häßlich bin!' —, Warum denn, Jacaré, du bist ja hübsch.' — So hielt der Mann den Jacaré hin, bis sie am anderen Ufer ankamen. Da klammerte sich der Mann an die Zweige einer Piranheira, schwang sich hinauf und rief nun: ‚Du häßlicher, dickwanstiger Jacaré, du Furzer!' — ‚Ah,' rief der Jacaré, indem er mit einem wütenden Satz den Mann vergebens zu erreichen suchte, ‚ich wollte nur, du hättest das auf dem Fluß gesagt, dann hätte ich dich gefressen!' Der Mann aber zog weiter. Er kam zu einer Hütte, wo ein Inambú wohnte; das hatte drei Hängematten aufgespannt, und der Mann bat es, ihm in einer ein Nachtlager zu gewähren. ‚Wo soll ich für dich eine Hängematte hernehmen?' antwortete der Vogel, ‚ich habe ja keine übrig.' — ‚So laß mich doch in dieser hier schlafen', bat der Mann. — ‚Die ist für meinen Flügel!' — ‚Und jene dort?' — ‚Für meinen anderen Flügel!' — ‚Und die dritte?' — ‚Für meine Beine!' Da legte sich der Mann trotz der Weigerung des Inambú in eine der Hängematten, aber die Schnur riß, und das Inambú flog pfeifend davon. Der Mann aber mußte nun die Nacht hindurch doch am Boden schlafen, und am anderen Morgen zog er weiter. Am Abend dieses Tages kam er zu einem verlassenen Wohnplatz und übernachtete in einer halbzerfallenen Hütte. In der Nacht hörte er hinter der Hütte singen, als er aber am Morgen nachforschte, fand er nur einen Totenschädel. Er hob ihn auf und trug ihn nach einer Stelle, wo er nicht vom Regen naß wurde. Darauf kam er zur Wohnung einer Anta, die mit einem Jaguar verheiratet war. Diese empfing ihn freundlich, nannte ihn ihren Sohn und gab ihm gut zu essen, denn es waren viele Lebensmittel in dem Haus. Als es Abend wurde, versteckte sie den Mann unter einer großen Schüssel. Da kam der Jaguar nach Hause; er schnupperte und sprach: ‚Hier ist irgend etwas versteckt!' Die Anta gab ihm aber gleich eine große Schale voll Kaširí und setzte ihm reichlich zu essen vor. Als er sich dann gesättigt hatte, erzählte sie ihm, daß ihr Sohn angekommen sei. ‚Der, welcher im Wald verloren war?' fragte der Jaguar. ‚Derselbe!' antwortete die Anta und ließ den Mann hervorkommen, damit er mit ihrem Gatten rede. Sie sprachen nun miteinander, aber, wie es ihm die Anta geheißen hatte, wendete der Mann den Blick nicht von den Augen des Jaguars, sonst wäre er von diesem ge-

fressen worden. Am anderen Morgen lehrte ihn der Jaguar, welchen Weg er zu gehen habe, und begab sich noch vor ihm fort in den Wald. Die Anta aber brachte den Mann nachher auf einen anderen Pfad, denn auf jenem lag der Jaguar im Hinterhalt, um den Mann zu fressen. So irrte dieser lange Zeit im Wald umher. Des Nachts hörte er die Irapuã-Bienen in ihren Nestern wie Menschen reden, und am Morgen brauchte er nur nach der Richtung zu gehen, aus der die Stimmen gekommen waren, um immer Honig in Fülle zu finden. Allnächtlich hörte er auch im Wald Flöte blasen, aber am Morgen fand er nur die Tabocas in Erdlöchern stecken; er erlernte jedoch die Melodien. Schließlich kam er zur Wohnung eines Tapirehepaars. Der Mann schlief gerade und schnarchte laut, aber die Frau empfing den Ankömmling und gab ihm zu essen und zu trinken. Dann weckte sie ihren Mann. Sie schlug ihn mit einem Knüppel an das Bein, aber er streckte es nur aus. Sie schlug ihn darauf an das andere, aber er streckte es auch nur aus und schlief weiter. ‚Schlage ihn doch nicht so!' wandte der Mann ein. ‚Ach was,' antwortete die Anta, ‚er hat einen zu festen Schlaf!' Damit gab sie ihrem Mann mit dem Knüppel zwei Hiebe auf die Stirn, und nun wachte er endlich auf und fragte, was los sei. Die Frau stellte ihm darauf den Gast vor und hieß ihn, sich mit ihm zu unterhalten. Am anderen Morgen erzählte die Anta dem Manne, daß er gar nicht weit von seinem Heimatdorf sei, und wies ihm die Richtung. Der Mann ging fort und kam bald auf einen Weg, den er als nach seinem Dorfe führend erkannte. Als er dann endlich wieder zu seinen Verwandten kam, konnten diese es fast nicht glauben, daß er es sei. Sein kleiner Sohn war schon halb erwachsen, seine Frau hatte geglaubt, er sei umgekommen, und hatte sich die Haare geschnitten, die schon wieder lang gewachsen waren. Die Melodien, die er im Wald gelernt hatte, lehrte er nun seinen Stammesgenossen, und so ist das Flötenspiel auf uns gekommen."

Der Urubú Rei. „Ein Indianer liebte es, zu seiner Belustigung Wild zu töten und es den Urubús zu überlassen. Er pflegte sich dann bei dem Aas zu verstecken und die Urubús, die kamen, zu töten oder sie zu fangen, um mit ihnen seine Kurzweil zu treiben. Das tat er so häufig, daß er schließlich die Sprache der Urubús erlernte. Einmal hatte er ein Capivara getötet und sich dabei in einer Tokáia versteckt. Die Urubús kamen herab, und er hörte, wie sie miteinander redeten: ‚Wo hast du ihn gesehen?' — ‚Dort und dort ist er vorbeigekommen' usw. Sie sprachen von ihrem Häuptling, dem Urubú Rei. Bald darauf riefen sie: ‚Dort kommt er!' und der Urubú Rei kam geflogen. Er hatte nur Flaum an den Flügeln, und an der Brust hing ihm an einem Faden ein langer Knochen. Er riß das Capivara auf und trank das Blut. Als er dabei den Kopf hob, schoß ihm der Mann einen Pfeil in die Brust, und er fiel tot nieder. Die Urubús riefen wütend: ‚Wer hat das getan?' Da bekam der Mann Angst und entfloh aus der Tokáia, aber die Urubús holten ihn ein, fielen über ihn her und schimpften ihn aus, weil er ihren Häuptling getötet habe. ‚Nun mußt du selbst an seiner Stelle mit uns gehen, sonst wird sein Vater sehr böse!' verlangten sie. Sie beklebten ihn mit Federn, setzten ihm einen Schnabel an, bemalten ihn und verwandelten ihn in einen Urubú Rei. Sie unterwiesen ihn, er solle, weil er mager sei, wenn er zu dem

alten Urubú Rei käme, sagen, es sei ihm auf dieser Reise schlecht gegangen, und er sei krank gewesen. Er solle auch den Alten ‚Vater' nennen und ihm stets in die Augen sehen, wenn er mit ihm rede. Ferner sollte er, wenn er mit den drei Frauen des Getöteten baden gehe, den Knochen an einem eigens dazu am Badeplatz vorhandenen Holz aufhängen. Darauf flogen alle zusammen zum Himmel empor; dort wohnten die Urubús. Sie fressen sich hier auf der Erde den Kropf mit Aas voll, speien es droben wieder aus, kochen es in Töpfen und essen es erst dann. Der Mann wollte von diesem Gericht nicht essen. Da lud ihn ein kleiner Falke zu sich in seine Wohnung und bewirtete ihn mit gutem, gebratenem Fleisch. Darauf ging er mit den drei Frauen seines Vorgängers baden. Er hing zwar den Knochen richtig an seinen Platz, aber die Frauen betrachteten ihn mißtrauisch, denn sie merkten, daß er nicht der rechte Urubú Rei war. Dann ging er, um den Alten zu begrüßen, aber während er mit ihm sprach, sah er zur Seite, und so merkte auch dieser bald, daß es nicht sein Sohn war. Da riet ihm der Urubú, der ihn in einen Vogel verwandelt hatte, er solle schleunigst entfliehen, sonst werde ihn der Alte töten. Er flog wieder mit den Urubús zur Erde hinab, und sie gaben ihm wieder Menschengestalt. Aber der Verwandler blies ihm auf den Scheitel und zog ihm das *Isåwĩ* heraus. Der Mann kehrte nun zu den Seinen zurück, aber er war immer kränklich und hatte Fieber. Schließlich nahm sich ein Medizinmann der Sache an: Er ging zu den Urubús in den Himmel hinauf und es gelang ihm, ihnen das *Isåwĩ* des Mannes zu entwenden, worüber die Urubús sehr erbost waren. Er brachte es dem Mann und tat es ihm wieder am Scheitel in den Kopf hinein, wodurch er alsbald gesund wurde."

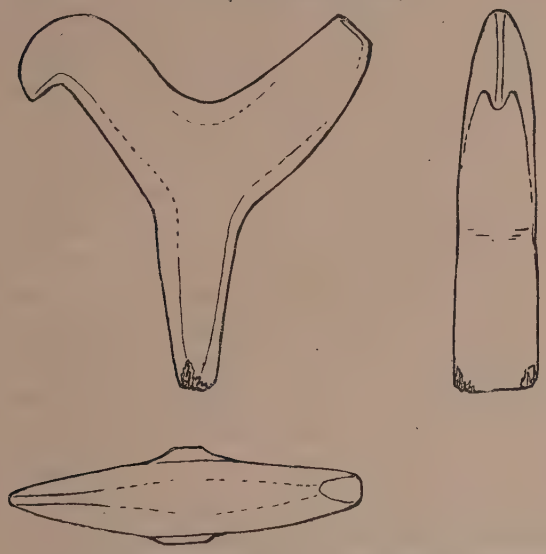
VII. Geschichtliche und halbgeschichtliche Überlieferungen.

Die mehr oder weniger sagenhafte Erinnerung der Šipáia an ihre geschichtliche Vergangenheit ist erfüllt von den Überlieferungen endloser Kämpfe mit den Nachbarstämmen. Trotzdem sie sich offenbar der Mehrzahl dieser Stämme gegenüber im Nachteil befanden, sind die Šipáia in alten Zeiten doch sicher ein kriegerischer Stamm gewesen, wie uns auch die spärlichen Notizen der alten Jesuitenmissionäre bezeugen. Noch heute lieben sie es sehr, die alten Kriegszüge und die Kämpfe am Fluß zu schildern, und viel mehr Abenteuer, als ich hier aufgezeichnet habe, wurden mir von ihnen erzählt.

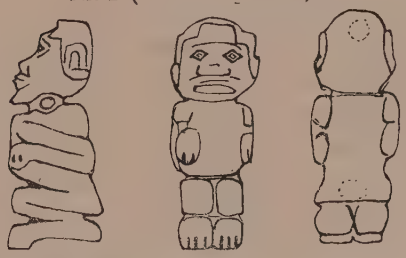
Die Šipáia am Xingú. „*Kamų* war der Häuptling der Šipáia, als diese in alter Zeit am Gorgulho do Barbado des Rio Curuá wohnten. Damals waren die Christen noch nicht bis an den Rio Iriry gelangt. Da kam vom Xingú herauf ein Šipáia namens *Wakáʒu*. Dieser war unter den Jurúna aufgewachsen und hielt mehr zu diesen als zu seinem Stamm. Die Šipáia lebten damals halb in Frieden, halb in Krieg mit den Jurúna, d. h. diese, die schon damals etwas Verkehr mit den Christen hatten, zogen bisweilen in ihren Ubás den Iriry hinauf, um mit den Šipáia zu handeln, sie stellten sich dann freundlich, aber nachher überfielen sie heimlich einzelne Šipáia, töteten sie und fraßen sie auf. *Wakáʒu*, der an diesem Treiben tätigen Anteil genommen hatte, machte nun, als er mit den Jurúna nach dem Curuá kam, seine Abstammung geltend, um unter den Šipáia Einfluß zu gewinnen, sich zu ihrem Häuptling

aufzuwerfen und sie den Absichten der Jurúna gefügig zu machen. Er fand auch bei einem großen Teil seines Stammes Gehör, kam aber dadurch in Gegensatz zu dem Häuptling *Kamu̲*, der von wilder und gewalttätiger Natur war und nichts wissen wollte von einem Anschluß der Šipáia an die Jurúna. Einmal luden die Leute *Wakáβu's Kamu̲* ein, Fisch zu essen, dieser war aber noch halb roh. Da wurde *Kamu̲* wütend und rief seine Leute auf, sie sollten ihm in den Wald folgen, denn er habe es satt, hier rohen Fisch zu essen, wie ein Otter. Da leistete ihm eine große Anzahl der Šipáia Folge, und er brach mit ihnen auf, drohend, jeden zu töten, der ihm nachginge. Sie zogen über Land zum Rio Iriry und diesen hinauf und zum oberen Xingú hinüber, wo sich *Kamu̲* mit seiner Horde niederließ. *Wakáβu* aber wurde unmittelbar darauf von seinem eigenen Bruder mitten unter seinen Anhängern getötet und gefressen, weil er nach alter Jurúnasitte dessen Weib im Hinterhalt ermordet hatte. Die Šipáia am oberen Xingú hatten dort schweren Stand gegen die fremden, feindlichen Stämme, deshalb rief *Kamu̲*, als er im Sterben lag, seinen Verwandten Taí und empfahl ihm, die Horde wieder in ihre alte Heimat am Iriry zurückzuführen. Taí, der mit einer vom *A̲rupa̲i*-Stamm geraubten Indianerin

Nr. 1 (natürliche Größe).



Nr. 2 (natürliche Größe).



Nr. 1. Wurfholzhaken? Aus gelbem Stein (Blitzröhre?), angeblich im Besitz eines vor einigen Jahren bei Praia Grande am mittleren Xingú erschossenen Açuriní-Indianers gefunden.

Nr. 2. Steinfigur. Dunkelgraues Material mit gelblichen Adern. Von Kuruáia-Indianern beim Anlegen einer neuen Pflanzung etwa unter 8° 40′ südl. Br. und 54° 30′ westl. L. Greenw. an einem Quellbach des Igarapé da Flecha gefunden. Sie befand sich mit einer zweiten, ähnlichen Figur zusammen in einem unverzierten Tontopf, der oberflächlich vergraben war. Die Kuruáia erklärten bestimmt, daß die Figur nicht von Leuten ihres Stammes hergestellt sei, und wußten für ihre Entstehung keine Erklärung. Sie behandelten sie mit einem gewissen Mißtrauen und ließen sie mir widerstandslos ab. Die andere bekam ich nicht zu sehen; sie war angeblich „entflohen". Die Kuruáia bezeichneten die Figur als *Nupánu nanu* (vgl. *Nupanum nun* = auf Kuruáia der Nationaldämon der Šipáia, *Kumãφári. nupanum* = Indianer, *numanu* = Donner?). Die Šipáia nannten sie, wie alle ihre Anhängsel für Halsketten, *dudjeadjea* und schienen nicht die geringste Scheu davor zu besitzen. Die Figur befindet sich jetzt im Linden-Museum, Stuttgart, unter L. 1500/1.

verheiratet war, machte nun zuerst einen Besuch bei den Šipáia am Iriry, um zu sehen, wie dort die Sachen ständen, und ob sie gut empfangen werden würden, und kehrte dann mit einer Anzahl der dortigen Šipáia, darunter seine Brüder, von dort zurück, um die ganze Horde nachzuholen. Sie kamen zu dem Dorf der *Arupai*, die Taí wohl kannten. Dieser ließ seine Frau unter der Obhut eines seiner Brüder am Ufer vor dem Dorf zurück und fuhr mit seinem anderen Bruder heran. Die *Arupai* riefen ihn an und luden ihn ein, auszusteigen und mit ihnen Kaširí zu trinken. Er wollte anfangs nur im Boote trinken, sie bestanden aber darauf, er solle in das Dorf heraufkommen; er brauche keine Angst zu haben. Da gingen die beiden Šipáia in das Dorf, und die *Arupai* gaben jedem eine Cuia voll Kaširí. Während Taí trank, spähte sein Bruder zwar aufmerksam umher nach Anzeichen von Verrat, es war aber alles umsonst: Während des Trinkens schlugen die *Arupai* Taí nieder, und sein Bruder wurde, ehe er das Boot erreichen konnte, von einem Pfeil durchbohrt. Der andere Bruder, der bei Taí's Frau geblieben war, hatte vom nahen Versteck aus alles beobachtet. Er benachrichtigte sofort die anderen Šipáia, die in ihren Ubás langsam nachgefahren kamen. Da griffen diese das Dorf der *Arupai* an und vernichteten es. Die Weiterreise zu ihren Stammesgenossen gaben sie aber infolge von Taí's Tod doch auf und kehrten in ihre Heimat am Iriry zurück. Jene Šipáia der Horde des *Kamu* sind seitdem gänzlich verschollen; doch berichten die Jurúna, daß noch jetzt am oberen Xingú ein Stamm wohne, der wie die Šipáia spreche. Der Jurúnahäuptling Máma soll bei ihnen gewesen sein.

Putáφa-tīa, der obere Iriry. „Eine Frau war in ihren Schwager verliebt. Dieser wollte zuerst nichts mit ihr zu tun haben, weil sie doch die Gattin seines Bruders war, sie erklärte ihm aber, sie wolle auf jeden Fall mit ihm zusammen leben. Da flohen die beiden in einer Ubá aus dem Dorf an der Pedra do Cupim des Iriry diesen Fluß hinauf und nahmen auch den kleinen Sohn der Frau mit. Niemand verfolgte sie. Sie waren nur mit Farinha und Mais versehen. Sie fuhren an der Mündung des Rio Curuá vorbei und in den oberen Iriry ein; als die Farinha zu Ende war, machte der Mann mit seinem Steinbeil Roça und pflanzte Mais; anderen Samen hatte er nicht. Bis dann die Roça Früchte trug, lebten sie von Fischmehl u. dgl. Dann ernteten sie und zogen immer weiter den Iriry hinauf. Sie brachten so mehrere Jahre zu. Der Knabe wuchs auf und die Frau hatte noch drei andere Kinder. Schließlich kamen sie an eine Stromschnelle, wo es in der Luft rauschte von Vögeln aller Art: Papagaien, Periquitos und Tauben, die auf die Felsen kamen. Als sich der Šipáia mit seiner Familie hier niedergelassen hatte, bemerkte er in dem Wasser zwischen den Steinen der Schnelle einige sonderbare Fische. Er fand auch einen toten dieser Art und kratzte das Fleisch von den Gräten, da kam ein Messer zum Vorschein und die Löcher im Heft waren die Augen des Fisches; es hatte aber keine Schale. Da warf der Mann ein Stück Enviraholz ins Wasser, die Messerfische fuhren darauf zu und blieben darin stecken. Er zog sie heraus, reinigte ihr Skelett vom Fleisch und sammelte so einen ganzen Korb voll Messer von allen Größen. Eine andere Art von Fischen dieser Stromschnelle, die Sprünge machte und aussah wie ein Pacú, entpuppte

sich als Axtfisch. Der Mann warf auch ihnen ein Stück Enviraholz zu, aber sie schnitten es in Stücke. Er gebrauchte nun ein dickeres und festeres Holz, und es blieb eine ganze Anzahl von ihnen darin stecken. Er zog sie heraus und sammelte so eine ganze Menge Äxte. An einer anderen Stelle fraßen die Tauben kleine Fische, die auf den trockenen Felsen liegen geblieben waren. Die Gräten, die übrigblieben, waren Perlen von allen Farben. Er sammelte sie händeweise auf und reinigte sie. Anfangs traf die Familie auf ihren Wanderungen keine Anwohner am Fluß, dann aber kamen sie an ein Dorf auf einer Insel. Sie gingen unterhalb ans Land, und in der Nacht schlich sich der Mann allein heran, um auszukundschaften. Er konnte die Sprache der Dorfbewohner nicht verstehen, und deshalb fuhren sie noch in der Nacht unbemerkt vorbei. Eines Tages hörten sie um Mittag ein starkes Brausen. Der Sturm blies heftig, und es war sehr kalt. Sie kamen zu der Stelle, wo sich die Wasser nach drei Seiten teilten. Der Xingú zweigte sich hier vom Iriry ab, und ein anderer, noch mächtigerer Arm floß nach Süden. Er war so breit, daß man nichts als Wasser sah, und seine Wellen gingen hoch. Da wählte der Mann den Xingú zur Weiterfahrt und trieb auf ihm hinab. Sie kamen ungesehen an mehreren Dörfern fremder Stämme vorbei und gelangten schließlich zu den *Arupai*. Diese redeten die Jurúnasprache und bewirteten die Reisenden. Dann kamen sie zu den Jurúna, und bei diesen verblieben sie lange Zeit. Die Šipáiakinder verheirateten sich dort, nur seinen Neffen wollte der Mann nicht bei den Jurúna lassen, er meinte, den müsse er noch seinem Bruder zurückbringen. Deshalb fuhr er schließlich eines Tages mit ihm und seiner Frau wieder weiter den Xingú hinunter und dann den Iriry aufwärts und gelangte so wieder zu den Šipáia. Das Paar war schon alt geworden und der Knabe ein Mann, sein Vater erkannte ihn nicht mehr. Der Mann wollte nun seinem Bruder auch die Frau zurückgeben, aber der nahm sie nicht an. Er hatte schon drei Kinder mit einer anderen und war seinem Bruder auch nicht böse wegen der Entführung. ‚Du hättest es gar nicht nötig gehabt, zu entfliehen', sagte er, ‚wenn du mich gebeten hättest, so würde ich sie dir gegeben haben.' Als der Mann schließlich starb, unternahm die Witwe noch eine Reise zu den Jurúna und holte von dort ihre drei Söhne mit ihren Gattinnen herauf zu den Šipáia. Nach dem ‚Axtfluß' *(Putáφa-tīa)* sind die Šipáia nur noch ein einziges Mal gekommen; sie wollten zwar auch den Iriry hinauf und über den Xingú zurückfahren, aber sie kamen nur bis zu der Stromschnelle, wo sie Messer, Äxte und Perlen sammelten, und kehrten von da um."

„Leute" und „Wilde". Die Šipáia unterscheiden zwei Klassen von Indianern, Tana und Adjí. Das erstere heißt „Leute" und bezeichnet die Stämme, welche der Šipáia als mehr oder weniger sich ebenbürtig betrachtet, also in erster Linie die *Judjá* (Jurúna) und *Arupai* (Urupaya), die mit ihnen eine Sprache sprechen, dann aber auch die *Takumandikai* (Caras Pretas), die *Takuñãφé* (Péua), die *Karuriá* (Mundurukú) und, mit einigem Vorbehalt, die *Kiriwai* (Kuruáia), lauter Tupistämme. Adjí heißt „Wilder" und wird von den Šipáia auf solche Stämme angewendet, die ihnen verächtlich und verhaßt sind, etwa solche, die der Guaraní „*Tapĭĭ*" nennen würde, ohne daß jedoch dem Adjí die Nebenbedeutung von „Sklave" anhaftet. Zu den Adjí gehören in

erster Linie die *Tukamamaĩ* (Kaiapó), die *Adjí kaφoruríri* (Açuriny), die *Ašīpá* (Arara), und sodann die *Piapaĩ* (Peopai) und die lange Reihe der verschollenen und halb sagenhaften Stämme der *Tukamamaĩ urāφuφu, Kianašīdaĩ, Mbērai, Dusadaĩ, Napasá urāφuφu, Taφakurá* usw. Wenn die Šipáia mit den Christen sprechen, so nennen sie die Stämme nicht Adjí, sondern „Carajá".

Was die Jurúna anbetrifft, so ist das merkwürdige, halb freundliche, halb feindliche Verhältnis zwischen ihnen und den Šipáia schon durch die obenstehenden Überlieferungen beleuchtet worden. Die Jurúna waren entschieden den Šipáia infolge des längeren und leichteren Verkehrs mit den Christen überlegen. Sie machten Streifzüge weit den Iriry und Curuá hinauf und trieben Tauschhandel mit dem Bruderstamm, aber das gegenseitige Vertrauen war meist recht gering, und gelegentlich folgten auf den friedlichen Handel blutige Kämpfe, nach denen die beiderseits gemachten Gefangenen aufgefressen wurden. Nachdem sich die Christen am mittleren Xingú festzusetzen begannen, hörten die Zwistigkeiten auf. Eine Šipáiabande wohnte in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine Zeitlang friedlich neben den Jurúna von Praia Grande an der großen Biegung des Xingú, und Jurúna, die sich Ende der neunziger Jahre vor den Gummisammlern ihres Flusses zurückzogen, ließen sich vereinzelt unter den Šipáia nieder, deren letzter, großer Medizinmann, der oben vielfach erwähnte *Taβáũ*, ein solcher Jurúna war.

Die die gleiche Sprache sprechenden *Arupaĩ* sind die „Urupayas" Brusques. Ihr Name ist zusammengesetzt aus *ārupá* = *Aguapé*+*ĭ* = Suffix des Kollektivplurals. Sie waren offenbar ebenso wenig vertrauenswürdige Brüder der Šipáia wie die Jurúna. Sie treten in den obigen Traditionen mehrfach auf und wohnten am Xingú, oberhalb der Jurúna. Von diesen wurden sie schließlich bei einem Fest überfallen, die Männer entweder getötet oder gefangen und nachher gefressen, und die Frauen und Kinder zu Sklaven gemacht. Der Rest entfloh flußaufwärts in die Wildnis.

Die *Takuñãφẽ* (Taconhapes, Tucunapeuas, Peuas) werden auch von den Šipáia mit diesem ihrem Lingua Geral-Namen bezeichnet. Sie sollen zuerst, vom unteren Rio Curuá kommend, in der Gegend des Rio Novo an den Iriry und in die Nachbarschaft der Šipáia gekommen sein.

Wie die Šipáia mit den *Takuñãφẽ* Frieden machten. „Wenn die Šipáia Roça machen gingen, so kamen die *Takuñãφẽ*, während sie arbeiteten, und aßen ihnen heimlich das mitgebrachte Essen auf. Zwei Šipáia legten sich deshalb bei Tagesgrauen in den Hinterhalt, und darauf erst kamen die anderen und stellten das Essen sowie einen Topf mit Kaširí auf den Boden; alles mit einer Matte bedeckend; dann gingen sie an die Arbeit. Alsbald kamen zwei *Takuñãφẽ* herangeschlichen, hoben die Matte auf, setzten sich nieder und aßen die Lebensmittel auf. Nachdem sie fertig waren, tranken sie Kaširí. Da fielen die beiden Šipáia über sie her und überwältigten sie, die *Takuñãφẽ* leisteten fast gar keinen Widerstand. Man nahm sie nach dem Dorf mit und behandelte sie gut; man gab ihnen Frauen, nahm sie mit auf den Fischfang, und niemand zankte mit ihnen. Die *Takuñãφẽ* lernten die Šipáiasprache und gewöhnten sich an. Sie hatten mit den Šipáiafrauen Kinder. Nach langer Zeit baten sie, ihren Stamm besuchen zu dürfen. Da trugen ihnen

die Šipáia auf, sie sollten den *Takuñãɸɛ́* sagen, daß die Šipáia gut seien und sie einlüden, sich am Ufer des Iriry anzusiedeln. Der eine Häuptling der *Takuñãɸɛ́* war auch dazu bereit, denn er war es müde, mit dem Steinbeil zu arbeiten. Der andere Häuptling wollte jedoch von einer Freundschaft mit den Šipáia nichts wissen. Er schmiedete Pläne, sie auszurotten; die beiden *Takuñãɸɛ*, welche bei den Šipáia gewohnt hatten, brachten ihn aber von diesem Vorhaben ab; er blieb jedoch mit seinen Leuten im Innern wohnen. Da machte der *Kumãɸári*-Pagé der Šipáia einen Zauber, so daß in der Roça dieses feindlichen Häuptlings nur Gebüsch und Unkraut statt der Nutzpflanzen aufging, so daß er schließlich durch den Hunger gezwungen wurde, die Freundschaft der Šipáia zu suchen und sich am Iriry niederzulassen. Die *Takuñãɸɛ́* bauten nun ihr Dorf etwas unterhalb der Mündung des Rio Novo, auf einer Insel dicht über dem Baixo do Jatobá, nahe dem linken Ufer des Flusses, während die Šipáia weiter oberhalb, auf einer Insel über der Caxoeira Secca, wohnten."

Über die Kämpfe der *Takuñãɸɛ́* mit den *Tukamamai* siehe weiter unten. Später wurde der Stamm auf Antreiben der Christen am Xingú angesiedelt. Die *Takuñãɸɛ́*, deren Reste am Schluß des vorigen Jahrhunderts durch Seuchen vernichtet wurden, hielten Geistertänze ab wie die Šipáia, aber ihr Tanzmantel war aus Palmstroh, rundum geschlossen, mit einer Öffnung, um den Kopf hindurchzustecken. Die Totenseelen kamen aus dem Wald, um an dem Trinkgelage der Lebenden teilzunehmen, sangen und tanzten aber nicht mit ihnen, wie die der Šipáia.

Am mittleren Iriry zeigen die Šipáia noch heute die Stellen, wo früher die gefürchteten Karuriá (Mundurukú), von Westen kommend, erschienen seien. Sie stehen bei ihnen in dem Ruf, große Menschenfresser zu sein. Sie seien mit Doppelflinten bewaffnet gewesen. In alten Zeiten hätten die Karuriá am Iriry Boote gemacht und seien den Fluß hinuntergefahren, um die Šipáia anzugreifen. Über den Ursprung dieser Karuriá erzählten sie mir folgendes:

Der Ursprung der Karuriá. „In einem Šipáia-Dorf lebte eine Frau mit ihren beiden Brüdern. Der ältere hatte sie zwar gern, aber der jüngere mochte sie nicht leiden. Deshalb rief er sie nicht zum Essen und ließ sie Hunger leiden. Die Frau ging nach dem Fluß und fing sich zwischen den Felsen einige Fischchen, die sie briet und aß. Als sie nach Hause zurückging, sah sie ein Ei, so groß wie von einem Mutum, am Boden liegen. Sie nahm es mit, kochte es zu Hause und aß es auf; dadurch wurde sie schwanger. Ihr jüngerer Bruder wurde sehr zornig, weil sie schwanger sei und nicht wisse, von wem. Eines Tages, als sie sich wieder im Wald Nahrung suchte, bekam sie unversehens die Wehen und gebar nacheinander eine ganze Anzahl von Knaben und Mädchen. Diese Kinder begannen sofort zu wachsen und wurden groß. Die Mutter machte den Knaben Keulen, aber die wollten sie nicht. Sie machte ihnen darauf Bogen und Pfeile, und diese nahmen sie an. Sie hießen die Mutter im Wald warten und gingen jagen. Als sie zurückkamen, brachten sie eine Menge Wild. Darauf hießen sie die Mutter, die Augen schließen und die Beine öffnen, und gingen wieder in ihren Leib zurück. Als die Frau mit der Jagdbeute in das Dorf kam, wunderten sich ihre Brüder sehr. Sie ging

wieder in den Wald, ließ ihre Knaben herauskommen und bat sie, ihr Kastanien von einem Baum herunterzuholen. Als sie damit heimkam, fragte sie ihr jüngerer Bruder, wie sie, die Schwangere, die Kastanien habe herunterholen können. Sie bestand aber darauf, sie sei selbst auf den Baum gestiegen. Da wurde ihr jüngerer Bruder zornig und wollte sie töten, aber der ältere ließ es nicht zu. Einmal jedoch, als der ältere jagen gegangen war, schlich sich der jüngere seiner Schwester in den Wald nach. Schon von weitem hörte er sie mit ihren Kindern sprechen, und dann vernahm er, wie die Knaben auf dem Kastanienbaum riefen: ‚Gib acht, Mutter, jetzt fallen sie!' Da lief er hinzu und gewahrte die Knaben auf dem Baum. Ein jeder war noch durch eine lange Nabelschnur mit der Mutter verbunden. Zornig hieb er die Nabelschnüre in Stücke, die in den Bach fielen und sich in Jejúfische verwandelten (deshalb essen die Šipáia diese Art von Fischen nicht). Die Frau begann zu weinen und sich über das Benehmen ihres Bruders zu beklagen, dieser aber ging fort. Nun kamen die Knaben von dem Kastanienbaum herunter und sprachen zornig: ‚Warum hat unser Oheim das getan? Nun kehren wir nie mehr in sein Haus zurück, wir werden ein eigenes Dorf bauen!' Da kamen die Kinder alle, Knaben und Mädchen, aus dem Leib der Mutter heraus und gründeten den neuen Stamm der Karuriá. Der ältere Bruder wollte, als er zurückkam, sehen, wo seine Schwester geblieben, sei und begab sich auf die Suche. Als er aber mit den Karuriá zusammentraf, töteten ihn diese. Dann riefen sie die Mutter: ‚Sieh, wir haben einen von einem fremden Stamm getötet!' Als aber die Frau kam, erkannte sie die Leiche ihres älteren Bruders. ‚Nun ist es zu spät!' sagte sie. Da gingen zwei der Karuriá, die Šipáia aufzusuchen, um sich ihnen als Verwandte zu erkennen zu geben, die Šipáia aber erkannten die Abgesandten nicht und töteten sie. Seitdem ist Krieg zwischen den beiden Stämmen."

Später hörte ich von einem Kuruáia eine sehr ähnliche Sage mit Bezug auf die Abstammung der Mundurukú von den Kuruáia; soweit ich bei der mangelhaften Sprachkenntnis folgen konnte, lautete sie etwa folgendermaßen:

„Ein Medizinmann begehrte ein Weib, das ihn verschmähte. Er verzauberte sie, so daß sie schwanger wurde und eine Menge Jejúfische gebar. Diese sprangen auf dem Boden umher und verwandelten sich in Kinder. Sie wollten nicht in dem Dorf der Kuruáia bleiben, zogen in den Wald und nahmen ihre Mutter mit. Diese machte ihnen kleine Bogen und Pfeile aus Palmfiederrippen. Als einmal die Kuruáia in den Wald gingen, um Holz zu Bogen zu holen, trafen sie das Weib, das sie bat, sie möchten auch ihren Knaben Bogen anfertigen. Die Männer taten es. Nach einem Jahr waren die Kinder schon erwachsen. Sie luden die Kuruáia zu einem Fest ein, aber dabei kam es zu einem blutigen Zwist, der den Anfang der Feindschaft zwischen den Kuruáia und den Mundurukú bildete."

Der Kuruáianame der Mundurukú ist *Karuẓtat*, von *karu* = Arára + *ẓtat* = bei Völkernamen häufiges Suffix; davon ist die Form „Karuriá" der Šipáia offenbar nur eine Verstümmlung. Wahrscheinlich ist auch die Šipáia-Sage vom Ursprung der Mundurukú von den Kuruáia entlehnt; die Kuruáia sind von den Mundurukú nur dialektisch verschieden, so daß es viel näher liegt, sie von diesen als von den sprachlich viel fernstehenderen Šipáia herzuleiten.

Ein seit langen Jahren verschwundener Stamm, der nur noch in der Überlieferung lebt, sind die *Takumandi̱kai*, was die Šipáia mit „Caras Pretas" ins Portugiesische übersetzen. Den genauen Sinn von *taku* weiß ich nicht, *mandíku* heißt „schwärzen", *mandi̱kai* „die Schwärzer". Sie sollen ihren Namen von einer schwarzen Tätowierung haben, die sie auf der Stirn anzubringen pflegten, sobald einer einen Feind getötet hatte. Sie wohnten im Süden. Bei ihren Kriegszügen trachteten sie darnach, Kinder einzufangen, mit deren Körper sie sich gegen die Pfeile ihrer Feinde deckten. Sie waren äußerst geschickt im Parieren von Pfeilen, denn bei jedem Neumond übten sie sich in dieser Kunst. Sie lebten mit den Šipáia in Frieden und starben später an Seuchen aus, doch versicherten mir die Jurúna, der Stamm bestehe noch am oberen Xingú. Von ihrer Sprache kenne ich nur die beiden Worte, die der *Takumandi̱kāi*-Geist beim *Iánāi-karia* singt: *Eré kāwĭa*. Das ist zweifellos Tupí.

Der einzige Stamm, mit dem die Šipáia heute noch gelegentlich verkehren, und mit dem sie sich auch vermischen, sind die *Ki̱riwai* (Kuruáia). *Ki̱rí* ist ein Periquito, und *awai* bezeichnet die Gemeinschaft der männlichen Stammesmitglieder. Das Verhältnis zwischen den beiden Stämmen ist jetzt ganz leidlich. Im allgemeinen mag der simple Kuruáia den schon mit allen Hunden der Zivilisation gehetzten Šipáia nicht besonders gern, und dieser sieht wieder etwas verächtlich auf den Kuruáia herab und möchte ihn womöglich aus dem Rang der Tana (Leute) unter die Adjí (Wilde) verweisen. An blutigen Auseinandersetzungen hat es bis in die neueste Zeit hinein nicht gefehlt.

Wie die Šipáia mit den Kuruáia zusammentrafen. „Als die Šipáia sich vor den Angriffen der *Tukamamai* vom mittleren Iriry nach dem Gorgulho do Barbado am Curuá zurückgezogen hatten, lebten sie anfangs in beständiger Furcht, daß ihre alten Feinde sie auch hierher verfolgen möchten. Einer von denen, die am meisten mißtrauisch waren, stand deshalb nachts mehrfach auf und machte die Runde. Dabei bemerkte er einmal, wie im Dunkel eine Menschengestalt auf allen Vieren vom Wald her auf das Dorf zukroch. Sofort schoß er einen Pfeil auf die Gestalt ab, die mit einem dumpfen Laut zusammensank. Als man dann Licht machte und den Toten, der von dem Pfeil über dem Schlüsselbein getroffen war, näher untersuchte, entdeckte man, daß es gar kein Kaiapó, sondern ein Kuruáia war. Einige Zeit darauf, als die Šipáia schon Pflanzungen angelegt hatten, kam eine Bande Kuruáia und stahl von den Feldfrüchten. Die Šipáia beschlossen, als sie die Nähe der Fremden bemerkten, es mit Güte zu versuchen. Sie erwarteten die Diebe, redeten sie an und machten Freundschaft mit ihnen. Es waren Kuruáia von einer Bande, die weit im Westen des Curuá umhergezogen und dabei den Mundurukú in die Hände gelaufen war, die ihnen sämtliche Frauen raubten. Die Šipáia ließen die Männer in den Stamm einheiraten, und von ihnen stammen die Kuruáiamischlinge, die noch heute unter den Šipáia am Largo dos Mutuns bei Santa Julia wohnen."

Später kam es übrigens bei einem Trinkgelage doch zum Streit zwischen den beiden Stämmen. In dem folgenden Treffen gebrauchten die Šipáia zum letztenmal ihre Kriegskeulen, die Makutu, und vielleicht übten sie auch bei dieser Gelegenheit zum letztenmal die Sitte der Menschenfresserei. Die Kuruáia töteten dagegen vor gar nicht langen Jahren eine Anzahl Šipáia,

die sich in ihrer Nachbarschaft am Igarapé das Flechas niedergelassen hatten. Der Streit entstand, weil die Šipáia die Witwe eines der Ihrigen, die eine Kuruáia war, nicht ausliefern wollten. Von beiden Seiten wurde mir versichert, die Köpfe der getöteten Šipáia seien von den Kuruáia zu Trophäen verarbeitet worden. Angeblich hat sie der Kuruáiachef Karurém in Verwahrung, und wenigstens vor noch nicht allzulanger Zeit pflegten die Kuruáia, wie sie mir selbst berichteten, damit zu tanzen.

Verhältnismäßig geringe Beziehungen bestanden zwischen den Šipáia und den längs des linken Ufers des unteren Iriry schwärmenden *Asīpā* (Arára). Der Name bedeutet „Pfosten" oder „Pfeiler" und bezieht sich auf die beiden tätowierten, senkrechten Streifen, die die Männer dieses Stammes unter den Augen tragen. Grausame und blutige Kämpfe fanden gelegentlich statt, doch scheinen die Šipáia bisweilen auch friedlich mit ihnen verkehrt zu haben. Zwei Arára waren in ihrer Mitte aufgewachsen; den einen davon sah ich noch in Bocca do Curuá. Ein Šipáia war als Knabe von den Arára geraubt und mit der Stammestätowierung versehen worden; er entkam später wieder und starb vor einigen Jahren unter seinem Stamm.

Die weitaus schlimmsten Feinde der Šipáia waren jedoch die Kaiapó. Sie werden gewöhnlich *Tukamamąi* = die Bogenlosen genannt (*tukáma* = Bogen, *ma* = kein, *-ĭ* = Pluralsuffix) oder auch *Pakiridąi* = die mit Keulen (*pakiri* = Keule, *da* = sie, *-ĭ* = Pluralsuffix). Andere Bezeichnungen sind Šawarí und Ikawá. Die letztere dient zur Bezeichnung einer kleinen Abteilung der Kaiapó, die einst mit den Šipáia am Iriry Frieden machte, sie gegen den Verrat der anderen Kaiapó beschützte und schließlich nach Osten abzog, um nie wieder zu erscheinen. Über den ersten Zusammenstoß der Šipáia und Kaiapó, die übrigens bei jenen fälschlich als Menschenfresser verschrien sind, berichtet die Überlieferung folgendes:

„Die Šipáia hielten in ihrem Dorf über der Caxoeira Secca den *Zetáβai*-Tanz ab. Als sie beim Kaširígelage waren, erhob sich einer und prahlte mit seiner Tapferkeit, und daß er wohl imstande sei, die Adjí auszurotten. Die Prahlerei verdroß den Dämon *Kumāçári*, und er ließ den Schwätzer durch seinen Pagé sagen, er solle gegen die *Tukamamài* ziehen, die am Rio Novo wohnten. Bis dahin hatte niemand etwas davon gewußt, daß an diesem Fluß ein fremder Stamm hause, aber der Medizinmann wies an, man solle nur seinem Lauf bis ins Quellgebiet folgen, so werde man schon am linken Ufer den Pfad der *Tukamamąi* antreffen. Der Mann zog mit zwei Genossen aus und fand auch wirklich das feindliche Dorf; es war niemand zu Hause. Die Keulen der Kaiapókrieger waren zu einem Bündel zusammengebunden, so dick, daß man es mit beiden Armen kaum umspannen konnte. Die Šipáia nahmen drei dieser Keulen mit und zogen sich zurück, ohne die Kaiapó selbst angetroffen zu haben. Als die letzteren heimkamen und merkten, daß drei Keulen fehlten, gingen sie auf die Spur der Šipáia und folgten ihr bis zum Iriry. Sie holten zwar die Šipáia nicht mehr ein, aber sie überfielen die *Takuñāçę́*, die etwas unterhalb der Mündung des Rio Novo wohnten, und töteten einen Medizinmann. Da zogen die *Takuñāçę́* ihrerseits gegen die *Tukamamąi*. Selbst die Knaben von zehn bis zwölf Jahren sind bei diesem Stamm schon geschickte

Krieger und verlieren sich nie auf dem Streifzug. Es entspann sich ein heftiger Kampf zwischen den *Tukamamąi* und den *Takuñãψé*, bis der Häuptling der letzteren von einem Pfeil durchbohrt wurde. Auf eigenen Wunsch des Verletzten hieb nun ein Stammesgenosse dessen Körper mit dem Buschmesser mitten durch, den Unterkörper ließen sie liegen, den Oberkörper nahmen sie mit, als sie sich nach dem Fall ihres Häuptlings nach ihrem Dorf am Iriry zurückzogen. Die *Tukamamąi* folgten ihnen und griffen diesmal die Šipáia in ihrer Pflanzung an. Den, der geprahlt hatte, er werde die Adjí ausrotten, erschlugen sie mit einem einzigen Keulenhieb, ein anderer wurde am Hafen getötet, der Rest aber leistete so lange Widerstand, bis ihm vom nahen Dorf her Hilfe kam, worauf die *Tukamamąi* entflohen. Nun zogen die Šipáia gegen den Feind aus und griffen ihn in seinem Lande an. Die *Tukamamąi* aber, die sehr zahlreich waren, hielten nicht nur dem Angriff stand, sondern schlossen sogar ihrerseits die Angreifer ein. Die Šipáia kämpften so lange bis jeder nur noch ganz wenige Pfeile hatte, dann beschloß der Häuptling, einen Durchbruchsversuch zu machen. Auf ein Signal seiner Pfeife hin, gingen die Šipáia zum Angriff über, und es gelang ihnen, sich zum Fluß durchzuschlagen. Von nun an war beständig Krieg zwischen den Šipáia und den Kaiapó. Manchmal stellten sich diese, als wollten sie Frieden machen: Sie erschienen den Hütten der Šipáia gegenüber am Ufer und gingen, scheinbar unbewaffnet, ein Stück in den Fluß hinein, den heranfahrenden Booten der Šipáia entgegen. Aber sie hatten vorher ihre Keulen unter Wasser verborgen, und als die Šipáia nahe genug waren, holten sie die Waffen hervor und schlugen die Leichtgläubigen nieder. Schließlich mußten die Šipáia ihre Dörfer an den großen Stromschnellen des mittleren Iriry, unterhalb São Francisco, nach langen Kämpfen aufgeben. Von den Feinden umschwärmt, packten sie ihre Habe in die Ubás und fuhren vor den Augen jener am Nachmittag den Fluß hinunter. In der Nacht aber kehrten sie heimlich um und ruderten den Iriry wieder hinauf so schnell sie konnten. Als der Tag graute, waren sie schon weit oberhalb ihrer verlassenen Dörfer. Sie fuhren in den Rio Curuá ein und ließen sich am Gorgulho do Barbado nieder (etwa um 1885); am Iriry, oberhalb der Mündung des Curuá, konnten sie sich überhaupt der Kaiapó wegen nie festsetzen."

Die *Adjí kaψorųriri*, d. h. die „roten Wilden" (Açuriny) führen diesen Namen wegen der Sitte, sich über und über mit Urucú zu bestreichen. Da sie erst seit der Mitte der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts aufgetreten sind und niemals auf die Westseite des Xingú überzusetzen pflegen, so sind sie den Šipáia nur dem Namen nach bekannt.

Ein früher mächtiger Stamm, der heute verschollen ist, waren die *Piąpąi*, die Peopai des Prinzen Adalbert von Preußen. Keiner meiner Gewährsleute hatte sie je selbst gesehen, aber sie wußten sehr gut, wie sie ausgesehen hatten: Sie hatten die Nasenscheidewand durchbohrt und eine breite, schwarze Tätowierung, die von Ohr zu Ohr quer über den Mund lief. Sie führten als Waffen Lanzen mit vier Finger breiten Taquaraspitzen, trugen Kronen aus Ararafedern auf dem Kopf und galten als Erfinder der großen Signaltrompeten mit hölzernem Schalltrichter (*Parî tadada*), von denen angeblich jeder *Piąpąi* eine mitführte. Die Bedeutung ihres Namens ist mir nicht bekannt. Sie hausten vielleicht im

Gebiet des Jamaxim, von wo aus sie nach Osten am unteren Curuá und dem folgenden Stück des mittleren Iriry einfielen; die Stellen wurden mir noch gezeigt. Sie riefen die Šipáia vom Ufer aus an und baten um Eisenwaren, und wenn sie diese erhalten hatten, so töteten sie die Geber. Ein andermal ließen sie eine Anzahl Frauen allein auf einer Sandbank zurück und legten sich dabei in den Hinterhalt. Als die Šipáia gefahren kamen und nur die Frauen sahen, legten sie an und machten mit ihnen Bekanntschaft. Die *Piapai*-Frauen zeigten sich auch sehr liebenswürdig, faßten aber plötzlich die Šipáia bei den Haaren und hielten sie fest, bis ihre Männer aus dem Hinterhalt hervorbrachen und sie töteten.

Der Zug gegen die *Piapai*. Von einem romantischen Kriegszug der Šipáia gegen diesen Stamm berichtet die Überlieferung das folgende: „*Kumãçári* hatte den Šipáia befohlen, sie sollten ihm einen Gefangenen bringen. Trotz des Keuschheitsgebotes legte sich in der Nacht vor dem Auszug einer der Krieger zu seinem Weib in die Hängematte, ohne jedoch zum Koitus zu schreiten. Am anderen Morgen zogen sie gegen die *Piapai*. Sie umstellten das Dorf. In der Nacht schlich sich jener Krieger in das Haus der Feinde, schnitt die Sehnen ihrer Bogen durch und knickte vorsichtig die Pfeilschäfte ein. Er sah einen *Piapai*-Mann in der Hängematte schlafen und dachte: ‚Diesen werde ich als *Semẽmbia* gefangennehmen!' Als er sich aber zurückgezogen hatte, wechselte der *Piapai* durch Zufall die Hängematte mit der seiner Frau. Noch in der Dunkelheit griffen die Šipáia an. Der Krieger stürzte sich auf die Hängematte, die er sich gemerkt hatte, aber er bekam das Weib zu fassen. Dabei erwachte der *Piapai*, riß die Lanze aus dem Dachstroh und stieß sie dem Šipáia durch den Oberschenkel. Als er zum zweitenmal zustoßen wollte, faßte ihn ein anderer Šipáia von hinten und überwältigte und fesselte ihn. Der ältere Bruder des Verletzten kam hinzu und fragte, wie das zugegangen sei, worauf jener ihm gestand, daß er das Keuschheitsgebot übertreten habe. Unterdessen war die Mehrzahl der *Piapai* entkommen, und die Šipáia mußten sich zurückziehen. Der Verwundete, der heftig blutete, bat seinen Bruder, er solle ihn doch töten, da er nicht gehen könne und das Dorf doch nicht erreichen werde. Sein Bruder aber weigerte sich und schleppte ihn mühsam ein Stück abseits in den Wald hinein. Die anderen Šipáia zogen sich zurück, und die *Piapai* verfolgten sie. Als sie erkannten, daß sie ihren gefangenen *Piapai* nicht weiter mitschleppen konnten und ihn den Verfolgern überlassen mußten, töteten sie ihn. Unterdessen hatte der Bruder des Verwundeten diesen im Wald an einer sicheren Stelle gebettet und war gegangen, Wasser in einer Kastanienschale zu holen. Als er zurückkam, hatte der Verwundete sich schon fast verblutet. Er nahm sich aber vor, ihn erst dann zu begraben, wenn er ganz tot sei. Er gab ihm ein wenig Wasser zu trinken, und dadurch kam der Verwundete wieder zu sich und bat um mehr. Der Bruder gab ihm jedoch kein Wasser mehr, sonst wäre er gestorben. Er ging abseits und bohrte Feuer. Dann machte er in der Kastanienschale Wasser heiß und suchte eine Baumrinde, mit der die Šipáia Verletzungen behandeln. Es wusch die Wunde mit warmem Wasser, gab dem Verletzten einen Absud der Rinde zu trinken, legte die zerstoßene Rinde auf die Wunde und verband sie mit Bast. Er grub

eine Vertiefung in den Boden, fütterte sie mit Palmblättern aus und bettete den Verletzten hinein. — Als die Šipáia heimkamen, fragte der Pagé, was aus den beiden geworden sei, und erhielt die Antwort, sie seien im Wald zurückgeblieben. Da legte er sich hin und sah im Traum, daß beide noch am Leben waren. Er sagte den Kriegern, sie sollten gehen und die beiden aufsuchen, aber es getraute sich keiner, es zu tun aus Furcht vor den *Piapai*. Die *Piapai* aber waren von der Verfolgung der Šipáia zurückgekehrt, hatten selbst ihr Dorf verbrannt und waren nach einem entfernteren Platz verzogen. Als der Šipáia, der seinen verwundeten Bruder im Walde pflegte, den Abzug der *Piapai* bemerkt hatte, ging er nach dem Ort, wo das Dorf gestanden hatte und fand da noch einen Tontopf. Darin kochte er die Feldfrüchte aus der Pflanzung der *Piapai* für den Verwundeten, dessen Zustand sich nur langsam besserte. Zu Sommeranfang hatte der Kriegszug stattgefunden, und nun war es schon fast Winter, und der Kranke konnte noch immer nicht gehen. Endlich schleppte er sich mühsam ein paar hundert Schritte weit; dann blieb er wieder liegen, und sein Bruder machte für ihn ein Schutzdach und ein Lager. Nach einigen Tagen gelang es ihm wieder, sich ein Stück weiter zu schleppen. Schließlich lagerten sie an einem kleinen Bach. Unterdessen hatte der Medizinmann im Dorf abermals im Traum gesehen, daß die beiden noch am Leben waren, und darauf erklärten sich endlich ein Vetter der beiden Brüder und noch zwei andere Männer bereit, sie aufzusuchen. Der Pagé sagte ihnen, sie sollten die Vermißten zwischen dem früheren Dorf der *Piapai* und dem Fluß suchen. Die drei Šipáia kamen an das verbrannte Dorf und suchten die Umgebung ab. Da fanden sie die Schutzhütten der beiden und folgten nun der Spur. Sie kamen an den Bach und sahen die frischen Spuren am Ufer. Als der Bruder des Verletzten die Stimmen der Kommenden hörte, meinte er, es wären die *Piapai*, und glaubte, nun sei alles verloren. Er versteckte den Verletzten in einem Ubimdickicht und nahm selbst Stellung hinter einem Baum, um wenigstens erst noch einen der Feinde niederzuschießen, ehe sie ihn erschlügen. Da erkannte er in den Kommenden seine Verwandten und rief sie an. Sie begrüßten sich und schafften nun zusammen den Verwundeten bequem nach dem Dorf zurück."

Fast gar nichts ist mir von dem feindlichen Stamm der *Taφakurá* bekannt. In alten Zeiten sollen sie bisweilen an der Mündung des Riozinho in den Iriry erschienen sein, wo sie Kinder der Šipáia raubten. Da niemals einer der Gefangenen zurückgekommen ist, so folgerten die Šipáia, daß sie von den *Taφakurá* aufgefressen worden seien. Im 18. Jahrhundert wird ein Stamm der *Taφakurá* im Tapajozgebiet genannt. Der Name bezeichnet in der Lingua Geral die Binden, welche die Indianer an den Unterschenkeln tragen.

Die nun folgenden Stämme sind heute alle verschollen und mehr oder weniger sagenhaft: *Tukamamai urãφuφu*, d. h. die „großen Kaiapó", waren ein Riesenstamm. Sie waren länger als die längsten Christen. Sie trugen das Haar lang, hatten kein Loch in der Lippe und gebrauchten den Bogen nicht, sondern führten als einzige Waffe eine mächtige Keule. Sie waren schmutzig und ekelhaft und am ganzen Körper und selbst im Gesicht voll großer Zecken. Ihr Bett war am Boden auf Mutum- und Jacúfedern.

Der Krieg gegen die *Tukamamąi urāφųφų*. „Als die *Tukamamąi urāφųφų* die Šipáia bekriegten, legten sie sich nicht in den Hinterhalt, sondern setzten sich, ihrer drei, mitten auf den Weg und ließen die Leute, die aus der Roça kamen, vorbeigehen. Diese hatten Angst, aber die Wilden legten den Kopf in die Hände, und die Šipáia gingen vorüber und stiegen in ihre Ubá. Als alle sich eingeschifft hatten, liefen die Wilden hinzu und erschlugen mit einem einzigen Hieb alle Insassen des Bootes auf einmal. Da ließ *Kumāφári* den Šipáia durch seinen Medizinmann sagen, sie sollten den Feinden ohne Zagen nachsetzen, sie würden sie besiegen. Das taten die Šipáia auch. Sie überfielen die *Tukamamąi urāφųφų* und töteten so viele, daß die Gefallenen einen großen Haufen bildeten. Es entkam nur eine Frau. Darauf befahl *Kumāφári*, die Šipáia sollten das Fleisch der getöteten Feinde kochen und essen. Sie kochten auch einen großen Topf voll, aber es ekelte sie, davon zu essen. Für *Kumāφári* ließ der Medizinmann einen Topf voll auf die Felsen hinaus an den Fluß stellen und mit einer Matte bedecken. Die Šipáia taten, wie er angeordnet, und am anderen Morgen hatte *Kumāφári* alles aufgegessen."

Das Gegenstück zu diesem Riesenstamm bildet das Zwergvolk der *Kįanasīdąi*, von *Kįana šīšī* = kleiner Periquito (*da* = Pron. pers. 3. Pers. Plur. und *-ī* = Pluralsuffix). Diese sind so klein, daß sie ihre Kinder in Kalabassen mit sich herumtragen. Ihr Dorf ist ein einziges, großes, hohes Haus. Sie besitzen große Pflanzungen von Bananen, Bataten und Zuckerrohr. Von Mandiokamehl essen sie nur die „Farinha branca" genannte Art. Um diese herzustellen, reiben sie die Mandioka auf Steinen und pressen die Masse mit Steingewichten aus. Sie schlafen in Hängematten und führen Bogen und Pfeile. Im Wald sind sie äußerst flink und gefährlich. Die Šipáia dachten, es wäre ein leichtes, ihr Dorf zu umstellen und alle zu fangen, aber sie wurden, als sie es versuchten, von den *Kįanasīndąi* blutig zurückgeschlagen.

Die *Napasá urāφųφų* (*napasá* = Kinn, *urāφųφų* = groß) zeichnen sich durch einen spannelang vorstehenden Unterkiefer aus. Des Nachts hängen sie sich mit dem Kinn über einen Querbaum in ihrer Hütte und schlafen in dieser Stellung. Das Ganze ist vielleicht ein Spott auf die Suyá des oberen Xingú und deren mächtige Lippenscheiben.

Die *Dusadąi* (*dusá* = Tatú) wohnten im Süden. Sie hausten in Erdhöhlen. Sie schossen mit Pfeilen auf die Vorübergehenden und liefen in ihre Löcher zurück. Die Kuruáia sollen schon mit ihnen gekämpft haben, hauptsächlich aber führen die *Dusadąi* Krieg mit den Kaiapó.

Die *Mbērąi* waren ein Stamm, der in sehr alten Zeiten aus Norden kam. Da, wo ihre Banden den Rio Iriry überschritten, errichteten sie die Steinhaufen, die man noch heute mehrfach auf den Felsplatten im Flußbett erblickt. Dieser Stamm vernichtete sich selbst durch seine Ungeschicklichkeit: Wenn einer von ihnen in den Fluß stieg, so trat er gewiß auf einen Rochen, wurde geschlagen und starb davon. Oder wenn sie nach Früchten auf die Bäume kletterten, so stürzten sie sicher herunter und fielen sich tot. Der Šipáia Joaquim Velho glaubte dagegen, die *Mbērąi* seien die Vorfahren der Kuruáia gewesen (vielleicht, weil diese auch aus Norden gekommen sein wollen), was *Māwarę́* entschieden bestritt.

Aus dem religiösen Leben der Khasi.

Von P. F. Stegmiller, apostolischer Missionär, S. D. S., von Assam (Indien).

I. Die Religion im allgemeinen.
1. Götter, Geister, Seelen.
2. Mittel zur Abwehr der bösen Geister.
3. Die Verbote *(sang)*.
4. Eierwerfen *(shat-pylleng)*.
5. Das Hahnopfer *(jingknia syiar)*.
6. Das Ausfindigmachen der zu besänftigenden Geister *(kheinksuid)*.
7. Dankgebet nach erhaltener Gesundheit.

II. Die Religion in verschiedenen Lebensphasen.
1. Die Namengebung *(tap lubri tap kyrteng)*.
2. Opfer bei der Erkrankung eines Familienmitgliedes.
3. Opfer und Zeremonien bei einem Todesfall.
4. Die Leichenverbrennung *(ka jingthang)*.
5. Beisetzung der Gebeine.
a) Erstes Begräbnis *(maw shying)*.
b) Zweites Begräbnis *(maw phew)*.
c) Drittes Begräbnis *(maw bah)*.

I. Die Religion im allgemeinen.

1. Götter, Geister, Seelen.

Von den Khasi selbst ist keine Erklärung über die Entstehung ihrer Religion zu erwarten. Da sie keine Schriftzeichen, keine Götzenbilder, keine Tempel haben, ist man ganz auf die mündliche Überlieferung angewiesen.

Einige Khasi behaupten, es wäre ihren Ahnen die Art und Weise zu opfern vom Teufel vorgeschrieben worden. Andere dagegen meinen, es sei in früheren Zeiten ein Mann in ihr Land gekommen von seltener Größe und Stärke. Dieser habe wunderbare Dinge vollbracht und ihren Ahnen befohlen, zu opfern und ihnen zugleich die Art und Weise des Opferns vorgeschrieben. Heute noch zeigt man den ehemaligen Platz seines Wohnsitzes auf einem Berge in der Nähe von Shillong. Da man in jenem Manne etwas Göttliches vermutete, wurde er *u 'lei shillong* (der Gott Shillong) genannt.

Die Khasi glauben an ein höchstes Wesen, das sie *u blei nongthaw*[1] (Gott den Schöpfer) nennen. Wie die Anschauungen über diesen sehr verschwommen sind, so sind es auch die Begriffe über Ewigkeit und Seele.

Über die Ansicht, was mit der Seele nach dem Tode geschieht, sind die Khasi unter sich nicht einig. Einige sagen, die Seele gehe nach dem Tode in die Luft und werde selbst zur Luft, bestehe also nicht mehr weiter. Die meisten aber glauben, daß die Seele nach dem Tode weiter bestehe und glücklich oder unglücklich sein könne. Doch hänge dies nicht von einer persönlichen Schuld oder Sünde, sondern nur vom gewissenhaften Vollzug der Bestattungszeremonien ab.

Das Land, das die Khasi bewohnen, ist in mehrere Bezirke eingeteilt, welche früher, bevor die Engländer kamen, von eigenen Königen regiert

[1] Zur Aussprache des Khasi (Schreibweise): *ei* wird getrennt ausgesprochen, *e-i*, *w* wird wie *u* ausgesprochen, *aw* ist also gleich *a-u*, *sh* wird wie *sch* ausgesprochen = phonetisch *š*.

wurden. Jeder Bezirk hat nach der Anschauung der Khasi einen eigenen Schutzgott, welchem sie den Namen des Bezirkes beilegen.

Dörfer haben ihre Schutzgötter, Familien haben ihre Schutzgötter, ja sogar einzelne Menschen haben ihre Schutzgötter, denen gelegentlich Opfer dargebracht werden.

Auch verehren die Khasi und Synteng Gottheiten, die nicht als Schutzgötter, sondern als Spender von rein materiellen Wohltaten gedacht sind, wie z. B. *u 'lei longspah* (der Gott des Reichtums) und *u 'lei umtong* (der Gott des Wassers, das zum Kochen und Trinken gebraucht wird)[1].

Im allgemeinen aber haben die Khasi den Begriff, daß die Gottheiten oder Geister böse Geister seien, die sie dann mit dem Namen *ksuid* (Teufel) bezeichnen.

Sie glauben, daß ihr Land voll von solchen *ksuid* sei. Diese zu beruhigen, ist die Hauptaufgabe der Khasi. Sie versuchen mit allen Mitteln die unbekannten Mächte und Geister zu versöhnen, gutzustimmen und durch Opfer zu beschwichtigen. Es ist Furcht, die sie zu ihren religiösen Handlungen antreibt, nicht Ehrfurcht oder eigentliche Verehrung. Denn die Khasi haben die Überzeugung, daß es einst besser gewesen sei. Sie erzählen sich: daß im Anfange Himmel und Erde nahe beisammen waren; daß die Menschen unmittelbar mit *u blei nongthaw* (Gott dem Schöpfer) verkehren konnten; daß es damals noch keine Sünde gab. Nun aber sei der Mensch in Sünden, und kein Opferer vergißt, den Spruch herzusagen: *nga briu nga la pop* (ich Mensch habe gesündigt). So ist der Begriff Sünde eines der Fundamente der Khasireligion. Das andere Fundament aber ist das Opfer. Es ist kein Zweifel, daß Sünde und Opfer die Grundgedanken der religiösen Anschauungen der Khasi ausmachen.

So wenig sich aber die Khasi erklären können, wie der Mensch in die Sünde fiel, ebensowenig haben sie eine Erklärung dafür, daß der Hahn als Mittler zwischen Gott und den Menschen erscheint. Vom Hahn sagt die Khasiüberlieferung: *u khun ka blei uba kit ryndang ba shah ryndang na ka bynta jong nga u briu*, d. h. der als Sohn der Göttin sein Leben für den Menschen hingibt, also durch Opfer die Sünde wieder gutmachte und Gott versöhnte.

Die Khasi glauben an eine andere Welt und ihr Augenmerk richtet sich da auf das Wohlbefinden der Geister der Verstorbenen. Diesen Nahrung zu geben *(ai bam)*, ist eine der Hauptaufgaben, die erfüllt werden müssen, denn vom Wohle der Verstorbenen hängt das Wohl der Lebenden ab. Wenn man z. B. den Leichnam eines Verstorbenen nicht mehr haben kann, da er in der Fremde liegt oder von wilden Tieren verzehrt wurde, so nimmt man wenigstens seine Kleider und vollzieht mit diesen die Bestattungszeremonien. Denn nur solche Geister, deren Bestattungszeremonien nach Herkommen und Gebrauch gemacht wurden, können am Betelnußkauen im Garten (im Hause) Gottes teilnehmen, während die anderen auf der Erde umherirren

[1] Vergleiche (unten S. 410) die Übersichtstafel einiger guter und böser Gottheiten, die von den Khasi und Synteng verehrt werden.

oder in Insekten, Vögel und anderen Tieren weiterleben müssen. An eine Hölle (im christlichen Sinne) glauben sie nicht. Die größte Seligkeit für einen Khasi ist „ewig Betelnuß kauen". Daher stellen sie sich den Himmel als Wohnung (Garten oder Haus) Gottes vor, in der nur Betelnuß gekaut wird: *uba bam kwai ha iing u blei* (der Betelnuß kaut im Hause Gottes).

Dieser Geisterkult, der sich auf die verstorbenen Verwandten bezieht, vermischt sich mit dem Kulte der Ahnen. So wird die erste Urgroßmutter einer jeden Sippe *(jaid)* zur Göttin *(ka jaubei)* und der erste Urgroßvater der Sippe zum Gott *(u thaulang)*.

Schließlich werden auch andere irdische Dinge vergöttlicht, und der Geisterkult nimmt an Objekten zu. Ist irgendwo ein auffallend geformter Berg, so werden ihm Opfer dargebracht, da dort ein *ksuid* wohnt. Und der Geist, der den Berg bewohnt, wird bald mit dem Berge selbst vereint, und nun wird der Berg angebetet, und ihm werden die Opfer dargebracht. Mit den Flüssen geht es ebenso. Wie leicht kann ein Flußgott beleidigt und erzürnt werden durch Fischen oder durch Übersetzen ans andere Ufer! Das Nächstliegende ist also, diesem Flußgott ein Opfer darzubringen. Die Khasi machen sich niemals ein Bild, sei es aus Stein oder Holz, das ihre Gottheiten darstellen soll, aber trotzdem verehren sie manche Naturkräfte und Naturerscheinungen, und es ist schwer zu unterscheiden, wie weit der Berg oder Fluß angebetet wird, und wie weit nur dem Geiste des Berges oder des Flusses geopfert wird.

In allem, was man Unglück oder Mißgeschick nennt, sehen die Khasi die Arbeit der bösen Geister: in der Mißernte, im Hochwasser, in der Krankheit. Die Geister wohnen im Urwald, in den steilen, unzugänglichen Felsen, im rauschenden Fluß, im grünen Baum. Sie kommen durch die Lüfte im Wind und Wetter. Sie geben dem Tiger die Kraft, der Schlange das Gift, sie verleihen dem Dickicht das Fieber und lauern in der Cholera auf ihre Opfer.

Daher die vielen Opfer und Opfergebräuche der Khasi, alles nur, um die Versöhnung der erzürnten Geister herbeizuführen. Es kommen zwar bei den einzelnen Opferszenen auch Gebete vor, die man als Dank- oder Lobgebete auffassen kann, doch sind das nur Ausnahmen.

Die Opfer werden entweder von Opferpriestern *(lyngdoh)* oder von alten Männern, die Erfahrung haben, dargebracht. Erst wird durch Eierwerfen nach dem Geiste geforscht, der versöhnt werden soll. Kommt nach dem dargebrachten Opfer der gewünschte Effekt nicht zustande, so wird durch Eingeweideschau (Hühneropfer) weiterer Aufschluß gesucht und das Opfer von neuem dargebracht. So wenigstens macht man es bei Krankheiten. Die anderen Opfer werden später näher beschrieben werden.

Die Religion der Khasi ist eine aus Furcht vor Unglück und Schaden entspringende, durch Opfer sich betätigende Verehrung der (bösen) Geister. Diese meine Definition deckt sich im wesentlichen mit den Definitionen von Bivar[1], welcher sagt: „Die Khasireligion mag kurz definiert werden als eine Form, Krankheiten zu kurieren und Unglück abzuwehren, durch Herausfinden

[1] Bivar, Administration Report on the Khasi and Jaintia Hills District of 1876.

des Namens des Teufels, der der Urheber des Übels ist, und durch die Opfer, die nötig sind, ihn zu versöhnen" und GURDON[1] „nennt die Khasireligion einen Geisterkult, d. h. eigentlich mehr eine Versöhnung der Geister, sowohl guter wie böser durch Opfer, welche gelegentlich dargebracht werden, besonders in Zeiten der Trübsale".

Übersichtstafel

einiger Gottheiten (guter und böser), die von den Khasi und den Synteng verehrt werden.

1. Gute Gottheiten:

u blei nongthaw Gott der Schöpfer,
u 'lei longspah der (gute) Gott des Reichtums,
u 'lei umtong der Gott des Wassers, das zum Kochen und Trinken gebraucht wird,
u 'lei shillong der Gott, der das Opfern befohlen hat,
u sim shillong ramjah der höchste Gott der Synteng,
ka maidolong die höchste Göttin der Synteng,
u sim synriang der Sohn der obigen, der auf wunderbare, außernatürliche Weise geboren wurde,
ka ram-ew die Göttin der Erde,
ka puron eine der ersten weiblichen Gottheiten der Khasi, die die erste mütterliche Ahne vorstellen soll,
u phan suid iap einer der Urahnengeister, wird angerufen um Segen für die Lebendigen und die Toten,
u phan long siem der Hausgott eines Königs,
ka longkha die Göttin der Hochzeiten,
ka 'leikhuri die Hausgöttin einer gewissen Sippe der Khasi,
u 'suid nia der Geist des ersten mütterlichen Großonkels einer Sippe,
ka blei long-s'iem die Göttin, welche die Könige zu Königen macht,
ka s'iem-synshar die Göttin, welche die Welt regiert,
u biskurom der Gott, der Flöten und andere Musikinstrumente spielen lehrte,
ka blei-jew-lei-hat die Göttin der Märkte,
u 'lei pyrthat der Gott des Donners,
ka 'lei aitan die Göttin des Stromes,
ka 'lei iing die Hausgöttin,
ka ksaw ka jirngam die Göttin, welche Glück bringt, besonders auf Jagden,
u rynkew shnong der Schutzgott eines Dorfes,
u basa shnong der Schutzgott eines Dorfes,
u phan u kyrpad der Schutzgott eines Dorfes,
ka longkur die Schutzgöttin einer Sippe,
ka 'lei-sad 'lei-sunom die Schutzgöttin einer Königsfamilie,
ka 'leikhyrdop 'leikharai die Göttin, welche den Dorfeingang bei Kriegszeiten bewacht,
ka 'lei-muluk die Göttin, welche den Staat oder das Dorf bewacht,
ka sad die Göttin, welche die Königsfamilien bewacht,
ka ram-shandi die Göttin, welche die Leute bei Kriegszeiten inspiriert.

[1] GURDON, „The Khasis". London 1907, S. 105.

2. Böse Gottheiten:

u siem niang thylliew der Gott der Blattern,
ka duba die Fieberdämonin in und um Theriagat,
ka rih die Dämonin des Malariafiebers,
ka khlam die Dämonin der Cholera,
ka tyrut die Dämonin, welche gewaltsamen Tod verursacht,
u mahet ein Teufel, dem nur innerhalb des Hauses geopfert wird,
ka byrdaw die Dämonin, welche krampfhafte Anfälle verursacht,
u kyrtep der Teufel, der Blindheit verursacht,
u lasamdoh der Teufel, der Schwellung des Genicks und Heiserkeit verursacht,
u jingbih-u lasam der Teufel, welcher Mund- und Zahnkrankheiten verursacht,
ka tihar die Dämonin, welche schwere Kolik verursacht,
ka shwar die Dämonin, welche zuckende Krämpfe verursacht,
ka shuar die Dämonin des Reichtums,
u thynrai der Teufel, welcher die Krankheiten stets verschlimmert,
ka shur die Dämonin des Reichtums (nur bei den Khasi),
ka taro die Dämonin des Reichtums (nur bei den Synteng),
u 'suid-um der Teufel des Wassers, der die Weiber anpackt und Unfruchtbarkeit und Abortus verursacht,
u tynjang der lahme Teufel, der im Dickicht wohnt und die Menschen zu Tode kitzelt,
ka ron die schlechteste aller Dämoninnen (nur bei den Synteng),
u 'suid-lam-iap der Vollstrecker der Befehle Gottes, der die Seelen in die andere Welt abzuholen hat,
u thlen der Teufel des Reichtums und Wohlstandes, der nur durch Menschenopfer verehrt werden kann,
ka smer eine Dämonin, die gewaltsamen Tod bringt,
ka syrti die Dämonin, die kratzt und schneidet, die sägt und feilt (durch Schmerzen in den Eingeweiden),
ka jumai die Dämonin des Erdbebens,
ka niangriang die Dämonin, welche Kinderkrankheiten (besonders am Nabel) verursacht,
u 'suid-briew oder *u 'suid ngon* der Teufel, der die Menschen am frühen Morgen angreift und Seitenstechen oder Heiserkeit verursacht,
u 'suid-kynta-maram der Teufel, der Kopfweh macht,
u synkai bamon ein böser Geist,
ka ramshandi eine Dämonin.

3. Verehrte Naturkräfte:

Der *Punatit*-Fluß, welchem die Könige von Nongstoin, Dangrin und Nobosohpoh opfern,
der *Khai-mara*-Fluß bei den Wâr,
der *Kopili*-Fluß bei den Synteng,
der *Myntang*-Fluß bei den Synteng,
der *Shillong-peak* (Berg bei Shillong),
der *Rableng*-Berg bei Shillong,

der *Kyllong*-Felsen,
der *Symper*-Berg,
der Berg *Pyddieng blei lyngdoh* nahe bei Shangpung (Jaintia).

2. Mittel zur Abwehr der bösen Geister.

Die Khasi betreiben die Zauberei nicht im strengsten Sinne des Wortes. Es ist mehr ein instinktives Handeln, das beeinflußt wird durch den Aberglauben, dem sie verfallen sind. Nach ihrer Meinung entsteht ja alles Ungemach und Unglück nur durch die bösen Geister. Diese zu versöhnen *(khein ban khai)*, ist die Hauptaufgabe ihrer Opfer. Doch wissen sie gut, daß es möglich ist, mit Hilfe des *ksuid* anderen Schaden zuzufügen. Darin also und im Abwehren des Schadens besteht ihr Zaubern. Das Zaubern geschieht nicht durch eigene Zauberer, die ein Geschäft daraus machen würden, sondern, wer immer glaubt, mit Hilfe des Teufels anderen schaden zu können, der probiert es; ebenso wie auch diejenigen, die einen Schaden irgendwelcher Art zu verhindern haben, hoffen, dies mit Hilfe des Teufels tun zu können.

Hat irgend jemand eine Halskrankheit, sei es eine Geschwulst oder auch nur eine Heiserkeit, so glauben sie, dies komme durch den Einfluß des Teufels *u lasamdoh*. Daher wird im Hofe des betreffenden Kranken ein Hahn oder ein Schwein geopfert. Das Blut des Opfertieres wird dem Kranken zum Trinken eingegeben, damit er genese.

Ähnlich machen sie es, wenn eine Person an Zahnweh oder an einem sonstigen Mundleiden erkrankt ist. Diese Leiden schreiben sie dem Teufel *u jingbih* zu.

Wird ein Kind blind geboren, so ist nach ihrer Ansicht ein Ehebruch des Vaters schuld. Dieser Ehebruch wird am Kinde durch den Teufel *u kyrdep* bestraft.

Krampfhafte Anfälle verursacht die Dämonin *ka byrdaw*, und zuckende Krämpfe sind das Werk der gefürchteten Dämonin *ka shwar*.

Bereits bestehende Krankheiten werden durch den Teufel *u thynrei* bedeutend verschlimmert.

Wer immer im Walde geht und den Ruf: *kâw-hoit*, *kâw-hoit* vernimmt, der eile davon, denn der Teufel *u 'suid-tynjang* wohnt dort und ruft. Zwar ist er lahm, doch wer auf den Anruf antwortet oder einen Schrei ausstößt, der ist verloren, indem er vom *'suid tynjang* gefaßt und zu Tode gekitzelt wird.

Will man sich vor einem gewaltsamen Tode schützen, so muß man die Dämonin *ka tyrut* durch Opfer besänftigen, denn sie ist die Urheberin dieser Todesart. Die Khasi haben einen großen Respekt vor dem gewaltsamen Tode, da er die vorgeschriebenen Zeremonien beim Leichenbegängnis erschwert, wenn nicht unmöglich macht, was dem Geiste des Dahingeschiedenen in der Ewigkeit keine Ruhe gönnen würde.

Auch leben sie in Angst vor dem Teufel *u 'suid-lam-iap* (dem Boten Gottes, d. h. dem Vollstrecker seiner Befehle). Er hat die Menschenseelen hinwegzuführen ins andere Reich. Schauerlich soll er sein: von gigantischer Größe, mit langen, aufgelösten Haaren geht er umher, seine Opfer zu suchen. Seine Zähne sind so groß wie ein *ka wait* (ein Beil oder eine Axt).

Besonders die Frauen werden durch einen Teufel beunruhigt, den sie *u 'suid-um* nennen (den Wasserteufel). Dieser hat die Macht, die Frauen anzupacken und bei ihnen Unfruchtbarkeit und, wenn sie schwanger sind, den Abortus zu verursachen.

Cholera bringt die Dämonin *ka khlam* und schwere Kolik die Dämonin *ka tihar.*

Malariafieber glaubt man durch den Einfluß der Dämonin *ka rih* zu erhalten, während man in der Gegend von Theriaghat das Fieber der Dämonin *ka duba* zuschreibt.

Die sonst überall gefürchteten Blattern sind den Khasi eine Gunstbezeugung des Gottes *u siem niang thylliew.* Ist in einer Hütte jemand an Blattern erkrankt, so wird die kranke Person nicht bloß nicht gemieden, sondern man bringt sogar noch gesunde Kinder hin, damit sie den „Kuß des Gottes" empfangen, d. h. auch die Blattern bekommen sollen.

Nach Reichtum trachtet jeder Khasi. Daher opfern sie der Dämonin des Reichtums *ka shur,* die sie ebenso fürchten wie die Synteng die Dämonin *ka taro,* die ebenfalls nur ihren Verehrern den ersehnten Reichtum zukommen läßt.

Alle Übel aber zusammengenommen, können von der Dämonin *ka ron* verursacht werden. Sie ist die schlechteste aller Teufel nach Ansicht der Synteng. Ihr und dem Teufel *u mahet* opfern die Khasi nur in der Hütte und nicht, wie sonst gebräuchlich, auch im Freien (im Hofraum der Hütte).

Die größte Furcht aber haben die Khasi vor dem Teufel *u thlen.* Dieser kann in Gestalt einer Schlange von den Menschen im Hause gehalten werden. Da er nur durch Menschenblut versöhnt wird, ist es nötig, menschliche Opfer *(ka 'langthokhlieh)* zu finden. Diesen schneidet man die Nägel der Finger und Zehen ab, die dann mit dem Blute des Ermordeten des Nachts im verschlossenen Hause dem Teufel als Opfer unter Gebet und Anrufungen dargebracht werden. Um diese menschlichen Opfer zu bekommen, müssen die *Thlen*-Inhaber solche mit List oder Gewalt suchen. Meistens werden gedungene Mörder ausgeschickt, denen man vorher einen ganz bestimmten Schnaps *'iadtang-snem* (wörtlich: bewahrt für ein Jahr) verabreicht. Von diesem Schnaps glauben die Khasi, daß er denjenigen, der davon trinke, soweit beeinflusse (bezaubere), daß er den geplanten Mord auch wirklich ausführe. Wenn nun diese Mörder *(nong-shoh-noh)* auf ihrem Wege oder im Hinterhalte sind, um ihre Opfer für den *thlen* zu verfolgen *(beh-nong-shoh-noh),* so dürfen sie sich keines Eisens bedienen, da durch Eisen der *thlen* bei der Höhle von Pomdalai bei Cherrapoonjee, als er in Gestalt einer übergroßen Schlange erschien, um dort Menschen und Tiere zu verschlingen, von einem mutigen Manne namens *u suidnoh,* getötet wurde. Mit einem Stocke, der gewöhnlich einen silbernen Knauf hat, wird das Opfer niedergeschlagen. Dann werden ihm mit einer Schere oder Pinzette aus Silber die Nasenflügel geritzt und das Blut wird abgezapft. Ebenso werden die Nägel an den Händen und Füßen mit der silbernen Schere abgeschnitten. Der tote Körper wird zum Schlusse in einen Abgrund geworfen [1].

[1] Näheres über die „Menschenopfer unter den Khasi" siehe Dr. P. C. BECKER, Salvatorianische Mitteilungen, 1909, Nr. 5, S. 75ff.

Da nun einerseits viele Khasi darauf aus sind, andere mit Hilfe des Teufels zu töten oder krankzumachen *(ai-ksuid)*, anderseits aber die bösen Geister auch ungerufen dem Menschen schaden, so ist bei diesen Anschauungen eine übergroße Furcht die Frucht dieses Aberglaubens. Dieser Furcht entspringt der Wunsch, sich von dem Einflusse der bösen Geister freizumachen *(lait-ksuid)* oder diesen Einfluß abzuschwächen durch opfern *(khad)*, oder mindestens die Teufel gänzlich zu versöhnen *(khein-ban khai)*.

So halten die Synteng alljährlich ein großes Fest ab zur Vertreibung der Cholera *(ka behdiengkhlam)*. Die dargebrachten Opfer haben den Zweck, die gefürchtete Dämonin *ka khlam* zu versöhnen, aber auch zugleich den Zweck, die Teilnehmer am Opfer gegen den Einfluß der Cholera gefeit zu machen (zu verzaubern). GURDON[1] beschreibt dieses Fest wie folgt: „Im Monat Juni, wenn der Strom mit Wasser gefüllt ist, gehen an einem bestimmten Tage die Männer des Morgens vor die Hütten und schlagen mit Stöcken *(dieng)* auf die Dächer der Hütten. Dabei rufen sie fortwährend die Dämonin *ka khlam* an und fordern sie auf, das (betreffende) Haus zu verlassen. Dann geht man gemeinsam zum Fluß hinunter. Große Stangen, die bereits am Tage zuvor zurechtgelegt wurden, werden nun über den Fluß gelegt. Die Leute springen auf die Stangen und versuchen diese zu zerbrechen. Geschieht dies, so ertönt ein allgemeines großes Freudengeschrei. Sind alle Stangen zerbrochen, so holt man eine besonders feste Stange, eigentlich einen Balken, und legt ihn über den Fluß. Das Volk teilt sich in zwei Hälften und nun beginnt ein Kampf um den Besitz dieses Balkens. Der Kampf ist aber ein gutmütiger, und wenn es gleich viele Püffe und sogar Wunden absetzt, so kommen die Leute doch nicht in einen ernsten Streit, trotzdem sie kämpfen und sich so bemühen um den Besitz des Balkens, daß manche dabei sämtliche Kleider verlieren. Diejenige Partei, welche das Glück hat, in den Besitz des Balkens zu kommen, ist nach dem Glauben der Leute für das folgende Jahr der Gesundheit (frei von Cholera) und der Wohlhabenheit gewiß."

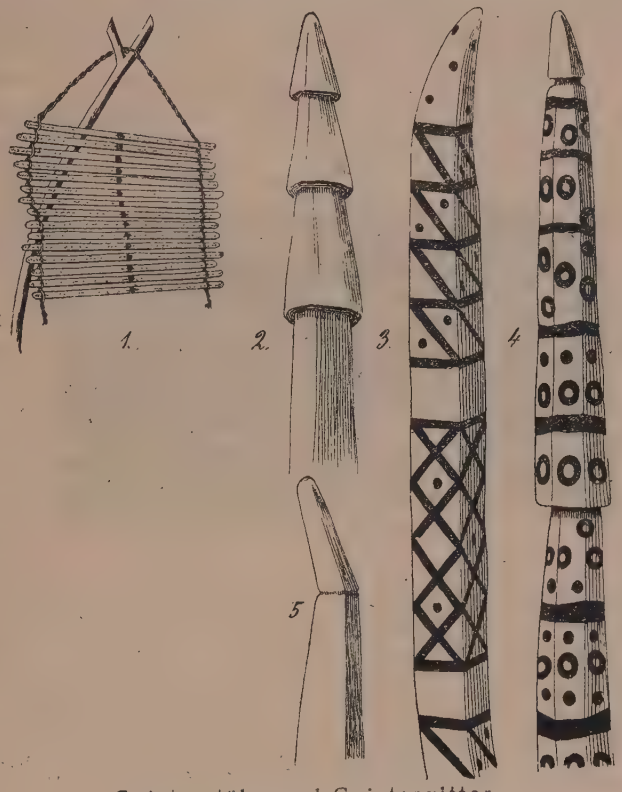
An Zauberei grenzt auch der Gebrauch der Holzkohle. So schreibt P. V. KARTTE, apostolischer Missionär, S. D. S.[2]: Hat eine Mutter mit ihrem Kinde einen weiten Weg zu machen, so macht sie, um es vor etwaigen Unfällen zu schützen, mit einem Stück Holzkohle dem Kinde einen schwarzen Fleck auf die Stirne. Dann nimmt sie ein längliches Stück Holz, spaltet es an dem einen Ende in vier Teile und steckt das Stück Holzkohle dazwischen. Dieses trägt die Mutter auf der Reise in der Hand.

Der gleiche Missionär berichtet auch das Tun der Khasi bei einer Mondfinsternis: „Ist eine Mondfinsternis, so meinen die Khasi, daß am Mond ein Frosch sei, welcher denselben abfrißt. Die Khasi haben den Mond sehr gern, und um zu verhindern, daß der Frosch den Mond auffresse, so suchen sie den Frosch durch Lärm furchtsam zu machen und zu verjagen. Vor einigen Tagen erlebten wir eine Probe davon. In sämtlichen Dörfern schlugen die Khasi die Trommeln und schrien dazu. Es war ein reiner Höllenspektakel[3]."

[1] GURDON, „The Khasis".
[2] KARTTE, „Die Religion der heidnischen Khasi". Apostelkalender 1895.
[3] A. a. O., S. 62.

Die Khasi haben auch keine Erklärung für das Gewitter. Sie meinen daher, daß die *ksuid* (Teufel) es verursachen. Besonders macht ihnen der Donner zu schaffen, der bei einem Tropengewitter äußerst stark sein kann. Wenn nun der Blitz irgendwo einschlägt, so opfern sie dem *ksuid u pyrthat* ein fettes Schwein, dessen Blut auf den Altar geschmiert wird, um ihn zu versöhnen und weitere Blitzschläge zu verhindern.

Wenn die Khasi opfern, um sich vor Schaden zu schützen oder um Krankheiten zu heilen, so murmeln sie Formeln oder Gebete während des Opferns. Sie beschwören gleichsam die unsichtbaren Kräfte und unterstützen so die dargebrachten Opfer. Dieses Murmeln nennt man *tim-knia* (schwören-opfern). So wird auch von den Opfern in Nongkrem berichtet[1]: „Ein jeder stellt das Schnapsfläschchen auf das vor ihm befindliche Häufchen Lehm. Dies stellt gleichsam den Altar vor. Dann nimmt man die Pfeffer- und Eichenblätter und legt sie vor demselben in einer bestimmten Form neben- und aufeinander, Stücke Betelnuß werden daraufgelegt und das Ganze mit Reis, *kpu-* und *rynsi*-Mehl bestreut, indem kurze Gebetsformeln gemurmelt werden.“ Um den Einfluß der bösen Geister abzuwehren, gebrauchen die Khasi auch allerlei Zaubermittel. Sie verfertigen aus gespaltenem *igrâ* (dünner Bambus), das sie mit der Innenseite nach vorne gleichmäßig nebeneinander durch ein Bindemittel *(u thri)* befestigen, eine Art Gitter, das sie an gabelförmigen Ästen im Walde aufhängen. Die Zahl dieser Stäbchen ist immer eine ungerade, seien es nun 13 oder 15 oder mehr oder weniger. In der Mitte der Stäbchen wird ein farbiger Strich (blau oder rot) gezogen (Fig. 1). Solche Gitter oder Bambusfahnen werden oft mehrere zugleich an irgendeinem Orte im Walde versteckt.



Geisterstäbe und Geistergitter.

Außer diesen Gittern oder Fahnen machen sie auch Geisterstäbe oder Geisterpfosten, die sie ebenfalls im Dickicht verstecken und die den gleichen Zweck der Vertreibung, resp. der Unschädlichmachung der Geister haben.

[1] P. Dr. C. Becker, „Die *Nongkrem-Puja* in den Khasibergen (Assam)“, „Anthropos“ IV (1909), S. 898.

Solche Stäbe werden aus Holz geschnitzt und sind entweder ganz einfache, viereckige Stäbe, mit einer krummen, angesetzten Spitze (Fig. 5) oder es sind einfache viereckige Stäbe mit einer dreifachen Spitze (Fig. 2), alles aus einem Stück geschnitzt. Diese Stäbe sind nicht bemalt. Neben diesen einfachen Geisterstäben machen die Khasi auch schöne, bemalte Stäbe. So zeigt Fig. 3 einen viereckigen Stab, der eine dreifache, eckige Bemalung in blauer und roter Farbe aufweist. Seine Spitze ist nicht eingekerbt, aber schief oder gekrümmt zugeschnitten. Fig. 4 zeigt eine andere Art. Es ist ein sechseckiger Holzstab, der einen Hut oder Kopf (aus einem Stück mit dem Stabe) hat, dessen Spitze eingekerbt oder abgesetzt ist. Dieser Geisterstab hat eine kreisartige Bemalung von roter und blauer Farbe, von geraden Querlinien durchbrochen. Solche Stäbe kommen auch in achteckiger Form vor.

Man findet solche Geisterstäbe und Geistergitter oft mehrere nebeneinander auf einem kleinen Fleck im Walde oder Dickicht zusammen aufgestellt.

Auch errichten die Khasi auf langen Bambusstangen kleine Plattformen mit Häuschen, in denen den Geistern der Wälder und Felder Nahrungsmittel aufgetischt werden (auftischen *[siang-]* heißt eigentlich ausbreiten, wie man einen Teppich ausbreitet oder wie man die Blätter ausbreitet als Unterlage zum Reisessen).

Zaubergitter gegen die Waldteufel.

Aber nicht bloß durch Opfergaben versuchen die Khasi die Teufel zu versöhnen und dadurch unschädlich zu machen. Selbst mit Gewalt versuchen sie es. So treiben sie, wie schon oben erwähnt, die Cholera-Dämonin mit Stöcken zum Haus hinaus. Auch bei der Totenverbrennung schießen sie drei Pfeile ab, um dadurch die bösen Geister abzuwehren.

Vielfach sind die Mittel zur Abwehr der bösen Geister oder zur Erlangung ihrer Hilfe nur Worte, gleichsam nur Wünsche und Verwünschungen, wie z. B. beim Pfeilwettschießen suchen die Zuschauer, die am Ziele stehen, die Pfeile der Gegner dadurch vom Treffen des Zieles abzuhalten, daß sie irgendeine Gottheit *(ksuid)* anrufen, und je mehr sie schreien, desto eher glauben sie ihren Zweck zu erreichen. Sie wollen die Pfeile der Gegner beeinflussen.

3. Die Verbote *(sang)*.

Zum Aberglauben gehören auch die *sang* oder Verbote der Khasi. *Sang* heißt soviel als „sakrilegisch oder strengstens verboten". Dieses *sang* ist auf totemistische Anschauungen zurückzuführen. *Sang* kann etwas für eine einzelne Person, für ein Haus *(iing)* oder eine Familie, für eine Sippe und ein ganzes Geschlecht *(jaid)* sein. Wenn ein Mann oder eine Frau, deren Ehegatte gestorben ist, sich wieder verheiratet, so geht das *sang* auf die Verwandten des (oder der) Verstorbenen über. Dieses „Erben" des *sang* ist je nach der Sippe verschieden. Bei der Übernahme des *sang* müssen die Erben 11 von einem

kaŵ oder $7^1/_2$ von einem *kaŵ* oder $5^1/_2$ von einem *kaŵ* zahlen. Unter *kaŵ* versteht man eigentlich die Zahl 1280. Der Sinn aber ist, daß die Erben 11, resp. $7^1/_2$ oder $5^1/_2$ Prozent ihres Vermögens zahlen müssen, um die großen Feierlichkeiten bei der Verbrennung und bei der späteren Beisetzung der Asche begleichen zu können. Für das Geld werden in erster Linie die verschiedenen Opfergaben gekauft. Wenn man alle Opfergaben zusammen hat, so errichtet man drei behauene Steine nach Art der *mau-bynna* (Urnensteine) an irgendeinem Wege. Diese Steine heißen die „Ehebrechersteine" *(mau-klim)*. Dann fängt man ein Schwein ein und verflucht es auf folgende Weise[1]:

„Hei sngewkyndiang ho kane nga iathuhkhana ba me ba la ioh ka sang na ka tnga ka jong me yn leh kumno kynrad wei la pom ka bneng ka khyndew, ka tyrut ka smer sngew la khuid ka sang ka ma, ka klim ka ngat yn long sa ka rong sa ka taw, sa ka sngewbha ka sngewmiat mo! Hei une sa u dykhot u lamjew ka iad bang ka iad thiang mo!"

„So höre aufmerksam dieses, was ich erzähle, der du das *sang* vererbt hast von deiner Gemahlin, was sollen wir anderes tun, Gebieter, nachdem ihn erschlagen der Himmel und die Erde, die *Tyrut* und die *Smer* (sind Dämoninnen), sind wir befreit; geheiligt ist das *sang*, das gefürchtete, der Ehebruch und sonstige Sünden. So kann dann sein, daß die Gebeine übertragen werden und Friede und Freude wird uns zuteil, *mo!* (nicht wahr!) Siehe hier das Stück *u dykhot*[2] und das Säuerliche *u lamjew*[3] (ein starker und ein süßer Schnaps) *mo!* (nicht wahr!)"

Zu diesem Opferfeste ladet man alle Verwandte und Bekannte, Freunde und Nachbarn ein. Man hält ein großes Festessen, wobei Fleisch und Speck die Hauptsache bilden. Bevor aber das Essen beginnt, entfernt man die vor dem Verfluchen des Schweines auf die „Ehebrechersteine" hingelegten *reng* (Horn) und *ngap* (Gabel). Bei diesem Opfer müssen alle vorher gesammelten Münzen (11 oder $7^1/_2$ oder $5^1/_2$ von einem *kaŵ*) vollständig aufgebraucht werden, da es verboten ist, etwas davon im Hause aufzubewahren, damit es etwa nicht vermischt würde mit dem Tageslohn oder mit dem Erwerb.

Die Wiederverheiratung muß natürlich in eine andere Sippe *(jaid)* geschehen, wenn das *sang* vererbt werden soll; denn sonst bleibt das *sang* in der Familie.

Die meistens vorkommenden *sang*, je nach den Familien oder Sippen verschieden, sind folgende[4]:

---

[1] Dieser und die folgenden Khasitexte sind dem *kitab jingphawar* von U. Rabon Singh, Shillong 1902, entnommen; bei der Wiedergabe in deutscher Sprache bin ich dem hochwürdigen P. C. Bonheim, apostolischem Missionär, S. D. S., von Cherrapoonjee, sehr verbunden, der mir seine langjährigen Erfahrungen bereitwilligst zur Verfügung stellte.

[2] Ein Stück Opferfleisch.

[3] Kräuter, Würze.

[4] Gurdon, „The Khasis", S. 5.

1. Ein Haus bauen mit Steinmauern auf allen vier Seiten.
2. Der Gebrauch von Eisennägeln beim Hausbau.
3. Der Gebrauch von mehr als einer Holzart beim Bauen des Herdes.
4. Der Gebrauch von harzigem Holz beim Hausbau.
5. Das Holzfällen in einem heiligen Wald (mit Ausnahme für eine Leichenverbrennung). Siehe Tafel I, Bild 2, „Das heidnische Khasi-Dorf Raliang mit einem ‚heiligen Wald' *(law kyntang)* im Hintergrund".
6. Mit der linken Hand irgend etwas geben oder nehmen.
7. Über den Körper eines anderen hinwegschreiten.
8. Das Töten eines Tieres oder Vogels, ohne vorher Reis auf dessen Kopf gestreut zu haben.
9. Der Genuß von Kuh- oder Ziegenmilch.
10. Das Beendigen jeglicher angefangener Näh- oder Korbflechtarbeit für Schwangere.
11. Schwangere dürfen keinen Leichenzug begleiten.
12. Dem Manne einer schwangeren Frau ist es verboten, das Hausdach (Strohdach) zu decken oder an ein Beil oder Schwert *(ka wait -ka da)* einen Handgriff zu machen.
13. Das Sprechen mit irgend jemand, solange das Dreschen des Reises dauert, es sei denn mit den Mitarbeitern des Mannes oder der Frau.
14. Verschiedentlich ist der Genuß von Schweinefleisch, getrocknetem Fisch, Melonen, Zitronen usw. verboten.

Das Übertreten des *sang* wird von der Gottheit bestraft. So erklärten einige Khasi nach dem großen Erdbeben vom 12. Juni 1897: „Weil ihr eure Häuser von Steinen gebaut habt und die Planken mit Nägeln befestigt, so ist es geschehen, daß alles eingestürzt ist, denn Gott will nicht den Stein und verabscheut die Nägel. Wir haben in früheren Zeiten auch nur von Holz und Bambus gebaut und Bast zum Befestigen und Binden benützt, aber heute sind die Leute stolz geworden und haben von Steinen gebaut. Darum ist dies geschehen, Gott haßt den Stein, er will keinen Kalk[1]."

4. Eierwerfen *(shat-pylleng)*.

Das gewöhnliche aller Orakel der Khasi ist das Eierwerfen *(shat-pylleng)*. Ausführliches ist darüber bereits geschrieben worden[2]. Ich will hier nur mehr das Gebet des Opferers *u nongshat-pylleng* bringen. Ein eigentliches Gebet ist es nicht, wenigstens ist der *nongshat-pylleng* an keine Formel gebunden. Der Opferer spricht etwa:

„Ko lengsam khun ka blei, ko banang ko batip ko ba lah ko baiai, nga pynthiah nga pyndem halor ka diengshat ka diengkhein, ka duwan ka dupat, a kynrad ngan kylli ngan

„O du Ei des Orakels, du Tochter der Göttin, du das du kennst und weißt (vermagst), du das du bestehst (bleibst), ich lege dich hier nieder, ich setze dich hier auf das Wurf-

[1] P. A. MÜNZLOHER, S. D. S., „Die apostolische Präfektur Assam", Rom 1899, S. 83.
[2] P. Dr. C. BECKER, „Das Eierwerfen der Khasi", „Anthropos" XII—XIII (1917—1918), S. 494—496

togkit katne ba long ka shitom ka lanot ka shoh ka ther ka shit ka syang ka pisa ka lynga ia ka met u Donsing, hato nangno ka daw ba long katne, don hi na kpoh la iing mo? Kaba wan thaw katne?

brett[1], auf das Orakelholz, auf den Altar, o Herrin, ich frage und erwäge (möchte fragen, will fragen), denn groß sind die Beschwerden und Trübsale, Bedrängnis und Kümmernis, die Hitze und das Feuer (des Fiebers), die Unruhe und die Niedergeschlagenheit des N. N. Was ist denn der Grund, daß er so schlimm daran ist? Liegt der Grund in der Familie selbst vielleicht (*na khpoh*, d. h. im Bauche, im Innersten)? Hat das vielleicht alles dieses gemacht?

Lada don ka jot ka rem ka bijar ka buhkhoh ha ka blei ka lawbei, ha u phan u kyrpad ngan sa jied ngan sa pynshai ia ka khmat ka long jot ka long rem ka bijar ka buhkhoh, don?

Wenn etwa eine Sünde, ein Verschulden, ein Ärger oder ein Verdruß bei der Göttin *Jaubei* oder beim *Phan u kyrpad* vorliegen sollte, so will ich erwägen und das Auge (des Verstandes) erhellen, das Verderbnis und die Schuld, den Verdruß und den Ärger, welcher wohl sein mag?

Jem ka mon bin kynrong ka diang joit buh ka jingkem arsnep slait, da weng ka lar ka sap ka buhsang ka tharai: ong em me ym don na kpoh la iing ka ban wan thaw kum kata, khat ei na wei du kaba wan shoh wan ther katne.

Windelweich und winzig klein ist mein Wille. Überschlage das Linke über das Rechte geschwinde! Reihe an die zwei Schalenteile (*slait*, d. i. ohne jeden Zwischenraum), nimm du weg das Klar (Eierklar), das Sakrilegische (unerlaubte) und das Ungewisse! Sage: nein! du! Es kommt nicht her aus der Familie, das alles dies verursacht hat. Also so kommt es doch von außen (anderswo) her, welches ihn schlägt und so sehr auf ihn niederprasselt.

Lar ha ka dong ngang, kiew ha ka dong roit, noh ka diang khyllon ka diang da buh lengsam shiliang kadiang!

Es komme das Klar in die äußerste Ecke und es steige hinein in die Ecke, hinunter mit dem Linken! Es klappe zusammen das Linke (kraftlos sinke zusammen das Linke). Setze das Orakel hinüber zur Linken, zur Hälfte!

Mynno nga bynthiew mynno nga kyrkhah mynno nga sin mynno nga rngop; nga pynsum dewlieh dewtem

Wann habe ich denn ausgespuckt? Wann habe ich geräuspert den dicken Schleim? Wann habe ich

[1] Siehe Tafel II, Bild 1.

dewsni dewsnah dewraij dewkynton ba ngan iit ia ka liem ia ka dem ka pyllup ka lyndang, mo.

einen Spitznamen gegeben? Wann habe ich gewaschen und gebadet die weiße Erde (Tonerde, Lehm), weißen Lehm, gelben Lehm, klebrigen Lehm, aufgehäuften Lehm? Damit ich erkenne das nach oben und nach unten Liegende, das auf den Rücken Liegende, und das auf dem Bauche Liegende, nicht wahr?

Mynno nga rah mynno nga rong kum ka khlieng ka tyngab, ka ims ka doh.

Wann habe ich etwa fortgetragen, wann habe ich etwas fortgeschleppt wie etwa der Habicht oder der Rabe oder irgendein Vogel oder das Fleisch?

Hu mo 'lengsam!"

Hurra! nicht wahr, du Ei des Orakels!"

5. Das Hahnopfer *(jingknia syiar).*

Wie durch das Eierwerfen, so wollen die Khasi auch durch das Opfer des Hahnes die Gründe erforschen, die Krankheit oder sonstiges Ungemach verursachen. Dieses Hahnopfer ist fast ebenso häufig wie das Eierwerfen. Man stellt es besonders dann an, wenn ein schwieriger Fall zu erledigen ist. Denn wie der Hahn kostbarer ist als ein Ei, so ersieht man auch aus dem Opfer des Hahnes die gewünschten Resultate besser. Im allgemeinen bleibt sich der Ritus stets gleich, so wie er beschrieben ist in der *Nongkrem-Puja* in den Khasibergen[1]. Hier folgt ein Beispiel der „Anrufungen", die der Opferer mit folgenden Wort ausspricht:

„Te ko rangiarkhad, ko khun ka blei, ko rangkynjih ko rangkyn jai, ko rangkynih ko rangphawar ko ba ioh ka hukum ka kular na myndang long ka pyrthei, shai ka pyrthei na khmat ka blei ktien ka blei, te ha sngew nga kylli nga tohkit ha shat ha ka khan, nangno ka daw ba wan shoh wan ther katne ia ka met u Donsing?

„Und nun, o du Opferhahn, du Sohn der Göttin, du Hüpfer und Springer, du Kräher, du weiser Redner (der es versteht, in Figuren zu reden), du, der du das Gesetz bekommen hast und die Verheißung von Anbeginn der Welt. Hell ist die Welt vom Angesichte der Göttin, vom Worte der Göttin! So höre nun, ich frage, ich erwäge, ich werfe Orakel, ich befrage Orakel: Woher ist der Grund (was ist der Grund), das den N. N. schlägt und so sehr auf seinen Körper herniederprasselt?

Ong phi ka blei manga, ka shoh te manga ka ther te manga ka sympat ka kawiat te manga, te nga

Sage, o Göttin: Ich bin es, die ihn schlägt, ich bin es, die auf ihn herniederprasselt, und ich, der ihn

[1] P. Dr. C. BECKER, „Anthropos" IV (1909), S. 899.

shang darum-darum daneng-daneng nga kylli nangno ka long-jot ka long-rem, nangno ka bijar ka buhkhoh phi ka blei!

geißelt und streicht. Und ich gehe hin und her und auf und ab und frage, woher kommt denn das Verderben, das Verschulden, woher denn der Verdruß und Ärger, o du Göttin!

Ong phi ka blei, ko khun ka lamler mynkato mo ka sngi me iapan ia ka dur ka long briew ka long iing na khmat nga ka blei ka laubei, nga ong!

So sage doch, o Göttin, du Tochter der Lüge, damals, nicht wahr[1], an jenem Tage hast du verlangt das Bild des Menschen, den Bestand der Familie vor meinem Angesichte, vor mir der Göttin, vor mir der *Jaubei*, so sage ich!

Khie kynmaw sieh ka jutang na kata ka lynti, ynda me ieng ka nguh ka dem u dkhot u lamjew u kpu u rynsi ia ka jong ka longspah kat ia katei ka dur ka long briew ba me la sieh ka jutang mynkato ka sngi.

Stehe auf und erinnere dich! Ziehe hervor die Verheißung aus jenem Wege! Und wenn du dastehst und dich verbeugst und Ehrerbietung bezeigst, dann der Dank und die Ehrerbietung, dann das Stück und das Säuerliche, dann das Brot und der Kuchen, deinem eigenen Wohlergehen und Reichtum, so wie jenem Bilde der Menschwerdung, welches du hervorgezogen hast durch die Verheißung an jenem Tage.

Mem don ka iathuhkhana ha khmat nga ka blei me tep me lynde pynban, nangta jot nga ka blei ka laubei!

Hast du keine Erzählung davon vor mir der Göttin! vor meinem Angesichte! Du vergräbst, du verbirgst es vielmehr und daher das Verderben, sage ich, die Göttin, die *Jaubei!*

Im u syiar u shan te nangta im ka sang ka ma te nangta, im ka tyrut ka smer te nangta, ioh ka shitom ka lanot u bynriew te na kata ka lynti.

Es lebe der Hahn, die Stütze, und ferner es lebe das Verbot und die Drohung, und wiederum es lebe die *Tyrut* und die *Smer* und dann: der Mensch erfährt Leiden und Trübsale, und zwar von jenem Wege her (von der Geburt).

Te ko blei trai kynrad wei nga la lap ia kata ka knia ka lynti ka long-jot ka long-rem ka jong phi te mynta ngan da ieng ka kynmaw ka kyndit namar kata ka lynti kat haba shong ka nguh ka dem u kpu u rynsi u klong u ksaw, la suk la

Du aber, o Gott und Herr, da ich nun einmal auf deinen Grund, den Weg des Verderbens, der Schuld gekommen bin, so erhebe ich mich. Die Erinnerung, die Betroffenheit von wegen jenes Weges, wo immer ich auch wohne, soll sein der Dank, die

[1] Folgende Worte sind gleichsam, als ob der Opferhahn der Göttin dieselben in den Mund legte und das Orakel wiederspräche.

jemnud phi ka blei ka lawbei na kata ka lynti.

Yn sa ioh ka khiah ka nang, ieng rangbah u bynriew joit suk me u blei lyngngai weng ka thoh ka tar ka kjab ka star.

Ong ym pat shong ka dur da kumta khadei dang kumwei du, kiew da ka thoh da ka tar da ka brain da ka briah da ka kjab da ka star, katta mo blei tray kynrad, kuri-ei nga pynsum nga pynsleh nga pyntang nga pynpung ha ka umthwei umlyngiam, ban kiew ka syrli ka jumai ban um ka ryndang ha khmat ka duwan ka dupat ban nang ka korbar ka sorbar mo?

Snam syiar, hei nga dkhat sohpet shynnai ban nang ka korbar ka sorbar, kane de ka deng de ka kup ka ryndia ka muka ka iarong ka muna ho, hei dong tam dong lait ban lait ka jot ka rem mo?"

Ehrerbietung, das Brot und der Kuchen, der Kürbis und die Kürbisflasche; friedlich und wohlgemut bist du, o Göttin *Jaubei*, an jenem Wege.

Wir erhalten Erhabenes und Vermögendes. Rasch erhebe dich, Mensch! Vollbefriedigt sei du, o Gott! Nimm hinweg die Makel, die Flecken, das Band und die Schlinge.

Sage: So sieht das Bild noch nicht aus, vielmehr anders, nicht wahr! Erhebe dich von den großen Flecken und von den großen Makeln und von allen kleinen Flecken und Sprenkeln, von Schlinge und Band und dann, nicht wahr, o Gott und Herr, umsonst ist es! Ich wasche und bade und mache Wasserröhren und Schöpfbrunnen im Strudel und in der Untiefe, damit sich erhebe *ka syrtieh*[1] und *ka Jumai*[2], damit der Hals zerfließe (verblute) vor dem Angesichte des Altars, damit gut sei die Beratung, nicht wahr?

Du Blut des Hahnes, Hurra! Siehe da, ich zerreiße ihm den Nabel, das Gedärm, damit gut sei die Beratung. Dieses hier ist das Geschmeide, dies das Gewand, dieses die Seide, dieses der Beutel und das Netz, nicht wahr? Siehe hier das Rohr des Sammelns, hier das Rohr des Entgehens vom Verderben und der Schuld, nicht wahr?"

6. Das Ausfindigmachen der zu besänftigenden Geister *(kheinksuid)*.

Khein ksuid bedeutet das Suchen oder das Erforschen nach der Beleidigung der Göttin, welche den Menschen durch Leiden an den Peiniger *(ksuid)* verkauft *(die)*. Der Dämon kann dem Menschen nichts anhaben, wenn es die Göttin nicht duldet und erlaubt: Das Verbrechen des Menschen spielt dabei keine Rolle (an und für sich). Die Khasi sagen, in ihrer Religion gibt es nur eine Göttin, die „Befehlshaberin" *(ka nonghukum)*. Sie befiehlt, daß ein *phan u kyrpad*

[1] *Ka syrtieh* ist eine Dämonin, die schneidet und kratzt und feilt und sägt, d. h. durch innere Schmerzen.

[2] *Ka jumai* ist eine Dämonin des Erdbebens.

sein soll, daß ein *suid-nia* der *Jaubei* sein soll (*suid-nia* ist der Geist des ersten mütterlichen Onkels der Sippe, in diesem Falle soll er der „Fürsprecher" bei der *Jaubei* sein). Oder sie wählt sich selbst ein Mittel, das „Gott" sein soll, wie sie z. B. selbst zur Göttin des Reichtums oder zur Göttin des Fluches wird. Diese Göttin gibt den Befehl zum Opfer: Daß das Stück *(u dykhot)* und das Säuerliche *(u lamjew)* geopfert werde! Wird diese Göttin beleidigt durch irgendwelche Verfehlungen, dann muß sie wieder versöhnt werden, und zwar durch das Opfer einer Ziege, eines Schweines, oder durch das Opfer des Kürbis und der Kürbisflasche, oder (für die ganz Armen) durch das Opfer des Wassers, das man auf einen Messingteller *(ka pliang)* oder auf einen geflochtenen Teller *(ka pdung)* ausschüttet. Sie ist es auch, die befiehlt, daß man den Dämon oder die Dämonin vertreibt, besonders den Dämon, der Tag und Nacht hilft *(uba rap synnia rap sngi)*, indem ihm ein Geldopfer, Hunderter oder Zehner, gebracht werden muß.

Alles ist auf ihren Befehl: so das Speiseopfer, das den Geistern gebracht wird *(ai bam ia ki suidiap)*, das Dankopfer, das dem *Thaulang* gebracht wird *(kaba nguh thawlang)*, die Haruspizien *(kaba tap ryngiew tap rywiang)* oder die Namensgebung der Kinder *(tap lubri tap kyrteng)*. Wenn z. B. ein Bergteufel oder ein Flußteufel vertrieben werden soll, gibt sie Befehl, zuerst das Orakel zu Hause zu befragen und keinen Lärm zu machen. Dann aber soll man ein freigewähltes Opfer nehmen, wie Tauben, Hühner, Schweine oder Ziegen, und sie mit Reis bestreuen und dann frei laufen lassen. Jeder, der sie einfängt, kann sie behalten.

In dieser Religion gibt es auch noch etwas sehr Peinliches und äußerst Schwieriges, nämlich die Verschuldungen der bereits längst Verstorbenen zu finden, um sie durch Opfer wieder zu begleichen. Denn manchmal ist nichts zu finden, was der Grund oder die Ursache der Krankheit oder der Trübsale wäre, es muß daher ein Fehler der Ahnen noch ungesühnt sein. Diese Art aber der Teufelsforschung ist sehr schwer, da man den Zusammenhang nicht leicht herausbekommt. Es muß so einen Fall schon ein erfahrener und tüchtiger Opferer in die Hand nehmen, der die Zeichen der Göttin zu deuten versteht.

Wurde die Göttin *Jaubei* durch ein Verbrechen beleidigt, so muß ihr eine Ziege geopfert werden. Diese Ziege muß schön sein, sie muß weiß sein, sie muß ausgewachsen, aber noch jungfräulich sein. Das Opfer wird im Vorhof gebracht. Auf dem Altare, der meistens aus Lehm oder Erde bereitet wird[1], werden nun die Opfergaben ausgebreitet: Brot *(kpu)*, Kuchen *(rynsi)*, Kürbis *(u klong)*, junge Eichentriebe *(u sning ka laliar)*, ungekochter Reis *(u khaw)* und fermentiertes Reiswasser *(ka sapoh)*. Nun wird mit einem Schlage der Ziege der Kopf abgehauen. Das tote Tier wird zerlegt und die einzelnen zum Opfer nötigen Teile bereitgestellt. Da gibt es nun verschiedene Arten zu opfern. Einige nehmen fünf solcher Teile, andere sieben, und wieder andere nehmen neun Teile her. Was aber zum Opfern genommen wird, muß

[1] Unter „Altar" *(ka duwan)* versteht der Khasi alles, worauf er seine Opfer darbringt, sei es nun ein Stein, oder ein Bananenblatt, oder ein Lehmhaufen, oder ein aus Erde gemachter Altar.

aus dem Innern des Tieres stammen (*napoh krem ka kypoh*, d. h. aus der Bauchhöhle). Diejenigen, welche nur fünf Teile verwenden, nehmen: etwas von der Leber, etwas vom Herzen, etwas von der Lunge, etwas von den Nieren und etwas vom Lendenstück (vom Fleisch, das dem Rückenmark entlang läuft).

Diejenigen, welche sieben Teile zum Opfer verwenden, nehmen das Obengenannte und dazu noch etwas von der Milz und etwas vom Dünndarm.

Diejenigen, welche aber neun Teile gebrauchen, nehmen nebst dem eben Genannten auch noch zwei Teile vom Dickdarm und vom Dünndarm und zwei Teile vom Blinddarm.

Es ist sehr schwer, die Opfergebräuche der Khasi zu beschreiben, d. h. ganz genau zu beschreiben, da es in vielen Fällen verschieden gemacht wird. Und selbst in dem gleichen Fall, z. B. bei der gleichen Krankheit oder der gleichen Trübsale, wird verschieden geopfert. Man kann dies leicht schon daraus ersehen, daß einige fünf, andere sieben, andere wiederum neun Teile des geopferten Tieres verwenden. Ähnliche Unterschiede finden sich auf der ganzen Linie. Für alle Fälle wird stets das „Stück" *(dykhot)* und das „Säuerliche" *(lamjew)*, sowie „Schnaps" *(iad)* geopfert.

Die Art und Weise des Opferns hängt von den Verwandten ab, d. h. wie es eben in einer Sippe Brauch ist. Die jüngste Tochter ist die Erbin des Vermögens, sie ist aber auch diejenige, welche für den Opferritus der Sippe verantwortlich ist. An ihr liegt es, den Opferritus zu bewahren, der stets in der Familie *(ha iing)* gebräuchlich war. Nach ihren Angaben richtet sich der Opferer *(u synniang)*. Manchmal nun werden viele Opferer verlangt, z. B. zur Zeit der Seuche oder allgemeiner Trübsale. Da es nun nicht allzu viele Opferer gibt, die die Sache gut verstehen, so fallen viele gewünschte Opfer aus. Dadurch nun, so glauben die Khasi, lebt der Hahn *(u siar u shan)* wieder auf, dadurch lebt der *u longduh u longsam* (böser Geist) wieder auf, dadurch lebt die *Tyrut* und die *Smer* wieder auf, d. h. die üblen dämonischen Einflüsse dieser Geister kommen durch das Vernachlässigen der Opfer wieder zu Einfluß.

Manchmal verzögert auch das Oberhaupt einer Sippe *(u knie u kypa)* jahrzehntelang, oft ein Lebensalter lang die Opfer. Dadurch entsteht dann für die Nachkommen die Schwierigkeit, der Sippe gemäß opfern zu können, da durch die jahrelange Pause im Opfern die Erinnerung an ihren eigenen Opferritus verloren gehen. Diese Opferweise wieder aufzufrischen *(kynroi)*, ist schwierig. Oder es sterben die Alten weg (oder werden Christen), und so lernen die Jungen nicht mehr, welche Formeln sie haben, welche Anrufungen gebräuchlich waren, welche Teile (des getöteten Tieres) sie nehmen sollen. Der Zusammenhang mit den Ahnen geht verloren, und in der Regel können sie sich nicht mehr an alles erinnern.

Wenn es aber so weit gekommen ist, dann sorgt die *Jaubei* wieder dafür, daß das Opfern nicht unterlassen werde, indem sie duldet, daß die Angehörigen ihrer Sippe von den Teufeln geplagt werden. Besonders erlaubt sie den Berg-, Fluß-, Wasser- und Luftteufeln, ihre unheilvollen Einflüsse geltend zu machen. Da nun Krankheiten stets wieder vorkommen, Todesfälle

eintreten usw., so stirbt das Opfern eigentlich nie ganz aus, und die Religion der Khasi, die Geister in den verschiedensten Arten zu verehren, bleibt bestehen.

7. Dankgebet nach erhaltener Gesundheit[1].

Gewiß wird hauptsächlich in Zeiten der Trübsale geopfert. Aber die Khasi vergessen auch der erhaltenen Wohltaten nicht. Hat jemand durch ein Opfer seine Gesundheit wieder erlangt, so bringt er ein Dankopfer dar und spricht:

„To sngew ko blei ko Iaubei te wei nga la shem ia ka nia ka lynti ka long jot ka long rem jong phi, te kynrad hajar nguh te sngewsynei ho, ba la kum bieit kum lyndet nga u khun u ksiew!

„Höre denn! o Gott! o *Jaubei!* Nachdem ich deine Gründe und Wege erkannt habe, woher dein Verderben und Verschulden gekommen ist (das du in mir gefunden hast), so, o mein Herr, danke ich dir tausendmal, und erhöre mich gnädig, da ich unwissend, da ich wider dich gehandelt habe, ich dein Kind und Enkel!

To ai ka khiah ka nang, ngan sa kynmaw ngan sa kyndit namar kata ka nia kat haba shong ka nguh ka dem u dykhot u lamjew u kpu u rynsi u klong u ksaw law ka shoh ka ther ka pisa ka lynga, hei wat die rem ngiat shuh ho kum hynnin kum hynne, ap ia ka nia ka lynti pyllun katta mo!“

Gesundheit und Vermögen, es wird mir immer vor Augen schweben (dein Gebot), diese Gründe (der Krankheit), wo immer ich wohne und mich niederlasse (mich hinsetze), wo immer sich hinneigt das Stück und das Säuerliche und das Brot und der Kuchen, der Kürbis und die Kürbisflasche, löse auf (nimm hinweg) die Schläge und das Herniedergeprassel, die Bedrängnis und die Bedrückung! O verkaufe nicht mehr so teuer wie gestern und heute früh, sondern warte geduldig den Grund und den Weg! So viel, nicht wahr!—“

II. Die Religion in verschiedenen Lebensphasen.

1. Die Namengebung *(tap lubri tap kyrteng)*.

Unter *tap lubri tap kyrteng* versteht man die Zeremonie der Namengebung eines Kindes. Beim Abschnitt *sang* habe ich bereits auf die verschiedenen Verbote einer schwangeren Mutter, resp. ihres Mannes hingewiesen.

Bei der Geburt eines Kindes nun, so sagen die Khasi, macht man nicht so viele Zeremonien wie beim Tode eines Verwandten. Denn die Geburt ist ja schon an und für sich ein Freudenfest, da man doch mehr Freude hat, wenn ein Mensch ins Leben eintritt, als wenn er aus dem Leben scheidet.

[1] Vgl. auch das Dank- und Bittgebet am Ende des *Nongkrem-Puja*, Dr. Becker, „Anthropos“ IV (1909), S. 902.

Ist ein Kind geboren, so wird am nächsten Tage (wenn es am Abend oder in der Nacht geboren wurde, am darauffolgenden Morgen) geopfert und die Zeremonie der Namengebung vollzogen. Der Opferer muß ein Verwandter des Kindes sein. Bei den Synteng werden gerne Tanten des Kindes als Vollzieher des Opfers gerufen. Die Nabelschnur wird mit einem scharfkantigen Bambus abgeschnitten und das Kind im warmen Wasser gebadet. Die Nachgeburt *(ka shynnai)* wird in einem irdenen Topf sorgfältig im Hause *(nongpei)* aufbewahrt. Dem Kinde werden dann als Symbole der späteren Beschäftigung Instrumente an die Seite gelegt, und zwar einem Mädchen ein Messer *(i wait)* und ein geflochtener Bambusträger *(i star)*; einem Knaben aber ein Bogen *(ka ryntieh)* und drei Pfeile *(ki 'nam)*. Der Opferer holt sich einen kleinen Teller, auf den er Reismehl schüttet, und füllt eine Kürbisflasche *(u klong)* mit Reisbranntwein, den er vorerst mit Wasser vermischt. Alles dieses stellt er auf einer Bambusschwinge *(u prah)* zurecht und beginnt dann das Opfer mit folgenden Worten:

„Te ha sngew ko blei trai kynrad ko thaw-bynriew ko buhbynriew te ba long ka jer ba long ka thoh ban neh ka nam ban neh ka kyrteng ban long u lubri ban long ka kyrteng wei la suk la sngewbha phi ka blei ban khot da kata ka kyrteng to kein ba un long tymmen un long san un sain la ka kur la ka jaid un bad la ka khein ka bishar ha kpoh la iing mo.

„Und so höre, o Gott und Herr, o Erschaffer und Hersteller der Menschen! denn jetzt soll geschehen die Namengebung und die Aufzeichnung, damit bestehe der Ruf und erhalten bleibe der Name, nachdem es dir, o Göttin, gefallen hat, zu nennen mit diesem Namen. Nun so lebe es (das Kind) bis ins hohe Alter und werde groß und stark in seinen Nachkommen und Geschlechtern, und es halte und beobachte die Gebote und Gerichte seiner Familie.

Te sngew sa ka jong me u thawlang babha bamiat te wei ym don ka sang ka kyndiah te la long kynthei la long shynrang te a un long rangbah man rangbah yn sah ka 'nam yn sah ka kyrteng mo!"

Und so höre auch du, o du guter und schöner *Thaulang*, nachdem nun einmal kein Verbot und kein Hindernis besteht und Weiblein und Männlein ist (und ein Kind geboren wurde), so werde es groß und werde zum starken Manne und bleibe bestehen der Ruf und bleibe erhalten der Name. Nicht wahr!"

Unterdessen schüttet der Opferer langsam den Branntwein unter das Reismehl, so daß ein Teig entsteht. Nun forscht man nach dem Namen des Kindes. Während er verschiedene Namen ausspricht, gießt er sehr langsam Reisschnaps auf den Boden aus. Der Name nun, der mit demjenigen Tropfen, der am längsten braucht, um sich vom Halse der Kürbisflasche zu lösen, zusammenfällt, wird dem Kinde gegeben. Ist der Name auf diese Weise gefunden, so macht der Opferer mit dem oben genannten Teige dem Kinde einen Strich auf jeden Fuß, wobei er ihm den Namen gibt.

Kommt aber während des Ausgießens des Schnapses zufällig jemand in die Hütte und spricht etwas, so wird aus dessen Worten ein Name gebildet, der dem Kinde bleibt. Sodann müssen die Eltern und Verwandten des Kindes dreimal von diesem Teig essen. Ist dies alles vorüber, so nimmt der Vater den Mutterkuchen *(placenta)*, überschüttet ihn mit Reismehl und schwingt ihn dreimal über dem Haupte des Kindes. Hierauf verläßt er das Haus und befestigt den Topf samt Inhalt an einem Baum in der Nähe der Hütte. Diese Zeremonie wird heutzutage selten genau genommen. Gewöhnlich geht der Vater nur in den Hof und vergräbt die Nachgeburt irgendwo.

Bei der Rückkehr des Vaters werden ihm die Füße mit Wasser begossen *ban khuid ban khiah krat i khunlung*, d. h. damit gesund bleibe das Kind. Ein schon vorher bereiteter Reiskuchen *(u purew)* wird nun gemeinsam von allen gegessen. Daraufhin setzen sich alle Verwandten, und zwar die Verwandten der Frau zur Linken und die Verwandten des Mannes zur Rechten. Ein Stück des Reiskuchens *(purew)* wird in Wasser eingetaucht und allen Gästen damit die Zehen abgewischt. Nach Beendigung dieser Zeremonien werden die an die Seite des Kindes hingelegten Utensilien, der Bogen, die drei Pfeile, das Messer und der Tragriemen, weggenommen und sorgfältig an der Innenseite des Hüttendaches befestigt.

Hier einige Beispiele von heidnischen Khasinamen:

u Kisorai	*ka Nobitri*
u Rasmoni	*ka Derisi*
u Jaweng	*ka Nimai*
u Syer	*ka Elimai*
u Sniang	*ka Korimai*

Die Namen mit dem Artikel *u* sind für das männliche, die mit dem Artikel *ka* sind für das weibliche Geschlecht.

Die Gebräuche der Namengebung sind nicht überall die gleichen. Es wird berichtet[1], daß bei solchen Gelegenheiten auch ein Bananenblatt mit gestoßener Gelbwurz und fünf getrockneten Fischen bereitgestellt werden. Ein älterer Mann, der die Namengebung *(kaba jer khun)* versteht, legt ein Bananenblatt auf den Boden und besprengt es mit Wasser. Er nimmt die Kürbisflasche in die Hand und ruft eine Gottheit zum Zeugnis an. Die Versammelten nennen ihm dann eine Menge Namen, die der Opfernde zu wiederholen hat. Während er die Namen ausspricht, gießt er aus der Kürbisflasche Reisbranntwein auf den Boden. Der Name nun, der mit dem letzten Tropfen aus der Kürbisflasche zusammenfällt, ist der Name des Kindes.

„Oder man läßt zwei Bambusstäbchen *(igrâ)* zu Boden fallen. Wenn diese so liegen bleiben, daß sie ein Kreuz bilden, dann wird der unterdessen ausgesprochene Name beibehalten. Sonst wird so lange fortgemacht, bis eben die gewünschte Lage der Stäbchen eintritt. Diese Art aber braucht viel Zeit und Mühe, da es manchmal lange dauert, bis die Bambusstäbchen gekreuzt zu liegen kommen. Mr. JENKINS berichtet, daß ihm von einem Khasi gesagt

[1] GURDON, „The Khasis", S. 124—127.

wurde, daß bei dieser Art der Namengebung mancherlei Unfug und Betrug vorkomme, da man Zeit und Mühe sparen wolle."

„Die getrockneten Fische werden an den beiden Enden gehalten und so in zwei Teile zerrissen. Endlich streicht man die mit Wasser vermischte Gelbwurz an den rechten Fuß des Vaters, der Mutter und des Kindes."

Bei den Synteng wird gleich nach der Geburt eines Kindes geopfert, und zwar: etwas Reismehl, Eier, Gewürz und Blätter. Nachdem das Kind einen Monat alt geworden ist (manchmal wartet man zwei Monate), wird erst die Zeremonie der Namengebung vollzogen. Dieses geschieht, wenn nicht durch eine Schwester der Mutter, so doch durch den ältesten Mann der Sippe. Bei dieser Feier werden dann abermals Opfer gebracht, und zwar zwei Hühner und eine Ziege.

Die Eltern eines neugebornen Kindes dürfen über keinen Fluß gehen und ihre Kleider nicht waschen, solange die Nabelschnur nicht verheilt ist, da sonst der Berg- oder Flußteufel dem Kinde schaden würde.

Zwillinge gelten für eine Strafe, die jemand aus der Sippe durch irgendeine Übertretung des *sang* verschuldet hat. Sind die Zwillinge verschiedenen Geschlechts, so dürfen später ihre Gebeine nicht im gemeinsamen Familiengrab beigesetzt werden.

2. Opfer bei der Erkrankung eines Familienmitgliedes.

Meistens wird nur bei innerlichen Krankheiten geopfert. Weil sich die Khasi die Entstehung dieser Krankheiten nicht erklären können, sind sie der Ansicht, ein Teufel habe sie verursacht. Er sei über die betreffende Person erzürnt und müsse nun durch Opfer versöhnt werden. Bei äußeren Krankheiten, wie z. B. bei Verwundungen, die sie sich durch Fallen oder Stoßen zugezogen haben, opfern sie nicht, weil ihnen da die Ursache der Krankheit bekannt ist.

Bei (inneren) Krankheiten wird meistens im Hofraum geopfert, wenn nicht ungünstige Witterung sie daran verhindert. Was geopfert werden soll, bestimmt nur der Opferpriester *(lyngdoh)*. Ist die Krankheit nicht bedeutend, so werden Eier geopfert[1]. Der Opferpriester nimmt eine ziemlich große Schüssel *(ka pliang kynthei)*, auf welche er Gitter von Bambusstäbchen legt. Nun nimmt er ein Ei, liebkost es, nennt es Göttin *(ka blei)*, besprengt es mit Reis und bestreicht es mit rotem Lehm. Dann wirft er es mit Gewalt auf das Bambusgitter. Das Innere des Eies rinnt durch das Gitter in die Schüssel. Ein Ei nach dem anderen kommt an die Reihe. Dieses Eiopfer wird jeden Morgen und jeden Abend vorgenommen, und zwar so lange, bis der Kranke gesund wird. Manche opfern früh vor Sonnenaufgang und abends nach Sonnenuntergang.

Ist die Krankheit schlimmer Art, so werden Hühner geopfert. Dies geschieht, indem der Opferpriester dem Hühnchen Reis auf den Kopf streut, dann den Hals des Tieres um den linken Zeigefinger legt und den Kopf des Tieres mit dem linken Daumen niederhält. Mit einem Messer schneidet er dann dem Hühnchen den Hals auf[2]. Bei der gemachten Öffnung zieht nun

[1] Siehe oben, Eierwerfen.

[2] Siehe Tafel II, Bild 2: Huhnopfer bei den Khasi.

der Opferer die Bronchien heraus, und je nach der Lage derselben, urteilt er, ob der Kranke wieder gesund wird oder nicht[1].

Wird die Krankheit noch schlimmer und ist der Tod zu befürchten, so werden die klügsten und erfahrensten Opferpriester gerufen. Von diesen werden dann Ziegen und Schweine, und wenn der Kranke zu den Wohlhabenden gehört, auch Kühe geopfert[2]. Sämtliche Verwandte nehmen mit dem Opferpriester am Opfermahle teil.

Führt die Krankheit zum sicheren Tode, so wird so lange geopfert, bis kein Lebenszeichen mehr vorhanden ist. So opferte der Vater eines kranken Knaben in Umpling, der selbst Opferpriester war, den ganzen Tag über die schönsten Hühner, bis am Abend der Knabe durch Blutbrechen starb.

Bei den Synteng werden nur Reis, Eier, Hühner, Schweine und Hirsche, aber keine Kühe geopfert. Zwar dürfen manche Sippen auch Kuhfleisch essen, doch gehört dies zu den Ausnahmen. Von den Opfertieren erhalten die Götter (bzw. Teufel) nur etwas Blut, etwas vom Herzen und die Eingeweide, das Übrige wird von den Anwesenden gegessen.

3. Opfer und Zeremonien bei einem Todesfall.

Ununterbrochen — bis zum Eintritt des Todes — werden bei einem Sterbenden Opfer dargebracht. Ob der Tod eingetreten ist, wird durch Anrufen des Namens festgestellt. Wird kein Lebenszeichen mehr beobachtet, so beginnt ein Heulen und ein Wehklagen, um die Trauer zu bekunden. Tränen sind äußerst selten.

Der Tote wird gebadet und gewaschen *(pynsum-pynsleh)*, in seine Kleider gehüllt und ehrfurchtsvoll auf eine Bambusmatte gelegt. Hierbeis chenkt man den Gliedmaßen besondere Aufmerksamkeit; denn die Hände und Füße werden vollständig ausgestreckt *(pynbeit ki kjat ki kti)* und gerade hingelegt *(pynthiah beit)*. Um die Trauer zu bezeugen, windet man dem Toten den Turban nicht von rechts nach links, wie gewöhnlich, sondern umgekehrt. Im Gebiete von Lamin steckt man nun zwischen Turban und Stirne Betelnüsse, die in ein Pfefferblatt gehüllt sind. Und zwar werden diese Betelnüsse der Reihe nach hineingesteckt, so daß es aussieht wie ein Kranz oder eine Krone. Zu Häupten des Toten stellt man jeden Morgen und jeden Abend, so lange sich der Leichnam im Hause befindet, gekochten Reis und getrocknete Fische. Dieses nennt man *ai ka ja miet ja step* (Morgen- und Abendessen) geben.

Wie lange der Tote in der Hütte bleibt, ist je nach den Sippen verschieden. Manche werden schon am Tage nach dem Hinscheiden verbrannt, während andere mehrere Tage, aber stets eine ungerade Zahl von Tagen, in der Hütte liegen. Zu den Speisen wird noch eine Betelnuß mit Pfefferblatt und Kalk gelegt, sowie ein Bambusbecher mit Wasser gestellt. Zum Schlusse legt man auf den Bauch des Toten (in der Gegend des Magens) das „Bauch-Ei" *(ka leng kpoh)*. Dieses ist der Beginn der eigentlichen Opfer.

Der Opferer nimmt einen Hahn, streut ihm Reis auf den Kopf, hält ihn bereit zum Töten und spricht dabei:

---

[1] Siehe Hahnopfer, *ka jingknia syiar*.

[2] Siehe oben *khein ksuid*.

„To sngew mo ba long u krad lynti u krad syngkieng, te ba poi hi ka sngi ka ia te wei ngam lap ia ka khein ka bishar te la pom ka tyrut ka smer la pom ka bneng ka khyndew, te kynrad sngew ho, ba men leit da ba suk da ba beit ha kpoh la ka kmie ka kiaw u nie u ma suidnia ka laubei mo?"

„Höre, o du Wegscharrer, du Pfadkratzer, da nun der Tag und die Stunde gekommen ist, und ich nicht mehr zurecht gekommen bin mit Opfer und Gericht, so haben mich erschlagen die *Tyrut* und die *Smer*, und haben mich erschlagen der Himmel und die Erde, und so, mein Gebieter, höre denn, auf daß du ziehest in Frieden, Recht und Gerechtigkeit des Bauches (in der Familie) in Frieden und Einvernehmen mit dem Onkel und den Vettern. Urteile selbst, o Göttin *Jaubei*, nicht wahr?"

Wenn auch sonst zu den Opfern nur gute Hühner verwendet werden dürfen, so ist es in diesem Falle gleich, ob der Hahn *(u iar krad lynti)* ein schönes Exemplar ist oder nicht. Es wird einfach der nächste beste genommen.

Wird der Tote „arm" verbrannt, d. h. sind die Angehörigen des Toten nicht in der Lage, größere Kosten zu zahlen, so wird nur dieser Hahn und eine Handvoll Reis geopfert.

Wird der Tote „reich" verbrannt, d. h. sind die Angehörigen in der Lage, die gewöhnlichen Zeremonien samt den zahlreichen Opfern zu bestreiten, so wird ein Schwein geopfert, und jeder der männlichen Verwandten muß eine Handvoll Reis hergeben, die ebenfalls gleich geopfert wird.

Nun werden verschiedene Opfer dargebrachl, je nachdem der Tote auf einer aus Stein gemauerten Unterlage, wie es bei den ganz Reichen der Fall ist, oder in einer Art Sarg *(shyngoid)* verbrannt werden soll. Im ersten Falle wird ein Stier (Ochse), im anderen Falle ein Schwein *(u 'niang shyngoid)* geopfert. Dem Stiere *(u masi pyllait)* werden die Hörner vergoldet oder versilbert. Heutzutage macht man dies nur mehr mit Gold- bzw. Silberpapier. Dann wird das Tier, nachdem es mit Reis bestreut und mit Wasser besprengt wurde *('iad-um)*, freigelassen. Jeder, der es einfängt, kann es behalten oder töten. Sobald der Stier freigelassen ist, nennt man ihn *masi-tamrong*. Will man auf dem Verbrennungsplatz Bambusstangen mit weißen Leinwandstücken, als wären es Fahnen, aufrichten, was nur bei den ganz Wohlhabenden geschehen darf, so wird jetzt ein Hahn *(u 'iar kait)* geopfert.

Da am Verbrennungstage nichts gearbeitet werden darf, müssen alle Vorbereitungen dazu, wie das Holen des Holzes aus dem Walde *('law kyndang)*, das Herrichten des Scheiterhaufens, das Besorgen der nötigen Opfertiere und sonstigen Opfergaben usw. beendet werden.

4. Die Leichenverbrennung *(ka jingthang)*.

Die Khasi verbrennen ihre Toten. Bei dieser Verbrennungszeremonie kann man verschiedene Klassen oder Arten unterscheiden, entweder nach dem Holze,

das gebraucht wird, oder nach dem Katafalk (Leichengerüst oder Aufbau über dem Toten), der hergerichtet wird.

Die Verbrennungsarten nach dem Holzunterschiede sind:

1. Die Verbrennung, wobei nur unbehauenes Holz, so wie es gefunden wird, ohne jegliche Zubereitung, Verwendung findet. Diese Art der Verbrennung findet nur bei den ganz Armen statt *(uba duk eh)*, und die keinerlei Angehörige mehr haben. Bei dieser Verbrennung finden keine Opfer statt *(khlem dykhot)*.
2. Die Verbrennung, wobei das verwendete Holz mit dem Messer *(ka wait)* zubehauen wird. Hier wird eine Handvoll Reis von den Angehörigen genommen *(ka pynkham ka pynsoh)*, und ein Opfer dargebracht, „das Stück und das Säuerliche".
3. Die Verbrennung, wobei das gebrauchte Holz säuberlich wie Bretter zubehauen wird *(ka lyntang)*. Bei dieser Klasse wird die Trommel *(ka ksing)* und die Pauke *(ka dah)* geschlagen, werden Flintenschüsse *(ka suloi)* und das Rohr (*ka man*, d. h. eine Kanone) abgefeuert, werden Opfer dargebracht, „das Stück und das Säuerliche *(u dykhot u lamjew)*", wird ein Ochse *(u masi)* und ein Schwein *(u sniang)* geopfert. Meistens wird auch noch der Schwerttanz *(shad wait)* aufgeführt.

Die Verbrennungsarten nach dem Aufbauunterschiede sind:

1. *Thang syrkhait* ist jene Verbrennungsart, bei der keinerlei Katafalk (Aufbau) verwendet wird. Der Tote kommt in diesem Falle auf eine Art Bambusgitter zu liegen.
2. *Thang lyngkhason* ist jene Verbrennungsform, bei der ein Katafalk aufgerichtet wird. Der Tote kommt in eine Art Sarg aus Latten, Bambus und Bretter. Dieser Sarg wird umhüllt mit rotem Tuch, und es werden Verzierungen aus Silberborten angebracht. Über dem Leichnam, den man nicht sieht, wird ein Aufbau von Blumenbüschen und Figuren errichtet. Gerne macht man einen Pfau aus Holz, der mit Papier verklebt wird[1]. Das Ganze wird mit Papierblumen reichlichst geschmückt. Der Aufbau ist über dem Haupte des Verstorbenen. Bei dieser Verbrennung wird Muschelgeld *(sbai)* an die Leute verteilt.
3. *Thang shan* ist jene Verbrennungsart, wobei der Aufwand noch weitergeht. Außer dem oben genannten Aufbau über dem Leichnam wird hier noch über dem Scheiterhaufen ein Baldachin auf vier hohen Bambusstangen errichtet, der auch nach der Verbrennung stehen bleibt. Der Baldachin wird mit farbigem Tuch oder Papier hergestellt. Auf diese Art werden nur die ganz Vornehmen und die Stammutter verbrannt.

Das Holz für die Verbrennungen wird stets aus einem heiligen Wald *('law kyndang)* genommen. Es wird aber auch von der Hütte trockenes Holz mitgenommen, da das frische, aus dem *'law kyndang* geholte Holz nicht sofort brennen würde. Ebenso wird auf dem Verbrennungsplatz nicht erst das Feuer angezündet, sondern man nimmt den Feuerbrand aus der Hütte mit.

[1] Diese Zeremonie dürfte wohl aus dem Tale herrühren und von dort eingeschleppt worden sein.

Erst wenn alle Verwandten zusammengekommen und die Vorbereitungen für die Verbrennung beendet sind — denn am Verbrennungstage darf nichts gearbeitet werden —, wird der Tote auf den Verbrennungsplatz getragen. Er wird bekleidet auf eine Bambusbahre *(ka krong)* gelegt. An den vier Enden der Bahre, manchmal auch noch in der Mitte der Längsseiten, so daß es also sechs sind, werden Bambusstäbe in die Höhe gerichtet und ein weißes Tuch an denselben rund um das Ganze befestigt oder kreuzweise — je nachdem es der Leichnam einer Frau oder eines Mannes ist. Den Männern werden ihre Waffen: Schild, Bogen, Pfeile und das Messer *(wait)*, den Frauen ihr Schmuck angelegt. Alles dieses wird aber nicht verbrannt, sondern vor dem Anlegen des Feuers weggenommen, mit Ausnahme des wollenen oder seidenen Tuches, das an den oberen Enden der Bambusstangen befestigt ist. Hat der Leichnam Geld und Speise erhalten, so wird ein Opfer dargebracht, gewöhnlich eine Ziege. Ärmere Leute gießen etwas Branntwein auf den Boden.

Nun bewegt sich der Leichenzug auf den Verbrennungsplatz. Dieser ist für jedes Dorf bestimmt und befindet sich gewöhnlich an Abhängen in der Nähe von Eichenwäldern[1]. Wie schon während der Nacht, als der Tote noch im Hause lag, so werden auch jetzt Flintenschüsse abgefeuert, und wenn es sich um Reiche handelt, Papierbomben abgebrannt. Auf dem Wege werden Kupfermünzen an das Volk verteilt. Es ertönt der Tamtam, der ewig eintönige Schlag auf die große Trommel und das melancholische Pfeifen der Flöten *(sharati)*. Unter großem Geheul der Leidtragenden, worunter sich die Frauen der Verwandten des Toten besonders hervortun, ist man endlich am Verbrennungsplatz, der erst am späten Nachmittag aufgesucht wird, angelangt.

Hier wird zuerst eine Ziege *(u 'lang mawkjat)* geopfert. Dann wird der Tote mit dem Kopfe nach Westen und mit den Füßen nach Osten auf den bereits gemachten Scheiterhaufen gehoben. Nun wird ein Hahn geopfert, den sie *'iar syngkhong* nennen. Bei den Vornehmen wird auch ein Ziegenbock geschlachtet, der *u 'lang sait ksuid* oder „der Ziegenbock, der den Teufel abwäscht" genannt wird. Der Sinn davon ist: der Ziegenbock sei gleichsam der „Sündenbock", der die Sünden des Verstorbenen auf sich nimmt.

Bei Armen (sowohl bei jenen, die nur unbehauenes Holz, als auch bei jenen, die nur das mit dem *ka wait* behauenem Holz gebrauchen) findet kein Leichenbegängnis statt.

Jetzt legen die nächsten Verwandten Feuer an, und nach diesen die Kinder des Toten, wenn welche vorhanden sind. Hell flammt das Tuch an den oberen Enden der Bambusstangen auf, und im Nu ist es verbrannt. Auch die wenigen Kleider des Toten sind bald in Flammen aufgegangen, und nun beginnt die eigentliche Verbrennung der Leiche.

Ist das Feuer des Holzstoßes angezündet, so wird sofort ein Hahn *u 'iar padat* geopfert. Dieser Hahn wird dreimal über dem Scheiterhaufen geschwenkt, wie man ein Rauchfaß schwenkt, und sein Blut wird dreimal an den Scheiterhaufen geschmiert. Daraufhin wird am Kopfende des Scheiterhaufens das „Bauch-Ei" *('leng kpoh)* zerschlagen. Nun werden drei Pfeile *('nam tym-*

[1] Siehe Tafel II, Bild 3: Verbrennungsplatz der Khasi mit einem steinernen Unterbau.

pem) nach drei Seiten mit der Hand geworfen, so weit man kann. Der eine nach Osten, der andere nach Süden und der dritte nach Norden. Aber ja nicht nach Westen. Denn dort im Westen geht's ja ins Unendliche nach der Ansicht der Khasi, dorthin gehen die Seelen der Verstorbenen, dort liegt die Ewigkeit[1].

Währenddessen sind andere ganz mit dem Schmoren des Leichnams beschäftigt. Bald ergießen sich die Eingeweide in die Glut, worauf dieselben heftig zu zischen beginnen. Ein abscheulicher Geruch strömt aus den prasselnden Eingeweiden. Die durch das Feuer in der Hirnschale sich entwickelnden Dämpfe verursachen nun eine heftige Explosion der Hirnschädelknochen, die sich wie ein Flintenschuß anhört. Nachdem der Holzstoß niedergebrannt ist und der gelblich grüne Rauch sich verzogen hat, sieht man in der bläulichen Glut immer noch die Umrisse des schwarzen, dampfenden und schmorenden Leichnams. Nun stochern die vom Reisbranntwein bereits stark angetrunkenen Männer mit Bambusstangen darin herum, gießen Schnaps und Öl hinein, worauf die Flammen wieder lichterloh emporschlagen. In Lamin sah ich bei einer Verbrennung, wie als Letztes das Herz noch übrig war, das dann unter dem traurigen Betragen der Leichenverbrenner noch eigens verbrannt wurde. Die widerliche Szene der Leichenverbrennung könnte ohne den übermäßigen Genuß von Alkohol gar nicht zustandekommen. Zum Schlusse wird an Ort und Stelle eine Ziege geopfert *(u 'lang dholia)*, und die Verwandten nehmen Abschied, indem sie Betelnuß mit den Worten: *khublei khie leit bam kwai ha iing u blei* (Behüt dich Gott, gehe und iß Betelnuß im Hause Gottes!) auf den niedergebrannten Scheiterhaufen legen.

In einigen Orten ist es Sitte, daß sich vor der Leichenverbrennung ein Mann mit Schnaps betrinkt, welcher sodann den Teufel vorstellen soll und allerhand Possen treibt.

Wenn der Leichnam verbrannt ist, dann sammelt man die Überreste der nicht ganz verbrannten Knochen[2]. Diese werden gewaschen und in ein Leinwandstücklein gehüllt und sodann in eine Urne (Topf) gebracht. Während dies eine Frau besorgt, streut ein Mann Reis auf die Erde und beschwört den Geist des Verstorbenen, seine auf der Welt zurückgebliebenen Angehörigen ja nicht zu stören, da alles bei der Verbrennung richtig gemacht worden sei. Ist diese Beschwörung beendet, so wird die Urne mit den Knochenresten unter den Leichenstein *(maw shying)* gestellt. Die Überreste der Armen kommen ohne Urne gleich unter den Leichenstein. Zur Urne wird auch der Opferreis *(ka japha)* als Nahrung für den Verstorbenen gelegt (siehe den nächsten Abschnitt).

Am anderen Tage rechnen sie in der Frühe die Auslagen zusammen, die sie hatten. Es werden vom *u kni u kpa* (dem Onkel mütterlicher Seite) Ansprachen an die versammelten Kinder und Enkel gehalten. Dieser *u kni u kpa*

---

[1] Wenn die Khasi jemand weit weg haben möchten und ihn verwünschen, so sagen sie: *to leit sha ban sep ka sngi shaba mih u bnai*, d. h. gehe hin, wo die Sonne untergeht, und der Mond aufgeht! (Gehe hin, wo der Pfeffer wächst.)

[2] Siehe Tafel III, Bild 1: Das Sammeln der Überreste und der nicht verbrannten Knochen und der Asche bei den Khasi.

ist der Priester und Richter der Sippe bisher gewesen. Nun ruhen drei Tage lang alle Geschäfte. Am dritten Tage aber würfeln sie (losen sie = *bud pylleng*) mit zwei Eiern, wer in Zukunft der Führer der Sippe dieses Verstorbenen sein soll, damit man weiß, an wen man sich zu wenden habe, wenn Opfer zu bringen oder Zwistigkeiten zu schlichten wären. Dabei spricht der bisherige *u kni u kpa* in bezug auf den Verstorbenen:

„Hei ap ia ka nia ka jutang ynda ia lum ia kynshew ia u kur u para u khun ka meinah ka meisan yn sa tai ia ka khein ka bi shar yn sa long ka ai bam ka ai sa ia me ka kynrong ka kyntaw ka pynkhiah ka pynnang, dih sa ka kiad sa ka um mo!

Hei sngew ryngkat ma phi ka blei ka laubei ka nonglum nongkynshew shi khrum ka maw ka nar mo!“

„So achte auf die Worte der Verheißung! Nachdem versammelt sind die Verwandten und Brüder und Schwestern der Schwiegermütter und Tanten, werden wir unser Wort sieben und unsere Opfer und Gerichte, und dann werden sein: Dich zu verpflegen und zu ernähren und Gebeine übertragen und dich pflegen in Krankheit und dich gesund machen. So wollen wir den Schnaps und das Wasser trinken, nicht wahr[1]!

So höre denn, o Göttin, du *Laubei*, die du uns versammelt hast Kind und Kegel[2], die ganze Sippe und Stein und Eisen, nicht wahr!“

Wie bei den Opfern verschiedene Gebräuche sind, so sind auch die Zeremonien bei der Verbrennung verschieden. Es wird berichtet[3], daß am Tage der Verbrennung von den Verwandten und Freunden des Toten Schweine geschlachtet werden. Jene, welche es nicht vermögen, Schweine zu opfern, bringen Schnaps, wovon sie etwas auf den Scheiterhaufen gießen. Der Sarg wird auf eine Bambusbahre gehoben und etwas Geld neben den Leichnam gelegt, so daß der Geist des Verstorbenen sich auf der Reise Speise kaufen kann. Baumwollene oder (bei Reichen) seidene Tücher werden um den Sarg gewunden, und zwar kreuzweise, wenn der Verstorbene ein Mann ist, in Form eines Rechteckes, wenn die Verstorbene eine Frau ist. Bevor die Bahre gehoben wird, wirft man eine Handvoll Reis und etwas Wasser aus einem Krug vor die Türe hinaus und opfert eine Ziege. Dies sind Reinigungszeremonien. Die Leichenprozession wird nun zusammengestellt und geht langsam ihren Weg unter vieler Musikbegleitung. Bei Reichen wird in Zwischenräumen mit Flinten geschossen. Auch werden Kupfermünzen auf den Weg gestreut. Bei der Annäherung an den Scheiterhaufen wird der Leichnam zur Schau gestellt, und die Fleischstücke der geopferten Tiere, welche bei dem Leichnam lagen, werden fortgeworfen. Dann richtet man her: drei gebackene Brote, ein Ei, die unteren Kinnbacken der Tiere, welche geopfert wurden, den linken

[1] Das Wasser ist ein fermentiertes Reiswasser, das verschiedentlich auch Reisbier genannt wird. Der letzte Satz hat den Sinn einer Bekräftigung und eines Schwures.

[2] *Shi khrum* = eigentlich der Hohlraum, der Platz unter dem Hause.

[3] GURDON, „The Khásis“, S. 133.

Fuß des Hahnes *(u 'iar krad lynti)*, einen Krug Wasser, Lebensmittel in einer Schale und drei Pfeile. Nun wird eine Ziege geopfert. Der Leichnam wird in den Sarg hineingelegt, wenn ein solcher gebraucht wird, und dann auf den Holzstoß gehoben, und zwar mit dem Kopfe nach Westen und mit den Füßen nach Osten. Rund um den Leichnam werden nun Holzstücke gelegt und das Ei („Bauch-Ei") wird zerbrochen, aber nicht, wie vielfach gemeint wird, über dem Magen des Verstorbenen, sondern es wird in der Richtung der Füße an den Holzstoß hingeworfen. Nun wird das Feuer durch die *kur* oder Mitglieder der Claus und dann durch die Kinder, wenn solche da sind, angezündet. Ein anderer Hahn *(u 'iar padat)* wird geopfert, dessen Blut dreimal an den Holzstoß geschmiert und der dreimal über dem Holzstoß geschwungen wird. Nachdem die Kleider weggetan wurden, wird die Bahre in Stücke geschlagen. Die Eßwaren und die Kinnbacken werden nun zu Häupten des Toten gelegt. Nach der Opferung des Hahnes werden die drei Pfeile von einem Bogen abgeschossen, einer nach Norden, einer nach Süden und einer nach Osten. Diese Pfeile nennt man die *'nam tympem*. Es ist vielleicht bemerkenswert, daß die Zahl der Pfeile, die man beim Verbrennen abschießt, mit der Zahl der Pfeile, die man bei der Namengebung gebraucht, übereinstimmt. Sobald das Feuer brennt, wird eine andere Ziege geopfert *(lang dholia)*. In einigen Fällen werden mit dem Toten alle Kleider mitverbrannt, in anderen Fällen werden die Kleider nur über das Feuer gehalten und dann weggelegt zum weiteren Gebrauch (was aber nur bei den Armen der Fall ist). Bevor die Verwandten und Freunde den Verbrennungsplatz verlassen, stellen sie Betelnuß an den Holzstoß und sagen Lebewohl zum Toten mit den Worten: „*Khublei*, gehe und iß Betelnuß im Hause Gottes." (Soweit GURDON.)

5. Beisetzung der Gebeine.

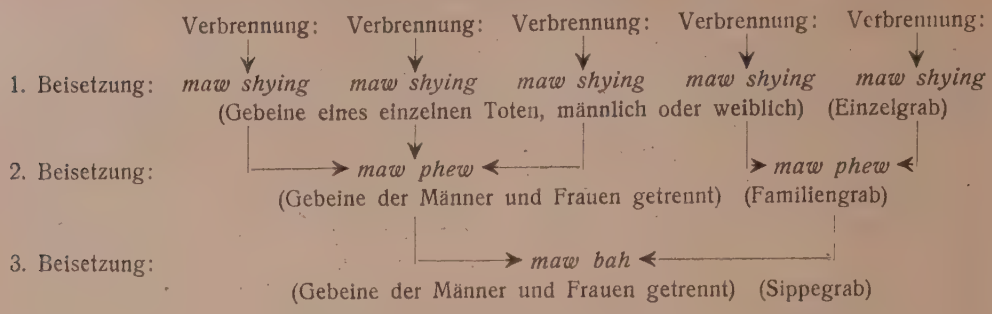
Es gibt eine dreifache Beisetzung der Gebeine, resp. der Überreste der nicht verbrannten Knochenteile und der Asche. Diese Beisetzungen sind aber nicht eine Art Klassen für die Reichen, Wohlhabenden oder Armen, wie bei der Verbrennung, sondern alle Gebeine der Verstorbenen werden dreimal an verschiedenen Orten beigesetzt. Der Beisetzungsritus ist bei der ersten und bei der zweiten Beisetzung im wesentlichen der gleiche. Der Ritus der dritten ist bedeutend feierlicher.

Die erste Beisetzung geschieht sofort nach der jeweiligen Verbrennung in der Nähe des Verbrennungsplatzes in das *maw shying*, dem Orte der vorläufigen Aufbewahrung.

Die zweite Beisetzung geschieht später, indem die Gebeine vom *maw shying* in das *maw phew* übertragen werden. *Maw phew* sind Aufbewahrungsorte für die Asche der Mitglieder eines engeren Familienkreises, hier werden die Gebeine der männlichen wie die Gebeine der weiblichen Verwandten getrennt von einander aufbewahrt.

Die dritte Beisetzung endlich geschieht in ganz feierlicher Weise, indem von den verschiedenen *maw phew* die Gebeine in das allgemeine Grab der ganzen Sippe *maw bah* übertragen werden.

Schematische Darstellung der Übertragung der Gebeine einer Sippe:



a) Erstes Begräbnis *(maw shying)*.

Sobald die Verbrennung vorüber ist, sammeln sich die Teilnehmer zu einer Prozession, wobei sie die Asche bzw. die Gebeine zum *maw shying* bringen. Voraus eilt ein Mann, der Blätter (*ding shit* = heißes Holz) abwechselnd mit Reiskörnern auf den Weg streut. Dann folgt die Frau, welche die Gebeine trägt. Sie ist festlich gekleidet und hat eine Art Velum, wie die katholischen Priester ein solches zum Tragen der Monstranz benützen, um die Schultern. Ich sah in einem Dorfe südlich von Lamin bei einer solchen Gelegenheit ein Velum, das tief rot und mit Goldborten und Goldfransen verziert war. Während nun die nachfolgenden Verwandten gehen und sprechen dürfen, wie sie wollen, ist die mit dem Velum bekleidete Frau, welche die in weißes Linnen gehüllten Gebeine ehrfurchtsvoll auf der Brust trägt, verpflichtet, zu schweigen und weder nach rechts, noch nach links auszubiegen, sondern sie muß geraden Weges zum *maw shing* gehen, soweit dies möglich ist.

Am Platze angekommen, wird zuerst ein Hahn geopfert, welchen man den „Wegweiser zum Himmel" *(u 'iar krad lynti)* nennt, weil er den Geist des Verstorbenen ins Jenseits geleiten soll. Nachher werden vom Opferpriester *(nongknia)* drei Reisbrote, ein Ei und Branntwein geopfert, damit die Asche hier gut ruhen möge. Die Gebeine werden, nachdem sie neuerdings gewaschen wurden, in einen irdenen Topf (Urne) gelegt, und dieser mit einem weißen Leinwandläppchen zugebunden. Die drei Brote werden nun mit dem Ei und dem linken Fuße des vorher geopferten Hahnes neben den Topf in die bereitete Gruft (wenn man das Loch so nennen kann) gelegt und dieselbe mit einem Steine verschlossen. Obendrauf kommt Betelnuß, Pfefferblatt und Kalk.

b) Zweites Begräbnis *(maw phew)*.

Nach einiger Zeit werden die Gebeine der einzelnen *maw shying* gesammelt, aber die Gebeine der Männer und die Gebeine der Frauen werden getrennt aufbewahrt und getragen. In ähnlicher Weise wie oben geschieht nun die Übertragung ins *maw phew*. Dort werden die Gebeine wiederum getrennt in den vorbereiteten Ort hineingelegt und die gewöhnlichen Opfer des Hahnes, des *kpu* und des Schnapses, gebracht.

c) Drittes Begräbnis *(maw bah)*.

Die feierliche Übertragung der Gebeine aus den verschiedenen *maw phew* ins allgemeine Sippengrab *maw bah* ist wohl die wichtigste aller Zere-

monien, welche die Khasi haben. Denn hier ist nicht bloß die genaue und ordentliche Erfüllung jeglicher, auch der kleinsten Zeremonien und Gebräuche vorgeschrieben, sondern hier ist sogar eine seelische oder geistige Vorbereitung nötig, die sonst bei den Khasi in keiner Weise vorkommt oder verlangt wird. Diese seelische oder geistige Vorbereitung besteht darin, daß alle Mitglieder der ganzen Sippe unter sich in Frieden leben müssen, da sonst die feierliche Übertragung der Gebeine nicht stattfinden darf.

Sind alle Zwistigkeiten und Reibereien geschlichtet, so wird dies peinlichst genau festgestellt, und ein Opferer, der der Sippe entnommen wird, frägt durch Eierwerfen und ein Hühneropfer an, welcher Tag wohl geeignet wäre für den festlichen Akt. Ist der Tag auf diese Weise gefunden, so kommen alle Verwandten der Verstorbenen im Hause der Stammutter *(iing seng)* zusammen: die Kinder und die Geschwister, die Neffen und Nichten *(shi kur shi para ryngkat u khun ka meinah meisan baroh)*, die Großonkel und die Kleinonkel *(u nie-bah u nierit)*. Stehend rufen sie die Göttin an, welche die Mitglieder der ganzen Sippe erschaffen hat, und sagen:

„Kumno? hukum phi ka blei thaw bynriew buh bynriew ba ngan ieng ka lum ka kyn shew ka thep ka tian ia u suidiap u nongiap u lor u kap baroh na tynrai ka iingseng iingkhadduh?“

„Wie willst du, o Göttin, daß ich stehe (vor dir, vor deinem Angesichte), zu sammeln das Erworbene, das Aufgespeicherte, die Geister der Verstorbenen, die Obern der Familie und die alten Familienhäupter der Verstorbenen aus diesem Stammhause?“

Wenn nun die Göttin es genehmigt, dann sammeln sie die Opfergaben und Opfergelder (die manchmal in die Tausende von Rupien gehen), um sie für die Festlichkeit zu verwerten.

Zwei Frauen gehen dann zu den verschiedenen *maw phew* und holen ehrerbietig die dort untergebrachten Gebeine. Die eine Frau trägt die Gebeine der männlichen Verstorbenen, die andere die der weiblichen Verstorbenen, und beide bringen sie in das Haus der Stammutter, wo sie feierlich hingestellt und mit Blumen und schönen Tüchern verziert werden. Nun erhalten die Geister der Verstorbenen Nahrung *(ai bam)*, indem ein Schwein, ein Hahn und ein Stier geopfert werden. Für eine spätere Verteilung an die Teilnehmer werden die besten Stücke dieser Tiere in einem Korbe im Hause aufbewahrt. Das übrige wird geopfert.

Nun wird getanzt[1]. Dieser Zeremonientanz zu Ehren der Verstorbenen dauert entweder drei oder fünf oder neun Tage, ganz wie man es für gut findet (und wie weit eben die gesammelten Gelder reichen). Ein Platz vor dem Hause wird festlich hergerichtet und als Tanzplatz *(lympung)* benützt. Musik spielt und Schnaps wird verteilt.

An dem Tage nun, an dem sie beabsichtigen, die Gebeine zu übertragen, werden die Trommeln *(ka ksing)* und die Pauken *(ka nakra)* geschlagen,

[1] Siehe Tafel III, Bild 2: Zeremonientanz zu Ehren der Verstorbenen.

die Flöten *(ka sharati)* geblasen, Flinten *(suloi)* und Böller *(ka man)* abgeschossen. Man verfertigt aus Bambus eine Ahnenpuppe, die entweder die Urgroßmutter (die *Jaubei* der Sippe) oder auch den Urgroßonkel *(suidnia)* vorstellen soll. Mit dieser Ahnenpuppe *(u tyngshop)* ziehen sie zu den *mawniam mawrukom* (den Zeremoniensteinen, Ahnensteinen[1]). Während die einen tanzen, errichten andere am Wege zu den *maw bah* „Ruhesteine" oder „Fußsteine" oder „Wegsteine" *(maw kjat* oder *maw lynti)* für die Geister der Verstorbenen, wo sie sich auf dem Wege zum allgemeinen Grab ausruhen können. Diese Steine sind ungefähr einen Meter hoch und stehen zu je drei in einer Reihe. Vor denselben wird auf vier kleinen Steinen gleichsam als Unterlage oder Füße (*maw kjat*, d. h. Steinfuß) ein flacher Stein wie eine Tischplatte hingelegt[2].

Am Tage nun, an dem der Tanz zu Ende ist, veranstalten sie *ka pyngrei*, d. h. ein Hochzeitsfest der Geister der Verstorbenen, die in ihrem Jünglingsalter (erwachsen, aber unverheiratet oder kinderlos) gestorben sind. Sie wählen dazu zwei arme, alte Leute von kleiner Statur, welche sie dafür bezahlen: einen Mann und eine Frau. Der Mann ist der Bräutigam der verstorbenen Jungfrau, das alte Weib die Braut des verstorbenen Jünglings. Sie lassen sich die zwei um den Geisterreis raufen *(ki pyniaknieh bam ka ja snaiap)* und lassen sie über den Reismörser *(thlong)* und den Mörserstößel *(synrei)* springen. Dann wirft man Pfeile so weit als möglich, welche die beiden erhaschen sollen. Dieses Fangspiel bedeutet die Vertreibung der Dämonen, welche den *maw bah* umgeben und den Zutritt zum Steine verwehren wollen. Dann streut man Saatreis *(u kaw rawai)* auf den Weg vom Hause bis zum Ende des Dorfes. Die zwei Leutchen müssen nun mit Stöcken *(da ki diengduh)* laufen und den Reis dreschen oder schlagen, und dies geschieht dreimal hintereinander.

Wenn es nun heller Tag geworden ist, so nimmt man von den Verwandten je eine Handvoll Reis, sowie die Beisteuer zur Bestreitung der Kosten für die ganze Feierlichkeit. Dann holt man einen „Altarbock" *(u' lang duwan)*, um ihn auf den Dorfaltar *(ha ka duwan ka shnong ka muluk)* zu köpfen. Nun belustigt man sich mit Trommeln und Fahnen *(ka ksing ka lama)*. Die Kinder und Kindeskinder setzen sich zusammen und begrüßen sich feierlich, besonders den „Vetter" *(u kha pka)*. Hierauf wird ein Schildtanz *(mastieh)*[3] abgehalten, und zwar macht man dabei drei Runden. Nun wird ein Ziegenbock geschlachtet und alle Tänzer mit den Schilden verneigen sich dreimal vor dem „Vetter" *(u kha kpa)*. So macht es auch jeder der Söhne des Stammhauses.

Jetzt erheben sich alle, und man opfert den Sündenbock *u' lang sait ksuid*. Man hält einen Waffentanz ab, wobei die Söhne der Reihe nach (nach ihrem Alter) folgen[4] (*shad wait*, d. h. Waffentanz).

---

[1] GURDON, „The Khasis", S. 141, gibt eine andere Schilderung dieser Gebräuche, er sagt: In Cherrapoonjee werden zwei Puppen gemacht, genannt *ka puron* und *u tyngshop*. Die erstere soll die *Jaubei*, die letztere den *suidnia* vorstellen. Diese Puppen halten die Tänzer in den Händen.

[2] Siehe Tafel III, Bild 3: „Fuß- oder Wegstein" bei den Khasi.

[3] Siehe Tafel IV, Bild 1: Khasi-Männer, bereit zum Schildtanz.

[4] Siehe Tafel IV, Bild 2: Waffentanz der Khasi beim dritten Begräbnis.

Ist der Waffentanz beendet, so geht man prozessionsweise (wie oben bei *maw shying*) zu den *maw kjat* oder *maw lynti*. Hier angekommen, schlachtet jeder der Söhne einen Ziegenbock, indem er den Kopf des Tieres mit einem Schlag vom Rumpfe trennt. Es findet das gewöhnliche Opfer statt. Meistens aber werden nicht so viele Ziegenböcke geschlachtet (da das Geld nicht reicht), sondern nur einer, der dann *u' lang maw lynti* genannt wird. Hier endet das Geleite oder die Begleitschaft der Söhne *(hangne la kut ka jingleit on lynti ki khun kha)*.

Die Übrigen ziehen weiter zu den *maw bah*. Dort angekommen, öffnen sie die Türe (den Verschluß des Behälters für die Gebeine). Ein Mann, der dafür bezahlt wird, kräht dreimal, um den Geisterhahn *iar iap* vorzustellen. Dies geschieht vor dem Steine. Dann werden alle Geister aufgeweckt *(kyrsiew)*, die sich in dem Hohlraum befinden, indem man spricht:

„To khie to khie la wan u khun la wan u ksiew!"

„Steht auf! Steht auf! Es sind gekommen die Kinder, es sind gekommen die Enkel!"

Nun legen sie die Gebeine der Verstorbenen, getrennt nach den Geschlechtern, hinein. Dazu kommen noch die Opfergaben: die Brote und der Kuchen, die sie ausbreiten *(siang)*. Auch Morgen- und Abendreis (d. h. gekochten Reis zum Essen fertig) stellen sie (*theh* = ausgießen) auf den Stein, ebenso Betelnuß und Pfefferblatt wie *ka reng ka ngab* (die Backenknochen der [geopferten] Tiere). Auch kommt die Beisteuer *(u khrong u khwang)* dazu. Hierauf wird der Stein geschlossen.

Nun schlägt man mit einem Stock *(sympat da ki dieng)* dreimal auf den Stein, was man *tan ding* (dem Feuer entgegenkommen) nennt, wobei man spricht:

„Hei nga tan ding nga tan theh ioh don uba mang uba thew u tynjuh u pan tien wat leit khih wat leit win ap la ka khein ka bishar pyllun ho mei, ho iaw, ho nie, ho ma shi khrum ka maw ka nar!"

„Siehe, ich komme dem Feuer entgegen, siehe ich gieße aus die Opfergabe[1], damit nicht etwa jemand komme und verletze und versuche, Opfer zu verlangen. Rühr' dich nicht! Sei ruhig! und warte geduldig deine Opferzeit ab! Nicht wahr, Mütterchen, nicht wahr, Schwiegermutter, nicht wahr, Uronkel, nicht wahr, Vetter, nicht wahr, alle ihr Vettern, die ihr da seid unter dem Steine!"

Am nächsten Morgen rechnen sie aus, was alles gekostet hat und verbraucht worden ist. Dann nehmen sie Opferschnaps und sagen (*suit* heißt eigentlich: sie nehmen ihn, präsentieren ihn und halten ihn feierlich hin):

„Hei ko nie ko ma ko mei ko iaw ka suidiap ko nongiap shi khrum

„Siehe, o Onkel, siehe, o Vetter, siehe, o Mütterchen, siehe, o Groß-

[1] D. h. ich vollziehe getreulich die Zeremonien.

ka maw sngew ho la lut la sep katta to nang kyrsoi to nang kyrsih la iaid ka iew ka duwar ka kitnong ka bylla ka khaii ka pateng!"

mutter der Verstorbenen, o alle ihr Verstorbenen, die ihr unter diesem Steine seid, höret! So und soviel haben wir verbraucht und ausgegeben, segne und vermehre es! Möge uns beglücken all unser Handel und Wandel, all unser Haushalt, all unser Taglohn, all unsere Geschäfte!"

Dann verteilen sie die Reste der Opfergaben (auch die Stücke Fleisch, die im Korbe aufbewahrt wurden) und verneigen sich und beweinen alle die verstorbenen Vettern und Tanten. Und wenn sie Opferreste verteilt haben, geben sie noch jedem 4 bis 5 Rupies (5 Mark 60 Pfennig bis 7 Mark Friedenswährung) dazu und sagen:

„Shim kein khun to leit long bynriew to leit man byn riew to roi to pa to long spah to man spah wei kumba nga la kha la long shisha bam don ka sang bam don ka ma a yn sah ka nam yn sah ka rong yn sah ka ummat yn sah ka umpung mo."

„So nimm, mein Sohn, wachse und sei stark, sei glücklich und erfolgreich, es mehre sich dein Reichtum, da ich dich erzeugt habe ohne Schande und Makel, es bleibe dein Ruf und deine Ehre bestehen, und bestehen sollen auch die Tränen und die Schöpfbrunnen[1], nicht wahr."

So machen sie es allen Kindern der Reihe nach. Nach drei Tagen zerstören sie die Puppe, ob es nun eine männliche oder eine weibliche gewesen ist (d. h. vorstellen sollte).

Zum Schlusse opfern sie ein Schwein als Speiseopfer, das sie das „Puppenschwein" *(u niang ai bam tyngshop)* nennen.

Nach Verlauf eines Monats opfern sie wiederum ein Schwein als Speiseopfer, das sie das „Monatsschwein" *(u niang ai bam lait bnai)* nennen.

Und endlich nach einem Jahre opfern sie noch ein Schwein als Speiseopfer, das sie das „Jahresschwein" *(u niang ai bam lait snem)* nennen[2].

GURDON[3] beschreibt auch diese Zeremonie anders, er sagt: „Nachdem man am Grabe angekommen ist, werden die Gebeine dreimal in einer Schüssel gewaschen (dies ist eine Sitte aus Cherrapoonjee). In Maushai werden die Gebeine der Hitze eines Feuers ausgesetzt, das man auf einer kleinen Plattform angezündet hat. Nun wird die Steintüre des Cinerariums geöffnet. Die Gebeine der Frauen werden mit der Urne hineingestellt, und zwar nächst der Wand, welche am weitesten von der Türe weg ist. Die Gebeine der Männer aber werden der Türe zunächst hingestellt. Manche Sippen legen die Gebeine der Männer auf die rechte Seite, die Gebeine der Frauen auf die linke Seite. Dann werden auf einem Steine vor dem Grabe den Ahnen Speise- und Trankopfer dargebracht. Die Männer vollziehen einen Zeremonientanz mit Schwert

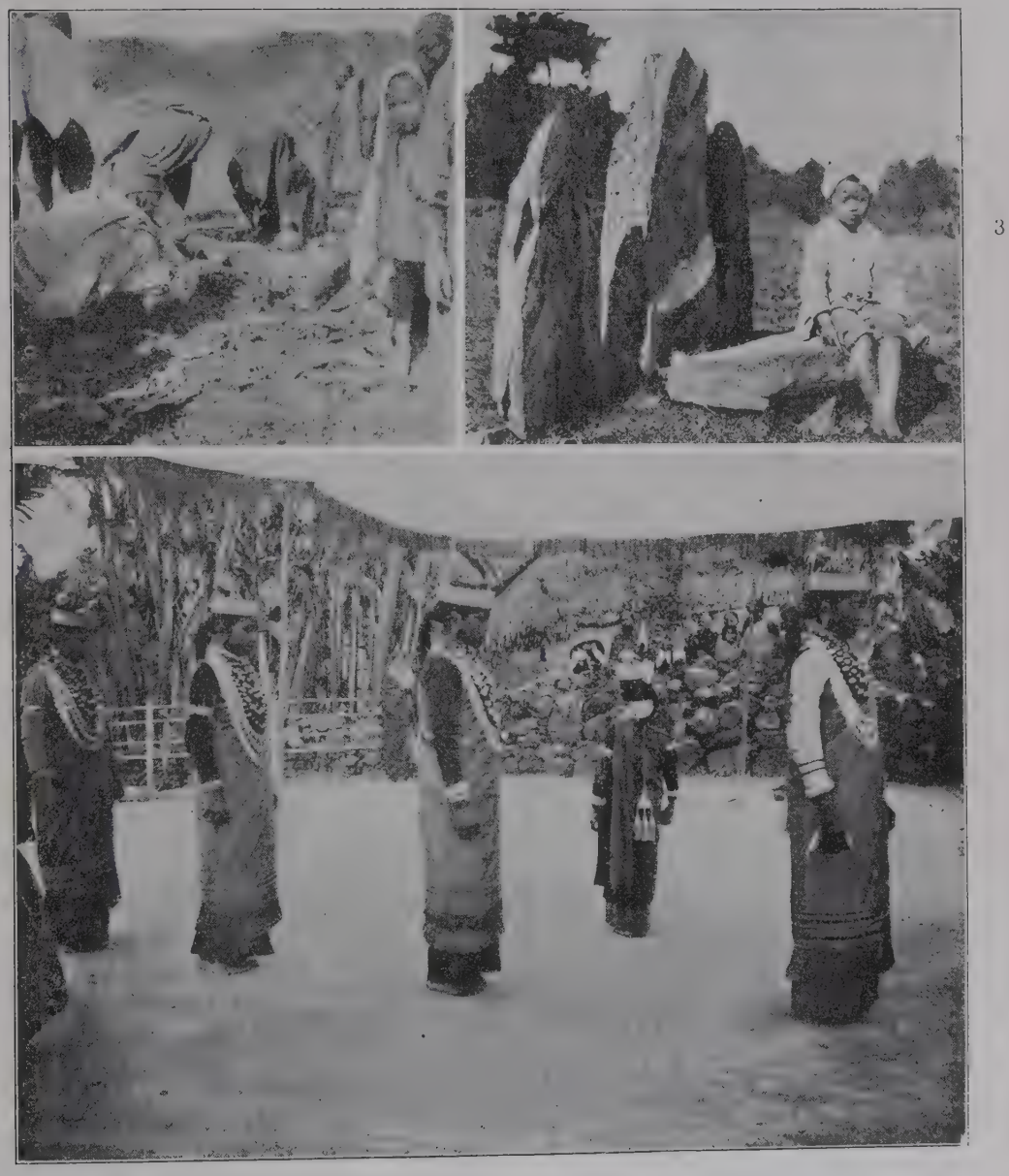
[1] D. h. die Nachkommen, die über dich trauern werden.
[2] Siehe Tafel I, Bild 1: Dritter Begräbnisplatz der Khasi.
[3] GURDON, „The Khasis", S. 142.

1

2

1. Dritter Begräbnisplatz. 2. Dorf Raliang.

TAFEL III.



1. Sammeln der Überreste und der Asche. 2. Zeremonientanz. 3. Fuß- und Wegstein.

1

2

1. Zum Schildtanz bereit. 2. Waffentanz.

und Schild (dreimal), und die Türe des Grabes wird geschlossen. Nachher wird eine Fahne am Grabe aufgepflanzt.

Alle Leute gehen weg, mit Ausnahme von drei Männern. Der eine von diesen opfert einen Hahn *(iar tanding)* vor dem Grabe, ein zweiter sitzt hinter dem Opferer und hält drei Feuerbrände in den Händen, welche er hin und her bewegt. Dieser Mann kräht dreimal wie ein Hahn. Der (dritte) Mann hinter dem Grabe hört peinlichst auf jedes Geräusch, das sich etwa unterdessen im Grabe bemerkbar mache. Es herrscht nämlich der Glaube, daß, wenn die Zeremonien nicht ordentlich gemacht wurden, nun das Grab zittere und bebe. Wenn die drei Wächter zufriedengestellt sind und sich überzeugt haben, daß keinerlei Bewegung im Grabe war, so gehen sie heim und berichten es den Angehörigen. Diese Zeremonie nennt man *tan ding* oder die Feuerprobe.

Am anderen Morgen verteilt die Frau, welche die Hausbesitzerin des Stammhauses ist, an alle Teilnehmer dieser Opfer die hinteren Viertel der Opfertiere. Es ist den Verwandten nicht erlaubt, an die Arbeit zu gehen, bevor drei Tage vorüber sind. Der dritte Tag wird genannt *ka sngi lait.*

Die ganze Zeremonie hat symbolische Bedeutung. Das massive Steingrab soll einen sicheren Platz für die Geister darstellen. Wenn jedoch die verstorbenen Geister mit der ganzen Zeremonie nicht zufrieden sind, so beunruhigen sie ihre Verwandten auf dieser Welt."

Kulturkreislehre und Buddhismus[1].

Eine Neuorientierung des Problems.

Von P. Wilh. Koppers, S. V. D.

Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß der Buddhismus unter den verschiedenen Religionen der Erde eine besondere Stellung einnimmt. Das Recht auf eine derartige Bevorzugung räumen ihm sowohl innere als äußere Gründe ein: einerseits die vergleichsweise Hoheit verschiedener seiner Grundlehren und Einrichtungen, anderseits die in der Tat weltweite Verbreitung, die er im Laufe der Zeit gewonnen hat. Beide Momente sind gewiß darnach angetan, den Buddhismus dem Kultur- und Religionshistoriker zu einem sehr interessanten Beobachtungs- und Studienobjekt zu machen.

Aus dem gewaltigen Komplex der Fragen und Probleme, der sich beim Worte „Buddhismus" auftut, will ich heute eines herausgreifen und einer näheren Behandlung unterziehen. Ich möchte mich verbreiten über den Buddhismus in seiner kulturhistorischen Begründung.

Wollen Sie sich nicht fürchten, wenn ich über den Buddhismus in seiner kulturhistorischen Begründung, also vornehmlich über die kultur- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen desselben, zu Ihnen sprechen will. Ich weiß, in dieser Hinsicht ist schon sehr vieles gesagt und geschrieben worden, und wie es dann halt zu gehen pflegt: der eine wiederholt wesentlich das, was der andere auch schon sagte. Könnten wir aus diesen alten ausgetretenen Geleisen noch immer nicht heraus, in der Tat, ich würde mir die Erörterung dieser Frage schenken. Nun steht die Sache bereits anders, günstiger. In den letzten Jahren ist der Versuch gemacht, in weitgehendem Maße kann er unseres Erachtens als geglückt gelten, die allgemeine Völkerforschung, die Völkerkunde zu einer exakt historisch arbeitenden Wissenschaft um- und auszugestalten. Es zeigt sich, daß die Anwendung der Erkenntnisse dieser neuen Völkerkunde ein neues Licht auch über Wesen und Voraussetzungen des Buddhismus verbreitet. Daß es mir zuerst vergönnt war, diese, wie ich glaube, wohl bedeutungsvollen Einsichten zu gewinnen, stellt weniger ein besonderes Verdienst, als vielmehr einen Zu- oder Glücksfall dar: Diese Erkenntnisse nämlich fielen mir gewissermaßen von selber in den Schoß, und zwar das auf Grund der gegebenen Doppelausrüstung, mit der ich an die Sache herantreten konnte, der Ausrüstung einerseits eines Indologen, anderseits eines Ethnologen, näherhin eines Ethnologen, der aus tiefster Überzeugung der neuen historischen Richtung auf dem Gebiete der völkerkundlichen Forschung huldigt. Steht die Sache so, hat die neue Völkerkunde wesentlich Neues auch zu den kulturhistorischen Voraussetzungen des Buddhismus zu sagen, dann verkörpert dieser Fall ein klassisches Schulbeispiel dafür, wie die historische

[1] Unter dem gleichen Titel waren die nachfolgenden Ausführungen als Vortrag für den deutschen Anthropologenkongreß in Hildesheim, 3. bis 6. August 1921, angekündigt. Der Verfasser konnte denselben nicht mehr halten, weil die Verhältnisse eine frühere Abreise nach Amerika, als anfangs geplant war, wünschenswert erscheinen ließen. Im Text ist im allgemeinen die ursprüngliche Vortragsform beibehalten worden.

Völkerkunde berufen und befähigt erscheint, auch auf Kulturerscheinungen höherer und fortgeschrittenerer Art ihr erhellendes und klärendes Licht zu werfen. Tritt damit der ganzen Völkerkunde große Bedeutung nach einer neuen Seite hin bestens hervor, so kann mich dieser Umstand natürlich nur darin bestärken, in die angekündigte Erörterung über die Voraussetzungen des Buddhismus überhaupt einzutreten.

Trotz der schönen Erfolge, welche seit einem guten Jahrhundert die indologische Forschung aufzuweisen hat, kann dieselbe doch wohl von einer gewissen Einseitigkeit in ihrer Methode nicht freigesprochen werden. Die in Betracht kommenden Gelehrten sind hier, wie das mit der Natur der Sache gegeben war, sämtlich von dem Studium des Sanskrit, der Sprache der arischen Inder, und entsprechend von dem Studium der arisch-indischen Kultur, ausgegangen. Das hat sie nun dazu verleitet, die kulturhistorischen Verhältnisse Indiens ziemlich allgemein in einer einseitig arischen Beleuchtung zu sehen. Ich bin gewiß der letzte, den ungeheuren Anteil leugnen zu wollen, der in bezug auf die Kulturleistungen Indiens den eingewanderten Ariern zugeschrieben werden muß. Anderseits aber zeigt heute vor allem die vergleichende historisch-ethnologische Forschung, daß von den Erscheinungen des indischen Kulturlebens mehr auf das Konto der einheimischen Faktoren gesetzt werden muß, als wie man das speziell in indologischen Fachkreisen bisher anzunehmen wohl geneigt war[1]. In dieser Hinsicht nimmt unseres Erachtens auch — den meisten wird das fürs erste ziemlich überraschend klingen — der Buddhismus keine Ausnahmestellung ein. Wir bemerken, daß die volle Klärung für unsere Frage natürlich nur von umfassenderen Einzeluntersuchungen erwartet werden kann; es fehlte bisher die nötige Zeit, das in der wünschenswerten Weise zu tun. Aber auch die mehr summarisch gehaltene Betrachtung, welche der Sache bereits geschenkt werden konnte und auf die wir uns im folgenden stützen, dürfte für das Zutreffende unserer Behauptung ein gutes Zeugnis schon ablegen.

Die Annahme, daß in der Zeit zwischen 2000 bis 1500 v. Chr. vom Nordwesten her die Einwanderung der Arier in Indien stattgefunden hat, dürfte der Wahrheit entsprechen oder ihr doch ziemlich nahekommen. Das Dichten und Denken dieser indischen Arier ist uns bis heute vor allem erhalten im *Rgveda*, der bekanntlich das erste und wertvollste Buch der Heiligen Schriften der alten Inder darstellt. Der *Rgveda* birgt in zehn Büchern die stattliche Anzahl von 1300 Hymnen. Die religiösen Anschauungen, wie sie in den Hymnen sich niedergelegt finden, offenbaren wesentlich Natur- und Gestirndienst: Polytheismus. Aber gerade die ältesten Hymnen zeigen mehrfach noch die Spuren eines früheren, und zwar ethischen Monotheismus auf. Das höchste gute Wesen erscheint unter dem Namen *Varuṇa*. *Varuṇa* ist nachgewiesenermaßen an Stelle des ehemaligen gemeinindogermanischen Himmelsgottes *Dyaus*

[1] Vgl. besonders P. T. Srinivas Jyengar: Did the Dravidians of India obtain their culture from Aryan immigrant? „Anthropos" IX (1914), 1 ff. Id.: Life in ancient India in the age of the Mantras. Madras 1912. Panchanan Mitra: Prehistoric Cultures and Races of India. A Preliminary Review. Reprint from the Calcutta University Journal of the Department of letters vol. I, 1920. Id.: Prehistoric Arts and Crafts of India. Ibid. vol. III, 1920.

pitar getreten[1]. Sehr bemerkenswert ist noch, daß in einigen der ältesten Hymnen der Hochgott *Varuṇa* um Befreiung und Erlösung von der Sünde und ihren Fesseln angerufen wird. Im übrigen kommen in den Hymnen viel urwüchsige Kraft und eine im ganzen heitere Lebensauffassung zum Ausdruck. Als Dichter und Sänger der Hymnen erscheinen die ehrwürdigen *Ṛṣis*.

Philosophische Reflexionen im eigentlichen Sinne sind dem *Ṛgveda* im allgemeinen fremd. Die ersten zum Teil noch tastenden Versuche werden uns in seinem zehnten Buche überliefert. Es sind Versuche, die aber beachtenswerterweise sofort die Richtung erkennen lassen, in welcher die Fahrt gehen wird. Die ersten philosophischen Gehversuche der alten Inder tragen ein wesentlich pantheistisches Gepräge zur Schau.

Was hier noch keimhafte Anlage war, das kam zur vollen Entfaltung in der nachfolgenden Periode, die ihren Höhepunkt um die Zeit der Jahre 1000 bis 800 v. Chr. überschritten haben dürfte. Es ist die Zeit einerseits der Opfermystik und anderseits die Zeit der höchsten Entwicklung des indischen Idealismus und Pantheismus. Seinen klassischen Niederschlag hat das religiös-philosophische Denken dieser Periode in den Upanishaden gefunden. Alles dreht sich da um *brahman* und *ātman*, d. h. um den Alleinen und um das eigene Selbst. Wahrhaft und wirklich ist nur der Alleine, das *brahman*, das Ich, der *ātman*, ist mit ihm im Grunde vollkommen identisch. Die gesamte Außenwelt ist eitel Trug und Schein. Es sind die Brahmanen, die Angehörigen der höchsten, der priesterlichen Kaste, welche die ganze religiös-philosophische Spekulation üben und pflegen.

Diese idealistisch-monistische Philosophie Indiens hat sich, wie es scheint, nicht allzu lange der Alleinherrschaft erfreuen können. Um die Wende des 6. Jahrhunderts v. Chr. sehen wir, wie eine mächtige Rivalin bereits am Platze ist. Diese Rivalin verkörpert wesentlich die sogenannte *Sāṃkhya*-Philosophie. Der Gegensatz zur Alleinlehre ist gerade in den fundamentalen Punkten ein sehr bewußter und ein äußerst scharfer. Dem einen und einzigen Prinzip des Idealismus steht der Dualismus der *Sāṃkhya*-Philosophie gegenüber, ein Dualismus der Grundprinzipien, welche ihrerseits sind *Puruṣa* und *Prakṛti*. *Puruṣa* ist das lichte, helle, geistige Prinzip, *Prakṛti* das dunkle, trübe, materielle. Auf dem Boden des Idealismus erscheint ein einziges geistiges Allwesen, eine pantheistische Gottheit, innerhalb der *Sāṃkhya*-Philosophie steht dem eine Vielheit der geistigen Prinzipien und weiterhin die Leugnung jeder Gottheit und Gottnatur, also ein schroffer Atheismus gegenüber. Der Idealismus erklärt die ganze sichtbare Welt für Trug und Schein, das Prinzip der *Prakṛti*, des Materiellen, beherrscht die Betrachtung innerhalb der *Sāṃkhya*-Philosophie. Nehmen wir diese Hauptpunkte zusammen, so steht also der idealistisch-monistischen Philosophie der Upanishaden die wesentlich dualistisch-materialistisch-atheistische *Sāṃkhya*-Philosophie gegenüber.

Daß die *Sāṃkhya*-Philosophie im schroffen Gegensatz zur Alleinslehre steht, das ist den Forschern keineswegs entgangen. Ja man hat auch wohl mehr oder weniger empfunden, daß in der Entwicklung von der idealistischen

[1] L. v. Schroeder: Arische Religion I. Leipzig 1914, 319 ff.

zur dualistisch-materialistischen Philosophie eine schwer überbrückbare Kluft, ein unausfüllbarer Hiatus, sich auftue[1]. Trotzdem ließ man nicht nach mit den Versuchen, das eine mit dem anderen auf irgendeine Weise doch in eine Entwicklungslinie zu bringen. Der Hauptgrund für dieses unseres Erachtens verfehlte Verfahren ist wesentlich mit dem oben (S. 443) schon gekennzeichneten einseitig arisch-indischen Standpunkte der Forscher gegeben. Wir zweifeln nicht, daß mit der *Sāṃkhya*-Philosophie nicht nur innerlich etwas wesentlich Neues gegeben war, sondern wir meinen auch, daß sie ein örtlich anderes Entstehungszentrum als die Philosophie des Idealismus besaß; ja ihrem Wesen nach halten wir die *Sāṃkhya*-Philosophie für das Produkt eines neuen, nicht arischen, sondern eines urindischen, und zwar näherhin mutterrechtlichen Kulturkreises. Um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, bemerken wir hier gleich, daß auch unserer Meinung gemäß die philosophisch hohe Ausbildung des Systems ganz vorzüglich in arischer Geisteskraft wurzelt. Nur Grundlage und Ausgangspunkt des Systems halten wir für nichtarisch. Mit anderen Worten, das Sosein dieser Philosophie geht wesentlich auf die arischen Inder zurück, während ihr Dasein schlechthin den Einheimischen zu danken ist. Es ist nun unsere Pflicht, für diese Behauptung entsprechende Beweise beizubringen.

Wir sagen, das *Sāṃkhya* und der ihm verwandte Ideenkreis sind im Grunde ein Erzeugnis nichtarischen Geistes. Vom Nordwesten her waren die arischen Inder jedenfalls schon vor 1500 v. Chr. in indisches Gebiet eingedrungen. Je näher noch dem Einfallstor, desto leichter war es ihnen, das einheimische Bevölkerungselement sich zu assimilieren. Aber schon der *Ṛgveda* zeigt nicht nur in rein äußerlicher, sprachlicher Hinsicht, sondern, wie wir mit G. Oppert[2] glauben, auch inhaltlich vielfach schon die deutlichen Spuren nichtarischen Wesens auf. Von den vedischen Gottgestalten greife ich hier nur einerseits die Urmutter *Aditi* und anderseits das Götterpaar *Rudra* und *Rudrāṇī* heraus. Für die Urmutter *Aditi* fehlt die indogermanische Entsprechung. Aber sollte nicht in der weiblichen Urkraft mutterrechtlicher Kultur ihr treffliches Vorbild und, wie ich glaube, in diesem Falle auch ihr wirkliches Urbild zu suchen sein? Das Götterpaar *Rudra* und *Rudrāṇī* gehört ohne Frage zur mutterrechtlichen Doppelgestalt *Śiva-Śakti*, worüber weiter unten noch Näheres zu sagen sein wird. Diese Beispiele, die sich um weitere vermehren ließen, legen gewiß schon nahe, an ein Eindringen urindischer, speziell mutterrechtlicher Ideen, selbst in die vedischen Hymnen hinein, zu denken.

Wie uns scheint, kann auch kein Zweifel sein, daß einheimische Faktoren auch das in seiner Art grandiose System des brahmanischen Idealismus der folgenden Periode haben mitbauen helfen. Zunächst glauben wir, gute Gründe dafür zu haben, daß für das System als solches in einem ziemlichen Ausmaße besonders auch totemistische Kultur mit in Frage kommt. Die primitive Philosophie des totemistischen Kulturkreises nämlich offenbart, soweit das zu überschauen bereits möglich ist, durchgehends die Eigenheit, im Zusammen-

[1] Siehe z. B. H. Oldenberg: Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen 1915, 288ff.

[2] Vgl. G. Oppert: Gottheiten der Indier. Zeitschr. f. Ethnol. XXXVII (1905), 345ff.

hang mit dem dieser Kultur eigenen Sonnenkult pantheistischen Gedanken nachzuhängen. Erinnert sei an dieser Stelle dann an die bekannte, besonders von Grierson[1] hervorgehobene Tatsache, daß, wie östlich von Benares der Mondgott *Šiva* im Zentrum der Religion stand, so westlich davon, also im Mittellande, der Heimat der Upanishad-Literatur, der Sonnengott *Višnu* das Feld des religiösen Lebens beherrschte. Weiter unten werden wir noch näher sehen, wie indes kein Zweifel ist, daß auch in Teilgebieten des Mittellandes jedenfalls vorarische Mutterrechtskultur mit Mondkult heimisch war.

Sehen wir zu, inwiefern Indizien mutterrechtlicher Kultur auch in der Upanishad-Literatur zum Vorschein kommen. Allgemein ist man einig darin, daß diese Literatur entstand zu einer Zeit, wo die arischen Einwanderer schon bedeutend weiter in das eigentliche Indien vorgerückt waren, als wie das in der *Ṛgveda*-Zeit der Fall war. Viel mehr noch als die *Ṛgveda*-Sänger im Nordwesten Indiens waren daher die Verfasser der Upanishaden naturnotwendig dem Einfluß einheimischer Faktoren ausgesetzt. Freilich das, wie es scheint, gerade in dieser Zeit zu seiner bekannten Schroffheit sich ausbildende Kastenwesen ermöglichte eine verhältnismäßig große Isolierung besonders der Priesterkaste, der Brahmanen, denen wir wesentlich doch auch die Upanishad-Literatur verdanken. Aber abgesehen davon, daß dieses einseitig forcierte Absonderungsbestreben zum Teil gewiß auch der Erkenntnis entsprang, daß eine Beeinflussung von seiten der Einheimischen in einer schon mehr als wünschenswerten Weise bereits stattgefunden hatte, so bleibt dem Kenner nicht verborgen, daß sie trotz alledem nach wie vor ebensowenig hinsichtlich ihrer geistigen als physischen Entwicklung sich dem Einfluß dieser allzu realen Mächte vollständig zu entziehen vermochten. Beeinflussungen nun in unserem, also im Sinne mutterrechtlicher Kultur und Denkweise, sind, wie mir scheint, vorzüglich in folgenden Momenten zu sehen.

Besonders die jüngeren Upanishaden kommen hier für uns in Betracht. Rein äußerlich ist es seit je aufgefallen, daß als Verfasser bedeutender Upanishaden nicht Angehörige der Brahmanen-, sondern solche der Kriegerkaste, der *Kṣatriyas*, erscheinen. Ja die wichtigsten Belehrungen über *brahman* und *ātman* sehen wir die Brahmanen anstandslos von den *Kṣatriyas* entgegennehmen. Das ist ganz deutlich nicht mehr der Geist des eigentlich arisch-brahmanischen Indien, sondern das ist bereits ein Stück des demokratischen Geistes, wie wir ihn gleich näher noch als im östlichen, wesentlich mutterrechtlichen Indien beheimatet kennen lernen werden.

Aus der gleichen Quelle stammt es wohl auch, wenn in den Upanishaden mehrfach selbst die Frauen, sei es als weise lehrende oder doch als klug fragende, eine so bedeutende Rolle spielen. Es sei hier gleich bemerkt, daß ziemlich allgemein in mutterrechtlicher Kultur in bezug auf Stellung und Geltung der Frau eine doppelte Tendenz vorwaltet. Seiner ursprünglichen Natur gemäß disponiert das Mutterrecht zunächst zu einer Mutterherrschaft (Matriarchat) und daher auch zu einer mehr oder minder vorherrschenden Stellung der Frau im ganzen Geistesleben der betreffenden Völker. Anderseits

[1] Siehe G. Grierson: Encycl. of Religion and Ethics II, 539.

zeigen die kulturhistorischen Tatsachen, daß die Männerwelt schon früh gegen diese unnatürlichen Auswüchse und Übergriffe des Mutterrechtes energisch reagiert hat[1]. Es ist kaum zweifelhaft, daß das ganze Männerbundwesen die ursprünglichste, und zwar organisierte Reaktionserscheinung gegen weibliche Vormacht in mutterrechtlicher Kultur darstellt. Kulturelle Höherentwicklungen haben diese Bünde zumeist bald verfallen lassen, aber die in ihnen groß gezogene Tendenz, der Frau die Vormachtstellung zu nehmen mit Mitteln, die wesentlich auf dem Gebiete des geistig-religiösen Lebens liegen, stirbt so schnell nicht aus, sondern wirkt, wenn auch unter veränderten Umständen und in abgewandelter Form, weiter fort. So kommt es, daß bei fortschreitender Entwicklung in ursprünglich mutterrechtlichen oder doch mutterrechtlich beeinflußten Schichten beide Strömungen nebeneinander hergehen: einerseits eine gegebenenfalls maßlose Überschätzung der Frau und ihrer Bedeutung, anderseits Unterschätzung, ja tiefste Verachtung der Frau sowie alles Weiblichen. Beide Erscheinungen gehören somit zwar nicht derselben Zeit, aber doch derselben Kultur an; in dem einen haben wir die actio, in den anderen die reactio zu sehen. Wie lehrreich in dieser Hinsicht gerade die indischen Verhältnisse sind, das werden wir gleich im folgenden festzustellen noch Gelegenheit haben.

In der klassischen Upanishad-Literatur ist das *brahman* das einzige Reale, die Außenwelt ist Schein und Täuschung, sie bedeutet daher nichts. In den jüngeren Upanishaden herrscht der Einheitsgedanke auch noch vor, aber bemerkenswerterweise findet die Natur, die Außenwelt eine stets größere Berücksichtigung. Es ist das im Geistesleben mutterrechtlicher Kultur so überragende Prinzip des Materiell-Weiblichen, der *Prakṛti*, wie wir es gleich noch näher kennen lernen werden, das hier sich mehr und mehr durchzusetzen beginnt. Aber nicht nur dieses Prinzip als solches sucht sich Geltung zu verschaffen, sondern auch der damit verknüpfte Gedankenkomplex, nach dem das Materiell-Weibliche, die *Prakṛti*, den Inbegriff alles Übels darstellt. Kein Zweifel, in diesem Doppelprinzip erscheinen wiederum actio und reactio deutlich. Der Geist ursprünglicheren Mutterrechtes rückt das Materiell-Weibliche (die Wirtschaftsform drängt dazu) in den Vordergrund des Denkens; als Reaktion dagegen muß es wohl aufgefaßt werden, wenn nun eben dieses Materiell-Weibliche zum Ausgangspunkt für alles Üble und Böse auf der Welt gestempelt wird. Das Übel aller Übel ist der Tod, er vor allem hat daher im Materiell-Weiblichen Grund und Ursache, mit demselben muß auch er selbst überwunden werden. Erlösung von der Materie, Erlösung von dem Tode! Die Upanishaden, auch die jüngeren, lehren ihrem Einheitsstandpunkte gemäß zwar immer noch, daß als Weg zu dieser Erlösung nur die Erkenntnis führe, und zwar näherhin die Erkenntnis, daß diese sichtbare Welt nur Trug und Täuschung ist, und daß unser Selbst (der *ātman*) wesenhaft eins ist mit dem *brahman* (dem Allwesen). Mit der Erreichung dieser Erkenntnis ist die Erlösung bereits gewonnen. Werden die klassischen Upanishaden mit der Welt des Scheins und mit dem Tod ohne besondere Schwierigkeit fertig, indem sie ihre Gläubigen

[1] Vgl. hierzu und zum Nächstfolgenden die einschlägigen Ausführungen in SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen, wovon der erste Halbband im Erscheinen begriffen ist (J. HABBEL, Regensburg).

ermuntern, leichten und freudigen Herzens sich dem einen und einzig realen *brahman* rückhaltlos in die Arme zu werfen, so stehen die jüngeren Upanishaden schon ganz anderen Schwierigkeiten gegenüber. Einem großen, gewaltigen Ungeheuer gleich steigen am Horizonte des philosophisch-religiösen Denkens Materie und Außenwelt, Natur und Tod herauf: eine neue, wesentlich anders als die Alleinslehre geartete Philosophie drängt sich mehr und mehr hervor. Es ist das Wirken der Philosophie des östlichen, wesentlich mutterrechtlichen Indien, der *Sāṃkhya*-Philosophie, das sich hier ankündigt. Deren Wesen und Stellung haben wir nunmehr etwas näher ins Auge zu fassen.

Wir erinnern an unsere These, nach der die *Sāṃkhya*-Philosophie wesentlich nicht arisch-brahmanischer, sondern einheimisch-indischer, näherhin mutterrechtlicher Herkunft ist. Anzeichen mutterrechtlicher Denkweise und Vorboten der *Saṃkhya*-Philosophie glaubten wir bereits erkennen zu müssen im *Ṛgveda* einerseits in der Gestalt der Urmutter *Aditi* und anderseits in dem Götterpaar *Rudra* und *Rudrāṇī*, und auf dem Boden der Upanishad-Literatur einerseits in dem in der philosophisch-religiösen Geistesarbeit immer stärker werdenden Hervortreten von nicht brahmanischen Elementen, von Angehörigen der *Kṣatriya*-Kaste und selbst von Frauen, anderseits in den stets einen breiteren Raum beanspruchenden Problemen und Prinzipien der *Prakṛti* (der Natur), des Todes und der Erlösung von dem Tode. Nunmehr, in seinen Grundzügen gewiß schon vor dem 6. Jahrhundert v. Chr. tritt das System des *Sāṃkhya* in seiner vollen Eigenart und speziell in seiner ganzen oppositionellen Haltung zur Einheitsphilosophie auf den Plan.

Allgemein ist man seit langem einig darin, daß das *Sāṃkhya* aus dem östlichen Vorderindien stammt. Die Grenze des Mittellandes (Madhyadeša) ist annähernd mit einer Linie gegeben, die man nordsüdwärts durch die Stadt Benares zieht. Was östlich dieser Linie liegt, das war für Altindien das „Ausland", auch das „unheilige Land", in dessen Flüssen zu baden den Brahmanen jedenfalls verboten war[1]. Warum standen diese Gebiete in solchem Rufe? Nun weil es den arisch-brahmanischen Indern nicht mehr gelungen war, sich und ihre Kultur in denselben entsprechend durchzusetzen. Weder gelang es, das Kastenwesen nach dem Osten zu verpflanzen, die dort herrschende Demokratie setzte dem einen andauernden und erfolgreichen Widerstand entgegen, noch war es möglich, die Bewohner dieser Länder zur Anerkennung der arisch-brahmanischen Philosophie zu bewegen. Im Gegenteil hatte sich der arische Westen hier wesentlich darauf zu beschränken, Anregungen auszuteilen. Die in der einheimischen Kultur- und Gedankenwelt vorgezeichneten Bahnen konnte er beeinflussen und in ihrer Entwicklung gewiß mannigfach fördern, aber sie umändern, das vermochte er hier nicht.

Es stimmt mit dem bereits Gesagten nun zunächst gut überein, daß gerade unsere besten Kenner des *Sāṃkhya* und der indischen Kulturgeschichte, wie z. B. Garbe[2] und Grierson[3], sehr dazu neigen, bzw. direkt dafür eintreten,

---

[1] Vgl. Lassen: Indische Altertumskunde I, 172 ff.; II, 161.

[2] R. Garbe: Die *Sāṃkhya*-Philosophie [2], 1917, 13 f.

[3] Vgl. Encycl. of Religion and Ethics II, 540a. Ferner Ind. Ant. 1908, 251. Und JRAS., 1910, 99.

in der *Sāṃkhya*-Philosophie ein *Kṣatriya*-Erzeugnis zu erblicken. Die *Kṣatriyas* nämlich, und nicht die Brahmanen, erscheinen im Osten, soweit ein Kastenwesen überhaupt eine Rolle spielt, seit je in führender und tonangebender Stellung.

Fassen wir zusammen, so stand also in bezug auf den Ursprung des *Sāṃkhya*-Systems bei den Forschern fest, einerseits, daß es ein im Grunde östliches Erzeugnis sei, anderseits, daß es, wenn es auch ein reines *Kṣatriya*-Produkt nicht darstelle, so doch starke *Kṣatriya*-Einflüsse aufzuweisen habe. Unsere Behauptung geht nun über alles dieses hinaus, sie wird präziser, indem wir sagen, daß die *Sāṃkhya*-Philosophie in ihren Grundzügen ein Produkt mutterrechtlicher Kultur repräsentiert. Wir glauben, daß die Forschungsergebnisse der neueren historischen Völkerkunde es uns bereits gestatten, ein solches Urteil auszusprechen.

Die Hauptergebnisse der historisch-ethnologischen Forschung glauben wir hier als bekannt voraussetzen zu dürfen[1]. Eine tiefergehende systematische Untersuchung der indischen Verhältnisse unter spezieller Berücksichtigung der Kulturkreislehre ist bisher noch nicht vorgenommen worden. Indes macht auch eine mehr summarisch gehaltene Übersicht es bereits hinreichend sicher, daß im Bereiche des vorarischen, also des eingeborenen Indien, drei große Kultur- und Völkerschichten vornehmlich zu unterscheiden sind. Auf der untersten Stufe stehen auch hier eine Reihe von urzeitlichen Jägervölkern. Sie sind deutlich vormutterrechtlichen und vortotemistischen Charakters. In den abgelegenen Distrikten einerseits der Vindhya-Höhen in Mittel- und anderseits der Nilgiriberge im Innern Südindiens treffen wir solche Stämme besonders noch an. Nach dem derzeitigen Stand der Forschung kommen als solche namentlich in Betracht: die Badaga, Irula, Kakkalan, Kota, Kurumba, Nagadi, Poliyan, Vedan, Yānādi und Kādir.

Diesen indischen Ureinwohnern stehen die übrigen Eingebornen in zwei großen Gruppen gegenüber, einesteils als typische mutterrechtliche Ackerbaustämme, andernteils als mehr gewerblich differenzierte vaterrechtliche Totemisten. Diese letzteren halten besonders die Ostküste Vorderindiens besetzt, wo in erster Linie die Dravida-Stämme der Telugu und ein Teil der Kanara ihnen angehören. Die übrigen Dravida-Völker, namentlich die des Südens und des Westens (Tamil, Tulu und der andere Teil der Kanara), repräsentieren sich demgegenüber als mutterrechtliche Ackerbauer, im einzelnen freilich mehr oder minder totemistisch beeinflußt. „Nach Nordosten hinauf hat der vaterrechtliche Totemismus auf die Munda-Stämme übergegriffen, die auch in ihrer Sprache Beeinflussung von seiten der Dravida aufweisen. Aber sie lassen überall auch Spuren eines ihnen eigentümlichen Mutterrechtes erkennen, und dort, wo zum erstenmal eine austroasiatische Sprache ungemischt auftritt, bei den Khasi und im Zusammenhang damit bei einigen tibeto-birmanischen Stämmen, den Garo und Lalung, erscheint auch das exogame Mutterrecht mit dem Hackbau in voller Ausbildung ohne Beimischung von Totemismus. Da

[1] Eine Aufführung der einschlägigen Literatur findet sich in KOPPERS: Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens. M.-Gladbach 1921, 186 f.

die ebenfalls zu den austronesischen Völkern gehörigen Nikobaren ebenso deutlich die Herrschaft des Mutterrechtes erkennen lassen, so wird man nicht fehlgehen, wenn man diese Völker als besondere Träger desselben bezeichnet, dagegen die Ostdravida als die Träger des vaterrechtlichen Totemismus ansieht, während die Westdravida das freie Mutterrecht mit dem Pflugbau gebracht haben" (W. Schmidt in „Völker und Kulturen[1]").

Als ursprüngliche Träger dieser mutterrechtlichen Kultur im nordöstlichen Indien erscheinen also nach P. W. Schmidt die sogenannten Austrier, d. h. die austrisch sprechenden Urbewohner Vorder- und Hinterindiens. Daß diese Austrier früher größere Teile auch von Vorderindien speziell besetzt hielten, das ist nicht mehr zweifelhaft. Denn die Reste ihrer Sprache sind im Mittellande am Fuße des Himalaya festgestellt worden[2]. War es also, wie wir oben schon bemerkten, den einrückenden Ariern im Mittellande noch gelungen, Sprache und Kultur der eingeborenen mutterrechtlichen Austrier (wir sagen natürlich nicht, daß ausschließlich Austrier vorhanden gewesen zu sein brauchen) im allgemeinen zu bewältigen, so reichten im Osten ihre Macht und ihr Einfluß dazu nicht mehr aus[3]. Von dort kam daher speziell in philosophisch-religiöser Hinsicht die Opposition und die Reaktion. Als wesentlich oppositionelles und reaktionäres Gebilde in dieser Hinsicht kennzeichneten wir schon die *Sāṃkhya*-Philosophie. Zeigen wir nun die Hauptmomente auf, die sie unseres Erachtens als ein in ihrem Ursprunge wesentlich mutterrechtliches Erzeugnis erweisen.

Das Wesenhafte in der *Sāṃkhya*-Philosophie ist ihre dualistische Grundlage: das Doppelprinzip *Puruṣa* und *Prakṛti*, *Puruṣa*, das Prinzip des Lichten, Hellen, Männlich-Geistigen, *Prakṛti*, das Prinzip des Dunklen, Trüben, Weiblich-Materiellen. Kein Zweifel, in diesem Doppelprinzip spiegelt sich nichts anderes wider als die in jener mutterrechtlichen Kultur so typisch vorherrschende Vorstellung von dem Götterpaar *Šiva* und *Šakti*. In *Šiva* verkörpert sich das männlich-geistige, in *Šakti* das weiblich-materielle Prinzip. Und wie in der *Sāṃkhya*-Philosophie die Betrachtung des Materiellen wesentlich überwiegt, so steht auch in jener mutterrechtlichen Sphäre die weiblich-materielle

---

[1] Die hier in Betracht kommende Literatur findet sich zum Gutteil zusammengestellt bei v. Heine-Geldern in Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, XXXXVII (1917), 1 ff. Dazu wäre zu ergänzen bzw. jetzt nachzutragen L. K. Anantha Krishna Jyer: The Cochin Tribes and Castes, vol. I, Madras 1909; vol. II, ib. 1912. L. W. Shakespear: History of Upper Assam, Upper Burman and North-Eastern Frontier, London 1914. R. V. Russel: The Tribes and Castes of the Central Provinces of India, vol. I—IV, London 1916. H. A. Rose: A glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province, vol. I—III, Lahore 1911—1919. — Seitdem abermals Heine-Geldern: Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien, Mitt. d. Anthr. Ges. Wien, LI (1921), 105—140. Dazu P. W. Schmidt: „Anthropos" XIV—XIV (1919—1920), 1138—1146.

[2] Siehe P. W. Schmidt: Die Mon-Khmer-Völker, Braunschweig 1906. Sten Konow: Mundas and Dravidas. Indian Antiquary XXXIII (1904), 121 ff. G. A. Grierson: Linguistic Survey of India, vol. IV. Mundā and Dravidian Languages, Calcutta 1906.

[3] H. Oldenberg (Buddha [8], 1906, 75) redet von einer anderen Luft, die im Osten weht, Veda und Brahmanentum sind ihm nie völlig in Fleisch und Blut übergegangen. Vgl. R. Garbe: Die *Sāṃkhya*-Philosophie, Leipzig 1917, 11 ff. Besonders aber R. Fick: Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit, Kiel 1897.

Šakti durchaus im Vordergrunde, bzw. die Sache verhält sich meistens so, daß der *Šiva* wesentlich an den Eigenschaften der *Šakti* partizipiert.

Daß der ganze *Šiva-Šakti*-Kult wesentlich auf andere als arische Wurzeln zurückgeht, ist mit mehr oder weniger Bestimmtheit schon von verschiedenen Forschern ausgesprochen oder vermutet worden. So z. B. von G. OPPERT[1], G. GRIERSON[2], HEINE-GELDERN[3], M. WINTERNITZ[3] und P. W. SCHMIDT[4]. Bezeichnenderweise sind diese Forscher entweder von Haus aus Fachethnologen, so ist es besonders bei P. W. SCHMIDT und HEINE-GELDERN der Fall, oder sie haben doch, wenn sie in erster Linie auf dem Gebiete der zünftigen Indologie sich bewegten, es nicht verabsäumt, über die Grenzpfähle ihrer engeren Fachwissenschaft einmal resolut hinauszuschauen, so bei OPPERT, GRIERSON und WINTERNITZ.

Freilich hatte v. HEINE-GELDERN gemeint, daß die Zugehörigkeit des *Šiva-Šakti*-Kultes gerade zur mutterrechtlichen Kultur noch keineswegs erwiesen sei. Den Argumenten, welche seither P. W. SCHMIDT[5] in diesem Sinne beigebracht hat, wird man sich aber nur schwer verschließen können. Dasselbe gilt auch in bezug auf P. W. SCHMIDT's alte Ansicht, daß doch die Austrier als die ursprünglichen Träger des Mutterrechtes in jenen indischen Gebieten anzusehen sind. Auch diese Meinung hat, wie wir glauben, durch jene Ausführungen P. SCHMIDT's nicht wenige neue Stützpunkte gewonnen. Mehr noch als vorher erscheint es somit berechtigt, sich einmal auf diesen Standpunkt zu stellen. Indem wir das tun und gleichzeitig die Ergebnisse der Religions- und Mythenforschung heranziehen, so wie sie auf dem Boden der kulturhistorischen Ethnologie bisher schon gewonnen werden konnten, wollen wir zusehen, wie im Lichte alles dessen das Doppelprinzip des *Šiva-Šakti*-Kultes sowohl als des Systems der *Sāṃkhya*-Philosophie sich ausnimmt.

Zunächst sei daran erinnert, daß allem Anschein nach die mythologischen Vorstellungen der Kultur des älteren Mutterrechtes von Haus aus am Monde haften[6]. Wohl in deutlichem Zusammenhang mit den sozialwirtschaftlichen Verhältnissen, wie sie der mutterrechtlichen Kultur eigen sind, tritt der Mond an die Stelle des höchsten guten Wesens der Urzeit, und wird im Sinne des Mutterrechtes als weibliche Urkraft, als weibliches Urwesen, als Urmutter, aufgefaßt. Diese Urmutter hat zwei Söhne: den Hellmond und den Dunkelmond. Besonders infolge der Berührung mit totemistischer Kultur (der die Sonne als höchste Gottheit eigen zu sein scheint[7]) pflegen mit dem Hellmonde mehr oder weniger die Züge des Sonnengottes zu verschmelzen. Dabei nimmt, wie es scheint, der Hellmond wohl auch den Charakter des Männlich-Geistigen, des Unwandelbar-Unsterblichen an, während die Züge des Dunkelmondes mit

[1] G. OPPERT: On the original Inhabitants of Bharatavarsa or India. Westminster-Leipzig 1893. Id.: Globus LXXII (1897) und Zeitschr. f. Ethnol. XXXVII (1905).

[2] A. a. O.

[3] M. WINTERNITZ: Die Tantras und die Religion der *Šaktās*. Ostas. Zeitschr. IV (1915).

[4] „Anthropos" XIV—XV (1919—1920), 1139 ff.

[5] A. a. O.

[6] Vgl. besonders P. W. SCHMIDT: Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, Wien 1910.

[7] Vgl. z. B. FR. GRÄBNER, „Anthropos" IV (1909), 735.

denjenigen des Mondes überhaupt zusammenfließen, der dann in seiner Totalität weiterhin das Ur- und Vorbild des Materiell-Weiblichen, des Vergänglich-Sterblichen abgibt. Die gesamtkulturhistorischen Verhältnisse Indiens ergeben, daß im vorarischen Indien totemistische und mutterrechtliche Strömungen schon sehr früh und sehr vielfach in Kontakt miteinander getreten sind. Es scheint uns daher kaumt zweifelhaft, daß speziell im *Śiva-Śakti*-Kult, wenn er auch wesentlich ein Produkt des Mutterrechtes darstellt, doch auch schon totemistische Beeinflussung deutlich erkennbar ist. Allein diese Frage hat hier nur eine untergeordnete Bedeutung. Hier kommt nur in Betracht, daß der *Śiva-Śakti*-Kult jedenfalls im Grunde mutterrechtlicher Herkunft ist und daß als sein mythologisch-religiöser Ausgangspunkt im wesentlichen der Mond in dem Wechsel und Wandel seiner Gestalten (Phasen) anzusehen ist.

Daß hier mehr wie eine äußere zufällige Übereinstimmung vorliegt und es sich nicht bloß um eine Art von Konvergenzerscheinung handelt, ergibt sich daraus, daß wir es hier mit sprachlich zusammengehörigen, also historisch-genetisch absolut sicher irgendwie verwandten Völkern zu tun haben. Jene typische mutterrechtliche Mondmythologie findet sich besonders klar noch ausgeprägt in bestimmten Gebieten Melanesiens vor. Die Sprachverwandtschaft dieser, wie überhaupt der sogenannten Austronesier mit den Austroasiaten ist einwandfrei erwiesen[1]. So braucht man wohl nicht allzu sehr darüber verwundert sein, wenn der sprachlichen Verwandtschaft mythologisch-religiöse Gemeinsamkeiten parallel gehen. Daß auch sonst in allgemein kulturgeschichtlicher Hinsicht gerade für diese beiden Gebiete, einerseits Melanesien, anderseits Assam und Umgegend, die Entsprechungen auffallend zahlreiche sind, ist früher schon bemerkt und festgestellt worden[2].

Man könnte einwenden, in der *Sāṃkhya*-Philosophie ist eine Vielheit der Geister vorhanden und nur eine *Prakṛti*, während auf dem Boden des Mutterrechtes der einen *Śakti* nur der eine *Śiva* gegenübersteht. Diese an sich wohl berechtigte Schwierigkeit behebt sich aber durch den Nachweis, den Dahlmann erbracht hat und der dahin geht, daß innerhalb der Entwicklung der *Sāṃkhya*-Philosophie der Vielheit der Geister eine Einheit des Geistprinzips vorausgegangen ist[3]. Dahlmann hat dieses Resultat rein aus der Eigengeschichte des Systems herausgewonnen. Daß das *Sāṃkhya*-System im wesentlichen aus mutterrechtlicher Kultur stammen könne, daran hat er gewiß überhaupt nicht gedacht. In seinem Ergebnis sehen wir daher wohl mit Recht eine um so objektivere und einwandfreiere Bestätigung unserer Ansicht, die das Gerüst des *Sāṃkhya*-Systems aus dem Doppelprinzip *Śiva-Śakti* des Mutterrechtes herleitet. Daß das *Sāṃkhya* aus der Einheit des Geistprinzips schon so bald eine Vielheit der Geister entstehen ließ, das erscheint mir noch wenig geklärt. Vielleicht spielt eine bewußte Opposition gegen die extreme Einheitslehre des brahmanischen Idealismus hier mit.

Steht auf dem Boden der mutterrechtlichen Kultur der als weibliches Urwesen und als Symbol und Bild des Vergänglich-Sterblichen gefaßte Mond

[1] Vgl. oben S. 450, Note 2.

[2] Fr. Gräbner: „Anthropos" IV (1909), 1008.

[3] Jos. Dahlmann: Die *Sāṃkhya*-Philosophie, Berlin 1902.

im Vordergrunde der mythologisch-religiösen Betrachtung, so ist natürlich wohl begreiflich, daß er für das entwickeltere philosophische Denken zunächst auch zum Prinzip der Materie, der *Prakṛti*, schlechthin werden muß. Das ist im *Śiva-Śakti*-System schon der Fall, wo aber, wie wir bereits hörten, die materielle *Śakti* so im Vordergrunde steht, daß *Śiva* vielfach nur als ein Pendant zu ihr erscheint. Das ungleich schärfere Denken, dem wir die *Sāṃkhya*-Philosophie verdanken, hat hier wohl vieles auszugleichen verstanden, aber trotz alledem sind sämtliche Kenner einig in dem Urteil, daß ein durchaus materialistischer Geist diese Philosophie durchweht. Aber weiterhin erbt auch hier das materielle Prinzip, die *Prakṛti*, vom Monde Vergänglichkeit und Sterblichkeit, bzw. sie (die *Prakṛti*) wird als das Prinzip der Vergänglichkeit und Sterblichkeit hingestellt, das alle Übel, besonders aber der Übel größtes, den Tod, verschuldet. Daher hier der Ruf und die Losung: Befreiung und Erlösung von dem Tode auf dem Wege über die Befreiung und Erlösung von der Materie, von der *Prakṛti*. In der Tat, schon in den jüngeren Upanishaden sahen wir solche Gedankengänge heraufsteigen: Befreiung von der Außenwelt, der Welt des Scheines und der Täuschung durch Erkenntnis des einen und einzig realen *brahman* und durch Eingehen in denselben. Die Erkenntnis ist auch jetzt, auf dem Boden der *Sāṃkhya*-Philosophie, das Mittel, um die Befreiung von der Materie, die Erlösung von dem Tode zu gewinnen. Es ist die Erkenntnis von dem wesentlichen und totalen Unterschiede, der zwischen Geist und Materie (zwischen *Puruṣa* und *Prakṛti*) besteht, die allein zur Befreiung von der Materie und zur Erlösung von dem Tode zu führen vermag. In dem Gedanken der Erlösung kulminiert bezeichnenderweise die gesamte *Sāṃkhya*-Philosophie. Aber diese Erlösung ist ebenso bezeichnenderweise eine auf dem Wege intellektueller Erkenntnis zu gewinnende Selbsterlösung, und zwar näherhin dann eine Erlösung von dem physischen Übel, besonders von dem größten physischen Übel, von dem Tode. Wir erinnern daran, wie im Gegensatz dazu im *Ṛgveda* noch die Bitte ausgesprochen wurde an den Hochgott *Varuṇa*, er möge Erlösung bewirken, und zwar Erlösung von der Sünde und von ihren Fesseln.

Lag der Gedanke an Materie, Vergänglichkeit und Tod wie eine zentnerschwere Last auf der Brust des *Sāṃkhya*-Denkers, so wurde diese Pein ins Ungemessene gesteigert durch den Glauben an die Seelenwanderung, bzw. durch den Glauben an die Wiedergeburten. Trotz aller Variationen im einzelnen nämlich münden die bezüglichen indischen Anschauungen doch stets wieder in dem Gedanken aus: die Erlösung von der Materie und von dem Tode ist gegeben mit dem Aufhören der Wiedergeburten. Es würde auch hier wiederum zu weit abführen, wollten wir auf das interessante Problem der Lehre von der Seelenwanderung näher eingehen. Nur die eine Frage sei gestellt und in aller Kürze beantwortet: Woher stammt wohl dieses spezifisch indische Produkt? Wir meinen, daß uns die bisherigen Ausführungen schon bis an die Antwort auf diese Frage herangeführt haben dürften. Deuteten wir nicht schon an, daß mutterrechtliche Denkweise den Mond auch als Urrepräsentant sowohl der Menschheit im ganzen als des einzelnen Menschen zu fassen geneigt ist? Nun wohl denn, wer ist dann derjenige, welcher

immer wieder stirbt und wieder geboren wird, anders als der Mond? Kein Zweifel, in der Seelenwanderungslehre, in der Lehre von den Wiedergeburten erscheint das dem einzelnen Menschen beigelegt, was ursprünglich und eigentlich nur den Beherrscher der Nächte auszeichnet. Wie gesagt, können wir an dieser Stelle auf das ebenso interessante als bedeutungsvolle Problem nicht näher eingehen, seine Erörterung würde eine Abhandlung für sich bilden. Wir bemerken nur noch, daß also nach allem die Seelenwanderungslehre in ihrem Fundament gewiß kein arisch-indisches Erzeugnis darstellt, sondern daß sie als solche letzten Endes auch in der Gedankenwelt des Mutterrechtes wurzelt[1].

Wir schließen diese Ausführungen über das *Sāṃkhya* ab. Wir glauben, wenn nicht restlos bewiesen, so doch recht wahrscheinlich gemacht zu haben, daß es als ein wesentlich mutterrechtliches Erzeugnis zu gelten hat. Ist aber das der Fall, dann ist damit aber auch unsere Hauptthese bereits so gut bewiesen, unsere Hauptthese, die dahin lautet, daß auch der Buddhismus wesentlich demselben Kreise seine Entstehung verdankt. Denn es besteht unter den Fachleuten eine Meinungsverschiedenheit nicht darüber, einerseits, daß die Grundzüge des Buddhismus im allgemeinen mit denjenigen des *Sāṃkhya*-Systems übereinstimmen, wie anderseits, daß der Buddhismus auch im „unheiligen" Ostlande seine Heimat hat. In letzterer Hinsicht speziell kennen wir ja sehr wohl nicht nur Buddha's Geburtsort (Kapilavastu, bei dem heutigen nepalesischen Dorf Paderia [zwei Meilen nördlich von der Bezirksstadt Bhagvānpur], mit Benares auf demselben Meridian liegend!), sondern auch das Gebiet, innerhalb dessen er seine etwa 45jährige Lehr- und Werbetätigkeit entfaltete (Magadha, Kāsi-Kosala, das heutige Bihar und Oudh mit angrenzenden Gebieten von Nepal). Versuchen wir eine kurze charakterisierende Wiedergabe von Buddha, von seinem Werk und seiner Lehre, im besonderen auch von deren Übereinstimmungen mit den Sätzen der *Sāṃkhya*-Philosophie.

Buddha's Geburtsjahr fällt jedenfalls zwischen 600 und 550 v. Chr. Sein Todesjahr war 480 bzw. 477. Buddha's Eltern gehörten dem begüterten Landadel des Magadha-Landes an. Der lebensfrohe Jüngling heiratete, 19 Jahre alt, eine ihm ebenbürtige Dame. Im Alter von 29 Jahren aber verließ er Weib und Kind und begab sich in die Einsamkeit. Hier verbrachte er sieben Jahre, stets einer angestrengten Kontemplation sich befleißigend. Nach Ablauf dieser Zeit trat er an die Öffentlichkeit und begann seine Lehre vom Leiden und von der Erlösung vorzutragen. Die ihm Gesinnungsverwandten, die Bekehrten, vereinigte er in einer Art Mönchs- oder Ordensgemeinde.

In der *Sāṃkhya*-Philosophie lernten wir den opponierenden Osten bereits kennen. Buddha opponiert auch, und zwar zumeist gegen alle philosophischen Systeme (auch gegen das *Sāṃkhya*), wie sie bis dahin auf den Plan getreten waren. Warum das? Nun, weil die philosophische Entwicklung Indiens in

---

[1] Über die Beziehungen der Vorstellung von der Seelenwanderung zum Monde ist schon Näheres zu lesen bei H. OLDENBERG: Die Lehre der Upanishads und die Anfänge des Buddhismus. 1915, 107. Zur These, daß die Seelenwanderungslehre ein unarisches Element darstellt, vergleiche E. HARDY = R. SCHMIDT: Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken ³. Münster i. W. 1919, 25. Daselbst wird im gleichen Sinne verwiesen auf RHYS DAVIDS: Hibbert Lectures 1881, 82, und GOUGH: The Philosophy of the Upanishads. London 1882.

einer Periode des Verfalles sich befand, in einem Stadium, wo die unerquicklichsten philosophischen, oder sagen wir lieber, sophistischen Wortgezänke an der Tagesordnung waren. Es ist nämlich zu bemerken, daß neben den beiden großen Systemen des Idealismus und des *Sāṃkhya* noch eine Reihe anderer ins Leben getreten war, so daß der Widerstreit der Meinungen und damit der allgemeine geistige Wirrwarr naturgemäß um so größer hatten werden müssen. Buddha zog nun unter das alles einen dicken Strich und proklamierte kurzerhand den Agnostizismus; Gott, Seele und Jenseits sind Dinge, über die wir nach Buddha nichts wissen, in bezug hierauf Fragen zu stellen und solche Fragen zu beantworten, ist nach ihm eine zu keinem Resultat führende und daher durchaus nutzlose Sache. Es ist konsequent, wenn infolgedessen der ursprüngliche Buddhismus praktisch mit den genannten Faktoren nicht rechnet.

Von atheistisch-materialistischer Grundrichtung lernten wir nun aber auch die *Sāṃkhya*-Philosophie schon kennen. In der Tat, hier opponiert Buddha denn auch eigentlich nicht, sondern in dieser Hinsicht deckt sich sein System wesentlich mit den bezüglichen Grundanschauungen des *Sāṃkhya*. Und fernerhin, wie das letztere, so kulminiert auch Buddha's Lehre in dem Satze von der Erlösung von Tod und Wiedergeburt, in dem Satze von der endgültigen Aufhebung alles Lebens; denn das Leben ist nichts anderes als Leid. Das *Sāṃkhya* läßt diese Erlösung gewinnen durch die Erkenntnis des ganz wesentlichen Unterschiedes, der zwischen Geist- und Stoffprinzip obwaltet. Buddha kennt ein Geistprinzip, eine Seelensubstanz nicht. So besteht denn auch nach ihm die Erlösung einfach darin, daß das ganze persönliche Leben und Streben durch bewußte Eigenarbeit zum Stillstand gebracht wird. Man sieht, Buddha hat sich die Sache eigentlich bedeutend vereinfacht; ihm bleibt nur die *Prakṛti*, das materiell-weibliche Prinzip übrig. Das große ganze Räderwerk des Lebens und Strebens, so wie es Makrokosmos und Mikrokosmos offenbaren, führt er auf dieses zurück[1].

Anbei sei hier die Frage gestreift, warum Buddha bei derartigen Voraussetzungen nicht dazugekommen, als sichersten und kürzesten Weg zum Ziel, zum Erlöschen im *Nirvāṇa*, den Selbstmord bzw. den Massenselbstmord zu predigen. Bekanntlich haben moderne, eine pessimistische Weltanschauung vertretende Philosophen wie E. v. HARTMANN u. a., die übrigens ihre Weisheit zum größten Teil dem indischen Pessimismus zu entlehnen für gut fanden, zu solchen Konsequenzen die Menschen ermutigen wollen. Freilich fand sich kaum einer unter diesen Propheten, der die Sache vorzumachen bereit war. Daß Buddha nun diese Konsequenz aus den Prämissen, wie seine Lehre sie im Grunde enthält, nicht zog, dafür liegt der ausschlaggebende Grund in der indischen Lehre von der Seelenwanderung, die auch für Buddha als eine selbstverständliche Sache bestehen blieb. Die Erlösung nun von der Wiedergeburt und damit von dem Leid und von dem Tod erfolgt nach Buddha nur für den Menschen, der vollkommen lebens- und strebensfrei den Tod erwartet. Eine

[1] Eine gute Zusammenstellung der Übereinstimmungen zwischen *Sāṃkhya* und Buddhismus gibt H. OLDENBERG, Buddha [5], 1906, 69.

Selbsttötung aber oder ein Sichtötenlassen läßt den Menschen durchaus nicht frei von jeder actio und passio erscheinen und daher kann auf dem Wege des Selbstmordes die Erlösung, das *Nirvāṇa*, keinesfalls gewonnen werden.

Auf die mutterrechtliche Herkunft des Buddhismus deutet unseres Erachtens auch die Stellung hin, welche die Frau in seinem Bereiche einnimmt. Die Vormachtstellung, welche die Frau in sozialer Hinsicht auf dem Boden des mutterrechtlichen Ackerbaues gewinnt, beruht im Materiell-Wirtschaftlichen. Eine weitverbreitete (vgl. S. 446 f.), und zwar organisierte Reaktion von seiten der Männer gegen weibliche Vor- und Übermacht haben wir in den sogenannten geheimen Männerbünden zu sehen, wie sie in so typischer Weise vor allen noch aus reineren mutterrechtlichen Kulturgebieten, wie z. B. denjenigen Melanesiens, Westafrikas usf. wohl bekannt sind. Näherhin charakterisiert man diese Bünde dann wohl wesentlich richtig, wenn man sagt, daß die Männer in demselben die Pflege des geistig-religiösen Lebens, dieses im weitesten Sinne genommen, sich reservieren in mehr oder weniger bewußter Opposition zu den Frauen, die dann auch für gewöhnlich unter keinen Umständen in die eigentlichen Lehren und Geheimnisse der Bünde eingeweiht werden dürfen.

Infolge der alten starken Beeinflussungen von seiten höherer Kulturen ist das Männerbundwesen in ursprünglichen Formen kaum noch auf indischem Boden anzutreffen. Aber allenthalben stößt man noch auf seine Spuren. Unverkennbare Spuren dieser Art weist auch, wie wir glauben, der Buddhismus auf. Ja wir meinen, daß schon in der buddhistischen Mönchsgemeinde als solcher wesentliche Züge der älteren Männerbünde weiterleben, wenn natürlich auch in abgewandelter bzw. fortentwickelter Form. Spricht in diesem Sinne nicht allgemein die oppositionelle Stellung, die der Buddhismus den Frauen gegenüber bekundet? Die Nonnengemeinden, die Buddha auf Drängen frommer Frauen hin schließlich errichtet hat, stellen nur Pseudogemeinden vor. Besteht ferner die Aufgabe der Mönche nicht wesentlich in der intensivsten Pflege des Geistig-Religiösen bei bewußter Geringschätzung und Abkehr von allem Irdischen, von allem Materiell-Wirtschaftlichen? Warum das spezielle Verbot für die Mönche, Ackerbau zu betreiben? Ist weiterhin die Grundlehre nicht die, daß das Tun und Schalten, das Wirken und Leben nicht allein die Erlösung nicht bewirkt, sondern auch stets mehr noch in das Irdisch-Vergängliche verstrickt und daß demgegenüber nur das auf Grund angestrengtester und unverdrossenster geistiger Arbeit erworbene rechte Erkennen, daß Wissen die Errettung zu bringen vermag? Und endlich, sind in diesem Zusammenhange nicht auch buddhistischer Pessimismus und Optimismus einzustellen? Macht den buddhistischen Pessimismus nicht wesentlich das Bewußtsein aus, vom Schicksal dazu verurteilt zu sein, niedergedrückt zu werden von der Gesamtheit der Natur und des Lebens, kurz von der *Prakṛti*, die aber, wie wir oben schon sahen, nichts anderes darstellt, als das auf dem Boden des Mutterrechtes bzw. der Mutterherrschaft so groß gewordene Prinzip des Materiell-Weiblichen? Ist dann angesichts dessen der Optimismus des Buddhismus nicht, unter gewisser Rücksicht wenigstens, ein geradezu glänzender, der da glaubt, durch systematische Kultivierung des Männlich-Geistigen zur Überwindung des Materiell-

Weiblichen zu gelangen und damit die Befreiung, die Erlösung von einem so beengend gewordenen Alpdruck endgültig finden zu lassen? Ist das nicht ein, wenn auch etwas eigenartiger, so doch grandioser Weg, um die so lange und schmerzlich empfundene Männerknechtschaft wieder in eine Männerherrschaft umzuwandeln? In der Tat, aus allem spricht deutlichst der Geist, der speziell in den Männerbünden der mutterrechtlichen Kultur lebt und wirkt, mit dem Unterschied nur, wie wir oben schon sagten, daß das, was ehemals in mythologischem Gewande auftrat, nun in mehr philosophische Formen umgegossen erscheint. Wir bemerken noch mit Rücksicht auf die eben erörterten Punkte, daß diese wesentlich nicht allein im Buddhismus, sondern auch in allen jenen philosophisch-asketischen Sekten lebendig sind, wie sie vor und neben dem Buddhismus, zumal im östlichen Indien, so zahlreich auf dem Plane sich finden.

Wir glauben, daß es hier gestattet ist, einen Blick in noch weitere Fernen, nämlich nach China hin, zu tun. Eine uralte Verwandtschaft der austrischen mit der indonesischen Sprachfamilie ist jüngst durch CONRADY wahrscheinlich gemacht worden[1]. Wie steht es um anderweitige kulturhistorische Entsprechungen beider Gebiete? Lassen wir *Sāṃkhya* und Buddhismus in ihrer Grundstruktur von austrisch-mutterrechtlicher Herkunft sein, dann gewinnt jene hochbedeutsame sprachwissenschaftliche Beziehung eine tüchtige Verstärkung durch folgende altchinesische kultur- und religionsgeschichtliche Eigentümlichkeiten. Südchina namentlich mit seinem Taoismus kommt hier in Betracht. Auch das Tao-Prinzip stellt ursprünglich, wie besonders die Forschungen von CONRADY und ERKES ergeben haben, eine weibliche Urkraft, eine Urmutter dar. Zu nennen ist ferner die demokratisch orientierte Ethik des Taoismus, an und für sich ist der Taoismus für jeden Menschen ohne Ausnahme da. Dem indischen *Nirvāṇa*-Begriff entspricht in der Religion des Taoismus derjenige der „Leere". Wenn die Sinologen endlich aus dem Bereiche des Taoismus das Bestehen eines gewissen Pessimismus und einer gewissen Passivität zu melden haben, wenn es heißt, daß begierdelos, schweigsam, regungslos die Selbsterlöschung erwartet werden müsse, so deuten sie damit ebenso viele neue Übereinstimmungen zwischen beiden Gebieten an. In diesem Tatsachenverhalt liegt dann aber nicht nur eine neue Bekräftigung für jene linguistische Verwandtschaft beschlossen, sondern derselbe repräsentiert zugleich eine vortreffliche Bestätigung für unsere These zur Herleitung der Grundgedanken des *Sāṃkhya* und des Buddhismus. —

Über den Buddhismus in seiner kulturhistorischen Begründung, bzw. über die kulturhistorischen Voraussetzungen des Buddhismus wollten wir uns in den obigen Ausführungen verbreiten. Wir denken, daß dieses nach Maßgabe der zur Verfügung stehenden Zeit in entsprechender Weise geschehen ist. Wir erkennen den Buddhismus als das Produkt einer Opposition in doppeltem Sinne, einerseits in Fortführung der Tendenz, welche dem *Sāṃkhya* zugrunde liegt, eine Opposition gegen die ausschließliche arisch-brahmanische Einheitslehre, anderseits aber davon abweichend bzw. darüber noch hinaus-

[1] A. CONRADY: Eine merkwürdige Beziehung zwischen den austrischen und den indochinesischen Sprachen in E. KUHN's Festschrift (1916). Vgl. dazu P. W. SCHMIDT im „Anthropos" XII—XIII (1917—1918), 702ff.

gehend, eine Opposition gegen alles bis dahin geübte und zu keinem Ziel führende spekulative Bemühen der verschiedenen philosophisch-religiösen Schulen. Die wesentlichsten Grundlehren des *Sāṃkhya* aber sind im allgemeinen auch im Buddhismus so stark ausgeprägt wiederzufinden, daß der Kenner sie mit vollster Sicherheit bald als zusammengehörige Kinder einer Mutter zu erkennen vermag. Diese ihre gemeinsame Mutter ist letzten Endes, wie wir glauben, niemand anderer als die austrisch-mutterrechtliche Kultur des östlichen und früher auch des mittleren Vorderindien. Wir erinnern nochmals daran, wie nach unseren obigen Darlegungen die gesamten kulturhistorisch-ethnologischen Verhältnisse Indiens diese unsere These in vielfacher Weise stützen und daß die neuere historische Völkerkunde es ist, welche uns diese wertvollen Ergebnisse bereits hat gewinnen lassen. Es bewahrheitet sich also, was wir eingangs schon sagten, nämlich, daß eine historisch fundierte Völkerkunde wohl berufen erscheint, auch auf Kulturerscheinungen an sich höherer und fortgeschrittenerer Art ihr erhellendes und klärendes Licht zu werfen.

Wir denken, daß unsere Ausführungen keinen Zweifel darüber gelassen haben, wie es zu verstehen ist, wenn wir sagen, daß die Systeme des *Sāṃkhya* und des Buddhismus Erzeugnisse der einheimischen austrisch-mutterrechtlichen Kultur Indiens darstellen. Um jedes Mißverständnis auszuschließen, heben wir nochmals hervor, daß die Systeme als solche, wie sie in ihrer einzigartigen philosophischen Vollendung die Bewunderung eines jeden erregen, der ihnen nähertritt, ohne Frage arischer Geisteskraft ihr Dasein verdanken. Daß aber diese Geistesarbeit gerade die oben gezeichnete Richtung einschlug, das gründet unseres Erachtens ebenso zweifellos in dem aufgezeigten starken Einschlag austrisch-mutterrechtlicher Denkweise und ebensolcher Weltanschauung. Was die neuere historische Ethnologie hundertemal schon festzustellen hatte, das tritt also auch hier hervor: Fast alle Erscheinungen, wie sie im Bereiche irgendwie entwickelter Kultur sich vorfinden, verdanken, wenn nicht ihr Dasein, dann doch ihr Sosein dieser oder jener Kultur- und Völkermischung. Auch dieser Befund hat schließlich sein Menschlich-Ausgleichendes und Schönes an sich. Alle haben infolgedessen in ihrer Weise ihr Scherflein beigetragen zur Verwirklichung jener Kulturleistungen, die heute noch unsere Bewunderung wachrufen.

Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternommen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. Th. Preuss, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

TEIL II.

Texte und Übersetzung.

Lautlehre.

Vokale: *u̯ i u*
e o
ę
a

a, e, i, o, u sind die deutschen geschlossenen Vokale, *ę* ist das deutsche *ä*, *u̯* ist ein dem deutschen *ü* nahestehender Laut, doch entspricht er mehr dem *u* als dem *i*.

Die Länge ist durch *ā* usw. bezeichnet, alle nicht mit diesem Strich versehenen Vokale gelten als kurz.

Diphthonge sind *ai̯, au̯, ei̯*.

Der dynamische Akzent wird durch den Acutus ′ ausgedrückt. Am meisten fällt er auf die vorletzte Silbe und ist dann nicht angegeben. Dabei gilt die Vokalverbindung *ua* oder *u* mit irgendeinem anderen Vokal oder mit einem Diphthong am Schluß des Wortes als eine Silbe. Einen Akzent zu setzen ist also nicht notwendig in Worten wie *Seiẓánkua, éizua, guínui, guiáva*, dagegen ist er angegeben in *dúekuei̯, núian*. Der Akzent wird bei demselben Wort nicht immer in gleicher Weise angewandt.

Konsonanten:

	Explosivae		Affricatae		Fricativae		Nasales	R.
	mutae	sonorae	mutae	sonorae	mutae	sonorae	sonantes	sonans
aspiratio	*h*							
postguttural	*ḳ*							
medioguttural	*k*	*g*					*ñ*	
praeguttural						*y*		
palatal			*tš*	*dž*	*š*	*ž*		
mediodental	*t*	*d*	*ts*		*s*	*z*	*n*	*r*
dentilabial						*v*		
labial	*p*	*b*					*m*	

In den aus dem Spanischen entlehnten Worten, z. B. in *talañxēlu* (extranjero), Fremder, kommt auch *x* = dem spanischen *j* vor.

b, d, k, m, n, p, r, t sind die deutschen Laute.

g ist wie das deutsche *g* in ganz, *h* ist der deutsche Hauchlaut im Anlaut z. B. haben.

Der Halbvokal *y* ist als Konsonant eingereiht und entspricht dem deutschen *j* oder dem spanischen und englischen *y*.

ḳ wird etwas mehr am hinteren Gaumen gesprochen als das gewöhnliche *k*.

n und *ñ* besonders vor *g* und *k* wechseln öfters bei demselben Wort.

s ist der scharfe Laut wie im Spanischen, z. B. in sol, *z* der weiche deutsche Laut z. B. in sagen.

š entspricht dem deutschen *sch*, *ž* dem französischen *j*.

v ist gleich dem deutschen *w*.

Erzählungen aus Palomino.

1. Die Allmutter.

(Erzähler Priester *Miguel Nolavīta*.)

1. *Šibalanēumáñ hava alēki ẹ́ịzuakála*
Gesang Frau Mutter diese im Anfang
nauihí kultšálula hava nasụ̄ñ ižgáụ̄a guatẹ́ị
unser Samen ganzer Mutter uns gebar tat
naụ̄káị narlalá salinga kágaba lulatši hava,
und ist allen Menschen Arten von Mutter
salinga zitaụ̄káị nálatši hava na narlalá.
allen Stämmen allen von Mutter ist.

1. Die Mutter *Šibalanēumáñ* (Mutter der Gesänge), die Mutter unseres ganzen Samens, gebar uns im Anfang. Sie ist die Mutter aller Arten von Menschen und ist die Mutter von allen Stämmen.

2. *Kuišbáñguitši havá, ninulatši havá,*
Donner der Mutter Flüsse der Mutter
kaktulatši havá, hika hika salinga lúlatši
Bäume der Mutter Dingen allen Arten von
hava narlalá.
Mutter ist.

2. Sie ist die Mutter der Donner, die Mutter der Flüsse, die Mutter der Bäume und aller Arten von Dingen.

3. *Šibalama zuveịa kuīza gukatši havá*
Gesang Gesanges Tanzes des Mutter
narlalá.
ist.

3. Sie ist die Mutter der Gesänge und Tänze.

4. *Nulañkukuitši havá narlalá dueị*
Welt der Mutter ist älterer
harliatši havá narlalá.
Bruder Steins des Mutter ist.

4. Sie ist die Mutter der Welt und der älteren Brüder Steine.

5. *Kualámatši havá hika salíngatši*
Feldfrüchte der Mutter Dingen allen von
hạvá narlalá.
Mutter ist.

5. Sie ist die Mutter der Feldfrüchte und die Mutter aller Dinge.

6. *Nani Palañsẹ̄tši havá talañ-*
Jüngerer Bruder Franzosen des Mutter Frem-
xélutši havá.
den des Mutter.

6. Sie ist die Mutter der jüngeren Brüder Franzosen und der Fremden.

7. *Nuvakálatši havá nuñhuakálatši havá*
Tanzgeräte der Mutter Tempel der Mutter
salinga havá askuimi meį havá nasuñgiteį
aller Mutter eine nur Mutter wir haben
narlalá.
ist.

7. Sie ist die Mutter der Tanzgeräte und aller Tempel und ist die einzige Mutter, die wir haben.

8. *Náblulatši havá askuimi meį nasuñ-*
Tiere der Mutter eine nur wir ha-
giteį narlalá.
ben ist.

8. Sie ist die Mutter der Tiere, die einzige, die wir haben.

9. *Gukseįtši havá mamá núitši havá*
Feuers des Mutter Sonne der Mutter
numéįakalátši havá askuimi narlalá.
Milchstraße der Mutter allein ist.

9. Sie allein ist die Mutter des Feuers, die Mutter der Sonne und der Milchstraße.

10. *Gaulí ižguapana aįga*
Taufe zu machen begann diese selbst
havá nàrlalá súgīžgakuála aįga
Mutter war Kalkdose händigte ein diese selbst
havá iteį narlalá.
Mutter war war.

10. Die Mutter selbst war es, die zu taufen begann, sie selbst händigte die Kalkdose (zum Kokaessen) ein.

11. *Nyékalatši havá askuimi hàvá*
Regens des Mutter allein Mutter
nasuñkižauká.
wir haben.

11. Sie ist die Mutter des Regens, die einzige, die wir haben.

12. *Ale havá Šibalanēumáñ askuimi*
Diese Mutter *Šibalanēumáñ* allein
hika hikatši havá aléñ askuimi narlalá
Dinge Dinge der Mutter sie allein ist
aįkí ni havá aléñ ni aluna kalta
so Mutter diese Gedächtnis Überlieferung
iškavašiñgú nuñhuakala nauka ni asúkuakueį
hinterließ Tempel alle ihren Söhnen
na Sintana, Seįžankua Aluañuiko Kultša-
mit *Sintana Seįžankua Aluañuiko Kultša-*
vitabauya ni šivalama kalta aluna
vitabauya Gesang Überlieferung Gedächtnis
kalta kala kuīza ni avašiñgú.
Überlieferung Tanz Tanz sie hinterließen.

12. Die Mutter *Šibalanēumáñ* allein ist die Mutter der Dinge, sie allein. Und so hat die Mutter ein Andenken in allen Tempeln hinterlassen. Zusammen mit ihren Söhnen *Sintana, Seįžankua, Aluañuiko* und *Kultšavitabauya* hinterließ sie als Andenken Gesänge und Tänze.

13. *Aįkí ni mámakueįha, hátekueįha,*
So die Priester, die Väter,
dúekueįha ni akuagaká.
die älteren Brüder sie sagten.

13. So haben es die Priester, Väter und älteren Brüder berichtet.

2. Die vier Urahnen[1].

(Erzähler Priester *Jacinto Garavito* aus Palomino.)

Die Schaffung der schwarzen Erde.

1. *Eįzuakálaki mama Seįžankua na*
Im Anfange Priester *Seįžankua* mit

mama Sintana na hateį Aluañuiko na Kul-
Priester *Sintana* mit Vater *Aluañuiko* mit *Kul-*

tšavitabáuya na nuñhuakala akauapana
tšavitabáuya mit Tempel zu errichten begannen

naguá.
taten.

1. Im Anfange begannen Priester *Seįžankua*, Priester *Sintana*, Vater *Aluañuiko* und *Kultšavitabauya* Tempel zu bauen.

2. *Eįzuakálaki Hukumeįži uašeį*
Im Anfange Palomino wurden geboren

akueįni na zan aleįapana naguá
sie taten dann nur fortzugehen begannen taten

guatšigakaį Seįokúkuiki Magutámaka neį
darauf *Sēokúkui* Makotama nach ging

nagatšá hateį Aluañuíkuki Alusalyuli na neįá
tat Vater *Aluañuiko* Rosario nach ging

mama Seįžankua na Sintana na maužua
Priester *Seįžankua* mit *Sintana* mit zwei

nekueiki aleįažá naguá hateį Kultšavita-
alle gingen nicht taten Vater *Kultšavita-*

báuyaki neįažá nuka naguá.
bauya ging nicht war tat.

2. In frühester Zeit in Palomino geboren, begannen sie darauf auszuwandern. So ging *Sēokukui* nach Makotama, und Vater *Aluañuiko* ging nach Rosario. Die beiden, Priester *Seįžankua* und *Sintana*, gingen nicht fort, auch Vater *Kultšavitabauya* wanderte nicht aus.

3. *Gueįni na mama Seįžankua na Sin-*
Darauf Priester *Seįžankua* mit *Sin-*

tana na maužua nekueiki hale kagi gākueį
tana mit zwei alle diese Erde Essen

alyēka niakuá guanalēki munažá naguá
sie säten sie taten darauf ging nicht auf tat

guatšigakaį hale kagiki karzuši narlá na
darauf diese Erde Erde rote war

arzubunažé narlalá maužua nekueį salyi
ging nicht auf war zwei alle alle

ahíbalē teį sali akaua eįtšuīža azalyēka
sie arbeiteten Feld alle sie machten einmal sie säten

mútšuīža máįkuīža makéįuīža teį akaua
zweimal dreimal viermal Feld sie machten

salí alyēka guatšáriaga zubunažá niguá.
alle sie säten darauf ging nicht auf tat.

3. Darauf säten die beiden, Priester *Seįžankua* und *Sintana*, Nahrung auf dieser Erde, doch ging sie nicht auf. Denn diese Erde war Roterde, (und so) ging (die Saat) nicht auf. Die beiden arbeiteten und legten das Feld an. Einmal säten sie, zweimal, dreimal, viermal richteten sie das Feld her und säten, doch ging (die Saat) nicht auf.

[1] Siehe die Erläuterung S. 383 f.

4. *Guñguakaį mama Sintana mama*
Darauf Priester *Sintana* Priester
Seįžankua agakuañnē niguá kaįga hale
Seįžankua bat tat heute diese
karvaksu nalalyēka na mama Seįžankua
Erde schwarze sein werde Priester *Seįžankua*
zuhuikapana niuva tata aįn zuhuikal ákalē
zu blasen begann Gold Flöte diese (er) blase sagte
mama Sintanaha niguñgú eįtšuīža zuhui
Priester *Sintana* tat einmal blies
mútšuīža máįkuīža makéįuiža hatšíuīža teįžua
zweimal dreimal viermal fünfmal sechs
kugua ábigua eįtakhuíža zuhui niguñgú mama
sieben acht neunmal blies tat Priester
Seįžankua hateį Sintana akalēlé na mama
Seįžankua Vater *Sintana* sagte Priester
Seįžankua zuhuiká.
Seįžankua blies.

4. Deshalb bat Priester *Sintana* den Priester *Seįžankua*, und damit heute diese schwarze Erde vorhanden sei, begann Priester *Seįžankua* auf einer goldenen Flöte zu blasen, die Priester *Sintana* ihn zu blasen ersuchte. Einmal blies er sie, zwei-, drei-, vier-, fünf-, sechs-, sieben-, acht-, neunmal blies Priester *Seįžankua* sie. Wie Vater *Sintana* ihm gesagt hatte, so blies Priester *Seįžankua* (auf der Flöte).

5. *Guatšigakaį hale karvaksu guka*
Darauf diese Erde schwarze nahm
naguá gueįniki hateį Sintana agaį naguá
tat nun Vater *Sintana* händigte ein tat
guñguakaį hateį Sintana hanki guka gueįni
darauf Vater *Sintana* dieser nahm darauf
šikuakala isukalēlenka alunauva
Himmelsrichtungen endigen wo dem Himmel
alēsaka ka itšeį ni hateį Sintana
nahe vollständig breitete aus Vater *Sintana*
niguá.
tat.

5. Nun nahm er diese schwarze Erde und händigte sie Vater *Sintana* ein. Vater *Sintana* ergriff sie darauf und breitete sie aus bis ganz dicht an den Horizont, wo die Himmelsrichtungen endigen.

6. *Guatšigakaį kaįga haį nulañkukui*
Darauf heute diese Welt
itšeį naugakualyēka talañxēlu huiži
oben vereinigt sein werden den Fremden mitsamt
Žali huiži hika náblula
den Kolumbianern samt usw. vierfüssige Tiere
nuválula kátula hika hika véįarzē lula
Vögel Bäume usw. lebende Wesen Arten
nala saliñga hika tuñguá kuáukale gākueį
alle alle usw. sah alles Gewächse
lula nala itšeį naukalyēka kágaba
Arten alle oben vereinigt sein werden Menschen

6. Deshalb sind wir heute auf dieser Welt samt den Fremden und Kolumbianern u. dgl. m. Die vierfüßigen Tiere, Vögel, Bäume usw., alle Arten von lebenden Wesen, alles, was man sieht, alle Gattungen von Gewächsen, sind (heute) auf der Welt vereinigt und alle Arten der Menschen gibt es auf ihr. Dafür sorgte Vater *Sintana*, indem er seinen Großvater *Seįžankua* bat (die Flöte zu blasen).

lula nala itšeį naųkalyēka ni hateį
Arten alle oben vereinigt sein werden Vater

Sintánaha tunguá ni avama Seįžankua
Sintana sorgte seinen Großvater *Seįžankua*

agakuáñnē niguá.
bat tat.

7. *Asanki karzuši za nalakaį gākueį*
Vorher Erde rote nur war als Gewächse

munaki nalá ni Sintana mama Seį-
gingen nicht auf waren *Sintana* Priester *Seį-*

žankua agakuañnegú guatšigakaį kauiženki
žankua bat damals sie

hagi za akaka nukan žalá guatšigakaį
Stein nur sie aßen waren waren dann

šibalama salí nitšuiža gualyēka tuñguá
Gesänge alle zu grunde gehen werden sah

ni aįgatsé agaųtaųká kaiga karvaksu
dieses machte heute Erde schwarze

gākueį muna kagaba huiži itšei
Gewächse gehen auf Menschen auch oben vereinigt

naųgakualyēka ni mama Sintánaha tuñgú.
sein werden Priester *Sintana* er sorgte.

7. Da es früher nur rote Erde gab, gingen die Gewächse nicht auf, und *Sintana* bat den Priester *Seįžankua* (die Flöte zu blasen). Damals aßen sie nur Steine und *(Sintana)* sah, daß alle Gesänge zugrunde gehen würden. Da machte er dieses. Heute gehen auf der schwarzen Erde die Gewächse auf, und auch alle Menschen befinden sich auf der Erde. Dafür sorgte Priester *Sintana.*

Der Kampf mit dem Häuptling *Žántana.*

8. *Karvaksu šalá mama Seįžankua*
Erde schwarzer wegen Priester *Seįžankua*

kāka agapana niguá makú Žantanaha
Kampf begann tat Häuptling *Žántana* er

Mamaįškagaka nukahá na kāka akalía
in dem Mund der Sonne war dieser Kampf suchte

naguá.
tat.

8. Wegen der schwarzen Erde begann Häuptling *Žántana* mit Priester *Seįžankua* zu kämpfen. Er befand sich im Sonnenuntergang (in *Mamáiškaka*) und suchte den Kampf.

9. *Guákaį mama Seįžankua agapá ala-*
Darauf Priester *Seįžankua* hinter sie zu

lašapana naguá guatšigakaį mama
verfolgen begannen taten dann Sonne

Surlí makú Žantánatši kavu narlalá nala-
Surli Häuptling *Žántana* von Bote war daher

guán Suvalyi na Muñkulú Gueįvé Kakaįži
Suvalyi mit *Muñkulú Gueįvé Kakaįži*

9. Darauf verfolgten sie den Priester *Seįžankua.* Damals war Sonnen-*Surlí* der Bote des Häuptlings *Žántana,* und er mit *Suvalyi, Munkulú, Gueįvé, Kakaįži,* der schwarzen Ameise, dem Wolf[1], dem Insekt *Žalú*[2] und der Eidechse, mit allen den

[1] Nach anderer Angabe eine Art Leguan, ähnlich einem kleinen Alligator.
[2] Ein fliegendes Insekt.

na škalakanyi galyikutší žalú ši-
mit schwarze Ameise Wolf[1] maria palito[2] Ei-
maųlyí nekueįha na nalašapana eįnunka
dechse allen diesen mit zu verfolgen begann viele
nekueį makú Žantánatši kavu narlalá.
alle Häuptling *Žántana* von Boten waren.

vielen Boten des Häuptlings *Žántana* begann daher *(Seįžankua)* zu verfolgen.

10. *Gueįni na alalašapana šikua-*
Darauf sie zu verfolgen begannen Himmels-
kala súgaka yaų ni alalašingú kukala
richtungen das Ende an war sie machten laufen sieben
nekueįki meį šikuakala naųgaųka
alle nur Haupthimmelsrichtungen alle
ni aveįškuñgú guatšigakaį Seįžankuaki a-
sie wendeten sich dann *Seįžankua* Zwi-
keįnañ zukeita.
schenrichtungen vorbeiging.

10. Darauf verfolgten ihn die sieben[3] und trieben ihn bis ans Ende der Haupthimmelsrichtungen, wendeten aber nur nach allen Haupthimmelsrichtungen um, während *Seįžankua* in den Zwischenrichtungen (der Windrose) entkam.

11. *Neįataųgenki žalú hanki arłebi*
Ging darauf maria palito sie begeg-
šimaųli na niguá guakaį maųžua
nete der Eidechse mit tat dann zwei
nekueį hanki mama makuka akualyekanžá
alle diese Priester dich fangen sie werden
ni akalēgú.
sagten.

11. Während seiner Flucht begegneten ihm das Insekt *žalú* und die Eidechse, und die beiden sagten zu ihm: „Priester, sie werden dich fangen."

12. *Gueįniki žalú hanki mama*
Darauf maria palito sie Priester
žakuá nasihualyi tuaį mihuanaųka aįžiniki
Hemd mir ziehe an hier du bekleidet bist darauf
hahiú nasyekaų makualyí ákalē.
Koka mir einstecken du tue sagte.

12. Darauf sprach das Insekt (weiter): „Priester, lege mir das Hemd an, mit dem du hier bekleidet bist, und stecke mir Koka (in meine Tasche)".

13. *Gueįniki šimaųli hanki žakuá tuaį*
Nun Eidechse diese Hand hier
mihí sínika džakueį nasihualyi makualyí
dein gestreiftes Hemd mir anlegen du tue
aįžiniki naųsu[4] tuaį migakšá nuka nasye-
und Mehlstärke hier du hast ist mir ein-
kaų makualyí.
stecken du tue.

13. Nun (sagte) die Eidechse: „Ziehe mir dein gestreiftes Hemd hier an und stecke mir die Mehlstärke[4], die du hier hast, (in meine Tasche)."

---

[1] Siehe S. 464, Note 1.

[2] Siehe S. 464, Note 2.

[3] Es sind eigentlich neun, aber die beiden letzten werden nicht gezählt, weil sie *Seįžankua* unterstützten.

[4] Da es damals noch keine Pflanzen gab, so war die Stärke aus dem Stein *múlkuakuītši* bereitet.

14. *Ni žalú šimaụli na maụžua*
maria palito der Eidechse mit zwei
nékueịha ni akalēgú Seịžankuatši kasa itšuí-
alle diese sagten *Seịžankua* von Spuren ver-
žakšalyēka šalá ni akalēgú guñguákaị salı
nichten werden weil sprachen darauf allen
kalhualyi.
ihnen zog an.

14. So sprachen das Insekt *žalú* und die Eidechse. Weil sie die Spuren *Seịžankua's* verwischen wollten, sprachen sie so. Darauf zog er ihnen (die Hemden) an.

15. *Guataụgenki kavu naki guši guatáụ*
Nun Bote schon ergriff tat
guakaị mama mihá itšanuá ákalē guákaị
da Priester schnell mach fort sagten darauf
Seịžankua neị niguñgú guñguakaị žalú
Seịžankua ging tat darauf maria palito
šimaụli na Seịžankuatši kasa itšuižakša-
der Eidechse mit *Seịžankua* von Spuren zu vernichten
pana niguá maụžuánki apeịvulē
begannen taten beide seine Freunde wurden
akueịni ni hanašiñgú.
sie nachher sie taten.

15. Als nun ein Bote ihn schon ergreifen wollte, sagten sie: „Priester, schnell fort", worauf *Seịžankua* entfloh. Nachher begannen das Insekt und die Eidechse die Spuren *Seịžankua's* zu verwischen. Als die beiden seine Freunde geworden waren, taten sie das.

16. *Nitšišı eịtakuīža šikuakala*
In der Folge neunmal Himmelsrichtungen
nauka meị alia guatšáriaga karzalažá
alle nur sie suchten darauf auch sie trafen nicht
niguñgú eịtagua kalkua ni Sintana akualyi
taten neun Jahrhunderte *Sintana* wußte
ni alyiapangú aịžini hateị Kultša-
sie zu suchen begannen darauf Vater *Kultša-*
vitabaụya mama Seịžankua ipana.
vitabaụya Priester *Seịžankua* ergriff.

16. Im weiteren Verlaufe suchten sie ihn neunmal unaufhörlich in allen Himmelsrichtungen neun Jahrhunderte lang, begegneten ihm aber nicht. Da *Sintana* wußte, daß sie ihn (wieder) zu suchen begannen, ergriff Vater *Kultšavitabaụya* (auf seinen Rat) den Priester *Seịžankua.*

17. *Gueịni eịtagua kalkua ni alingú*
Darauf neun Jahrhunderte sie suchten
guatšigakaị Kultšavitabaụya ha maụkueị
dann *Kultšavitabaụya* er wiederum
Sintana naụgenkan gāka niguá guatšigakaị
Sintana war wo schickte tat darauf
makú Žántana kāka agalášingeba
Häuptling *Žántana* Kampf aufnehmend selbst
tuvatuva itsaụlapangú.
blitzte zornig zu werden begann.

17. Darauf suchten sie ihn neun Jahrhunderte, und *Kultšavitabaụya* schickte ihn wiederum zum Wohnsitz *Sintana's*, worauf Häuptling *Žántana* den Kampf aufnahm und voll Zorn Blitze schleuderte.

18. *Guatšigarní Sintana eịzua kalkua*
Nun *Sintana* ein Jahrhundert
meị ni akšuikualá gueịni maụkueị Kultšavita-
nur hatte Gewalt darauf wiederum *Kultšavita-*

18. Als *Sintana* dann ein Jahrhundert lang allein die Gewalt[1] hatte, schickte er *(Seịžankua)* wiederum zu *Kultša-*

[1] Nach Angabe hatte er die Macht von *Seịžankua* erhalten.

bauya naugenkan gāka niguá gueini hatei
bauya war wo schickte tat darauf Vater
Sintana hanki hatei Kuntšáñgama Seižan-
Sintana er Vater *Kuntšángama Seižan-*
kua tuñgetse uaka itei salyinga ava
kua ähnliches Gesicht setzte auf ganzes Ebenbild
itei zuhuikal ákalē ni hatei Sintana
setzte auf er blase sagte Vater *Sintana*
Kuntšáñgama niguá guatšigakai makú
Kuntšáñgama tat darauf Häuptling
Žantanaha tuvatuva Kuntšáñgamañ ga
Žántana blitzte *Kuntšáñgama* fraß
naguá hale kagi šalá aiki Žántana ni
tat dieser Erde wegen so *Žántana*
atšingú.
tat.

vitabauya. Darauf setzte Vater *Sintana* dem Vater *Kuntšáñgama* ein *Seižankua* ähnliches Gesicht auf, und gab ihm in allen dessen Ebenbild. Dann trug Vater *Sintana Kuntšáñgama* auf, (die Flöte) zu blasen. Da schleuderte Häuptling *Žántana* Blitze und fraß *Kuntšáñgama.* Wegen dieser (schwarzen) Erde tat das *Žántana.*

19. *Gueiniki Žántana aksualapaná*
Darauf *Žántana* zu beißen begann
niguá guatšiganá Seižankua ga nigukú ni
tat darauf *Seižankua* aß ich tat
Žántana neigú guatšiganá Kuntšáñgamañ
Žántana sagte dann *Kuntšáñgama*
gane nuka ni neigú.
aß nur sagte.

19. *Žántana* begann (die Speise) zu beißen. „Ich habe *Seižankua* gegessen", sagte *Žántana.* Dann aber sprach er: „Ich verspeiste nur *Kuntšáñgama.*"

20. *Guatšiganá Žántana itsaulapanaguá*
Darauf *Žántana* zornig zu werden be-
gueiniki tu atšatšigakai tumatši
gann dann spuckte aus darauf Tomaten
muna aikígeba tu atšatšigakai
gingen auf so spuckte aus darauf
mugua lula nauka muna niguá kaiga
Pfeffer Arten alle gingen auf taten heute
mugua lula nala tuakualyéka aikižini
Pfeffer Arten alle sichtbar sein werden so
ni mungú na agatsalá.
gingen auf so war.

20. Da wurde *Žántana* zornig und spuckte aus, worauf Tomaten aufgingen. Indem er so ausspuckte, gingen (auch) alle Arten des Pfefferstrauches auf, damit man die Pfeffersorten heute sehe. Auf diese Weise kam es, daß sie aufgingen.

21. *Guatšiganá Žántana ni arluna-*
Darauf *Žántana* Wasser zu begehren
pana sukua nin gukal ákalē ai ulaga-
fing an Knabe Wasser schöpfe sagte dort Bringen
tšakai tuvatuva ga guašá aiki ni Žántana
beim blitzte fraß tat so *Žántana*
atšingú.
tat.

21. Nun wollte *Žántana* Wasser haben und beauftragte dort einen Knaben, Wasser zu schöpfen. Während er (aber das Wasser) brachte, schleuderte er Blitze und fraß ihn. Das tat *Žántana.*

Der Vertrag mit *Žántana* über das Leben der Menschen.

22. *Guatšigakaį Sintanaha aluna ižguaką-*
Darauf *Sintana* dieser beichten ließ

šatéį nukan yaųká sakí kágabakueį akuala-
allein war wie die Menschen sie leben

lyēka ša hañgui ni akalēká aluna ižguagakí.
sollten dachte sagte beichtete nicht.

22. *Sintana* war nun nur darauf bedacht, *(Žántana)* in der Beichte Auskunft darüber geben zu lassen, wie die Menschen leben sollten, und sagte es ihm, aber er beichtete nicht.

23. *Nalakaį ąįgeba tuñ makéįua ka*
Darauf dieses sah vier alle

tual na eįtšuižaki kugua tual na
zu sehen kam einmal sieben zu sehen kam

agaķulu ákazgua nuka Sintana niguapangú
rat ein redete an nur *Sintana* zu tun begann

ąįkígeba eįtaķuīža ni tual nagú agaķuluñgú.
so neunmal zu sehen kam trat ein.

23. Als er das wahrnahm besuchte er ihn volle viermal. Einmal bis siebenmal besuchte *Sintana* ihn immerfort, trat bei ihm ein und redete ihn an. So kam er neunmal ihn besuchen und trat bei ihm ein.

24. *Guatšiganá sakí ižaųkalyēka sakí*
Darauf wie sein werden wie

akazguagākueį hina akalēgākueį nalgú
anreden sollen weshalb sprechen sollen sind

guatšiganá naųkavéį ákalteį meį guatéį naųgú
darauf alles sagte nur tat war

Žántana ąįkígeba Sintanaha eįtaķuíža neį-
Žántana so *Sintana* er neunmal im

geba eįtagua guiava arveįa ni Sintanaha
ganzen neun Ratschläge sagte *Sintana* er

guñgú.
tat.

24. Darauf entwickelte *Žántana* ausführlich, wie (die Kágaba) leben werden, wie sie mit ihm reden und weshalb sie sprechen sollten: derart — neunmal neun mal — wirkte *Sintana* auf ihn ein.

25. *Guatšigarní makú Žántana nuñ-*
Darauf Häuptling *Žántana* die

huakutvikueįha eįzuama taųkękueįha Ka-
Novizen ursprüngliche Geschlechter Ka-

gubakueįha dulaķšál naųgākueį nuvakala
gaba Gespräche führen sollten Festgeräte

šanga guataųgasuñze niuva sakí guasuñze
Übel zufügen nicht Gold wie zufügen nicht

askui iškulē guasuñze nuñhuakuīvi askui
selbst berühren sollen nicht Novizen selbst

iškulē guasuñze hika hika nuñhuañ kuekueį
berühren sollen nicht Dinge Tempel im seiende

askui iškulē guasuñze ni Žántana akaldagú
selbst berühren sollen nicht *Žántana* sagte

25. Nun sagte Häuptling *Žántana*, die Novizen der Tempel aus den ursprünglichen Geschlechtern der Kágaba sollten beraten, wie man den Festgeräten und den Goldsachen keinen Schaden zufüge; daß (die Frauen)[1] sie ihrerseits nicht berühren möchten, auch die Novizen und die im Tempel befindlichen Dinge durchaus nicht anrühren sollen. *Žántana* ordnete an, daß alle Dinge da seien. Das haben die Priester, die göttlichen[2] Kágaba, berichtet.

[1] Nach Angabe handelt es sich um die Frauen.

[2] Darunter sind nach Angabe die vier Ahnengötter *Seįžankua, Sintana, Aluañuiko* und *Kultšavitabaųya* verstanden.

hika hika nalalyauka salyí ákalteį niguñgú
Dinge sind alle sagte tat

ni mamakueįha guagakuá aluna ká-
die Priester diese haben berichtet geistigen die

gabakueį.
Kagaba.

26. *Aįkígeba nilšišinki makú Žántana*
So ferner Häuptling *Žántana*

Mamaįškagaka naukalyēka ni Sintanaha
in dem Mund der Sonne sein wird *Sintana* er

maįkatéį niguñgú alunauva šánaka ni
bewahrte tat Himmel Rücken im Wasser

suneįšiguákua ni zabyekakueį
daß nicht reichlich vorhanden sei Wasser herabfließenden

salinga nínula zabyekakueį agatanatauugenka
alle Flüsse herabfließenden sie herabkommen wo

tuatéį naukalyéka meį ni Sintanaha guapañgú.
darauf achten werde nur *Sintana* tat.

26. Damit ferner Häuptling *Žántana* sich im Untergang der Sonne (in *Mamáįškāka*) aufhalte, bewahrte ihn *Sintana* hinter dem Horizont, um an dem Ort des Herabkommens ausschließlich darauf zu achten, daß sich alle herabfließenden Gewässer und Flüsse nicht (zu sehr) mit Wasser füllen.

27. *Guñgueįniki aįnka salí guiąva*
Darauf dort alle Ratschläge

arveįa saki iyaukalyēka nalgú aįkí guiava
sagte wie sein werden war so Ratschläge

arveįa ni hateį Sintana atšiñgú ni šivalama
sagte Vater *Sintana* tat Gesang

Kágabakueį eįzuakala uašeį guánekueįha eį-
die Kágaba im Anfang geborenen ur-

zuama táukękueį ni akuagakuá aįkígeba
sprünglichen Geschlechter sie haben gesagt so

nuñhuañ kalta akualalyēka aįkí ni iška-
Tempel im Andenken sie sein werden so hinter-

vašiñgú na akuagakuá.
ließ sie sagten.

27. Darauf erteilte Vater *Sintana* dort alle (möglichen) Ratschläge, wie (die Menschen) sein sollten. Das haben die sangeskundigen Kágaba, die im Anfang geborenen ersten Geschlechter, berichtet, und er hinterließ, wie sie erzählt haben, ein Andenken in den Tempeln, wie man leben solle.

28. *Guatšiganá ahí kabukueįga dulakšál*
Darauf seinen Boten eigenen zu beraten

guiava arveįnšal naugakualyēka ní Žántana
verbessern zu lassen sein werden *Žántana*

neįgu nulankukui pulinguakua ahí kabukueį-
sagte Welt verbrenne nicht seine Boten

ha Surlyí Suvalyi Muñkulú Kakaįži Gueįvé
Surlí Suvalyi Muñkulú Kakaįži Gueįvé

nekueįha dulakšiná ni neįgú aįžiniki aįkí
alle berieten sagte darauf so

28. Darauf forderte *Žántana* seine Boten auf, mit ihm zu beraten, wie sie (die Menschen) veranlassen könnten, darauf hinzuwirken, daß die Welt nicht verbrenne. Da berieten seine Boten *Surlí*, *Suvalyi*, *Muñkulú*, *Kakaįži* und *Gueįvé*, wie er gesagt hatte. Sie gingen hin, und *Žántana* samt seinen Boten

salyí neį guñgueįniki Žántana ahı kábu-
alle gingen darauf *Žántana* seinen Boten

kueį nañga salyí uaka ižguka hana-
mit alle Gesicht nahmen sich ab sie taten

šingú ni akuagakuá.
sie haben gesagt.

nahmen sich die Gesichter ab. Das haben (die Väter) berichtet.

29. *Guanalé Žántana uakaįki huakalía*
Darauf *Žántana* Maske schloß ein

guinui surli neįlenžá ni hátekueįha guagakuá
einen Berg unter tat Väter sagten

akuáši nitšišinki Surlyí uakáį Suvalyi Muñ-
sie sagten ferner *Surli* Maske *Suvalyi Muñ-*

kulú Kakaįži Gueįvé uakaįkueį meį ava
kulu Kakaįži Gueįvé Masken allein blieben

guanená.
taten.

29. Die Maske *Žántana's* schloß *(Sintana)* in einem Berge ein, wie die Väter erzählten, nur die Masken *Surli's, Suvalyi's, Muñkulú's, Kakaįži's* und *Gueįvé's* blieben übrig.

30. *Kaįgaki ahiéį ižgapa mulbatá*
Heute diese setzen auf Krankheit

guiava arveįa nauguakuatá hika hika
Verbesserung sagen sollen Dinge

šane lula nala guiava arveįal nauga-
böse Arten alle Verbesserung sagen werden

kualyēka nuñhuakuivikueįha nuñhuáñ šitsia
Novizen Tempel im die ge-

guánekueįha guakal naurlá ni ájžini háte-
lernt haben zu sagen sind nachher die

kueįha mámakueįha dúe kueįha ni akuagú.
Väter Priester älteren Brüder sie haben gesagt.

30. Heute setzt man[1] diese auf, um auf die Krankheiten und auf alle Arten von Übel einzuwirken, daß die Novizen, die in den Tempeln gelernt haben, damit reden[2]. Nachher haben es die Väter, Priester und älteren Brüder berichtet.

Der Weltenbrand und die Einsetzung der Novizen.

31. *Makú Žántana alunauva šanaká*
Häuptling *Žántana* Himmel Rücken im

arzukeįta guanalé aįka mámakueį núian
kam heraus darauf dort die Priester Trockenzeit

gauą ni akuá guatšigakaį níkala zéįgaksa
machten sie taten darauf Regen war nicht

niguá alunauva šanaká nauši.
tat Horizont Rücken im war.

31. Häuptling *Žántana* kam (einst) jenseits des Horizontes hervor, worauf die dortigen Priester Trockenzeit hervorriefen: da gab es jenseits des Horizontes keinen Regen (mehr).

32. *Guanalēki mámakueįha aįni zala*
Darauf die Priester hier gehörig

hañguaki guatšigakaį makú Žántana
sorgten nicht darauf Häuptling *Žántana*

32. Nun ergriffen die hiesigen Priester keine Maßregeln dagegen: sie sagten (nur), daß Häuptling *Žántana* heraus-

[1] D. h. die Novizen.

[2] Damit ist die ganze zeremonielle Tätigkeit, besonders der Tanz und Gesang gemeint, da Reden überhaupt nicht vorkommen.

arzukeiťša niñgakúñ aleiḳaiṇiki aiḳi
herauskommt tut sie sagten darauf so
ahañguaki.
sie sorgten nicht.

kommt, taten aber nichts dagegen.

33. *Natšigarní kagi pulapana*
Alsdann Erde zu verbrennen begann
haiṇi niguñgú guatšigarní aiťši séiṿakaiṇ
hier tat dann diesem von junge Leute
háñguakukui abulagažá guanalé ni kagi
Denker stellten auf nicht dann Erde
haini pulapana guatšiga pulapanane
hier zu verbrennen begann darauf das Verbrannte
na kaiga karzuši tuakualyi nauḳalyēka
heute Erde rote sichtbar sein wird
narlalá pulguámaga tuí guaiste verbrannt ist entsprechend man sieht sagen
kualyeka ni žalá ni háteiḳueiha akuagakuá.
werden sind die Väter sie sagten.

33. Alsdann begann die Erde hier zu verbrennen. Man stellte keine jungen Leute, die Helfer, (zur Abwehr) dafür auf, da begann die Erde hier zu verbrennen, so daß das Verbrannte heute als rote Erde sichtbar ist und man sagen kann, daß es offenbar verbrannt ist. Das haben die Väter berichtet.

34. *Kaiga guán séiṿakaiṇ háñguakukui*
Heute in der Tat junge Leute Denker
aiḳa abulauḳalyēka ni abulaká mauḳ-
dort aufgestellt sein werden stellte auf noch-
kueiḳ puli našinguakua gukséiḳ tuatéiḳ
mals Brand komme nicht Feuer achtgeben
nauḳalyēka ni abulaká mama Sintánaha
werden stellte auf Priester *Sintána*
aiḳi niguá ni akuakaná ni hátekueiha
so tat sie sagten Väter
guagakuá.
sagten.

34. Priester *Sintana* stellte in der Tat dort (im Jenseits) junge Leute als Helfer auf, um heute zur Stelle zu sein, damit nicht nochmals der Brand komme. Er stellte sie auf, um auf das Feuer achtzugeben. So überlieferten es die Väter.

35. *Guñgueiṇižini hateiḳ Sintana séiṿa-*
Darauf Vater *Sintána* junge
kaiṇ háñguakukui Žantánatši hulukšatéiḳ
Leute Denker *Žántana* von einsetzte
gueiṇiki haiṇi na atšeiṇiki eizuama nuñhua-
dann hierher kam darauf ersten Novizen
kuīvi salí hulukšatéiḳ ni mama Sintana atšá
alle setzte ein Priester *Sintána* tat
mama Seiḳžankua hateiḳ Aluañuiko Kultšavita-
Priester *Seiḳžankua* Vater *Alañuiko Kultšavita-*
bauḳya na makéiṇkala ižalalyi ni nuñhua-
bauḳya mit vier zusammen Novizen
kuívikueiḳ salinga nuñhuéiḳ naugauḳa ni ahu-
alle Tempeln in allen sie

35. Nachdem Vater *Sintana* junge Leute als Helfer *Žántana's* eingesetzt hatte, kam er hierher (auf diese Erde) und führte alle Novizen, die ersten (die es gab) ein. Priester *Sintana*, Priester *Seižankua*, Vater *Aluañuiko* und *Kultšavitabauḳya*, die vier vereint, setzten alle Novizen in allen Tempeln ein, sie setzten sie in ein Gemach, und zwar aus allen vier Geschlechtern.

luḳšiñgú huvíni makéi̯nkala zitau̯kái̯
setzten ein ein Zimmer in vier Geschlechter

nala ni ahuluḳšiñgú.
alle sie setzten.

36. *Hale nuñhuakutvikuei̯ Žantánatši*
Diese Novizen *Žántana* von

séi̯vakai̯ háñguakukui dulaḳšatéi̯ nau̯kalyé-
junge Leute Denker beraten werden

kakuei̯ ni mámakuei̯ha ahuluḳšiñgú hika hika
die Priester sie setzten ein alle

šane mulbatá lula našiñguakua ni ahu-
bösen Krankheiten Arten kämen nicht sie traten

lungú guḳséi̯ Mamai̯škagákažini puli našin-
ein Feuer von *Mamáiškāka* Band komme

guakua nyékalakuei̯ našinguakua hika hika
nicht die Regen kämen nicht alle Dinge

guiava arvei̯alyēkakuei̯ ni mámakuei̯ha ni
Verbessern werden die Priester

ahuluḳšingú séi̯vakai̯ háñguakukui dulaḳ-
sie setzten ein junge Leute Denker beraten

šatei̯ nau̯kalyékakuei̯ ni ahuluḳšingú.
werden setzten ein.

36. Diese Novizen setzten die Priester als junge Helfer *Žántana's* ein, um Rat zu erteilen; sie wurden eingesetzt, damit keine Art von üblen Krankheiten und das Feuer vom Sonnenuntergang *(Mamáiškāka)* nicht komme und damit die Regen (die Flut) nicht kämen. Um auf alle Dinge einzuwirken, setzten die Priester sie ein, und zur Beratung führten sie die jungen Helfer ein.

37. *Ai̯hiéi̯kuei̯ nalakí nanatei̯gakai̯*
Diese sind nicht alsdann

guḳséi̯ mayau̯gapana guakuei̯ ni atungú
Feuer dich verbrennen müßte sahen

pulinga gégaka iavei̯ka pulalyēka
Brand Gebirge zum bis empor verbrennen wird

ai̯žini iága nyékala pana kagi makei̯ua
dann auch Regen fängt an Jahre vier

nyékala zei̯lá ni mámakuei̯ha atungú
Regen gibt es die Priester sahen

guatšigakai̯ ni gasu̯nei̯ gégaka
darauf Wasser ist viel vorhanden Gebirge zum

iavei̯ka salinga niuavakai̯ga ka ni
bis empor alle in den Seen ganz Wasser

su̯nei̯ guná ni mámakuei̯ha tungú
viel vorhanden sein würde die Priester sahen

ai̯kí nalguá na nuñhuakutvikuei̯ ei̯zuama
so war Novizen ersten

kágaba tau̯kēkuei̯ nau̯gau̯ka salyí huluḳšatéi̯
Kágaba Geschlechter alle alle setzten ein

ni mámakuei̯ atšingú Sintana Sei̯žankua
die Priester taten *Sintana* *Sei̯žankua*

37. Wären diese nicht vorhanden, so würde, wie sie sahen, das Feuer einen verbrennen, der Brand würde bis zum Gebirge emporsteigen und (alles) würde verbrennen; ferner würde es zu regnen anfangen und der Regen würde vier Jahre lang anhalten — das sahen die Priester — ferner würde sich (alles) bis zum Gebirge empor mit Wasser füllen und alle Seen würden ganz voll Wasser werden. Weil das die Priester voraussahen, setzten sie als Novizen alle ersten Geschlechter der Kágaba ein. Das taten die Priester *Sintana*, *Sei̯žankua*, *Aluañuiko* und *Kultšavitabau̯ya*.

Aluañuiko Kultšavitabaụya mámakueịha aịkí
Aluañuiko Kultšavitabaụya die Priester so
ni hanašingú.
sie taten.

Die Flut.

38. *Akungueịni kalkuañ zeịgataụ-*
Darauf Jahrhunderte vergingen
guenki hale nulankukui sagá sagá atšikageba
da diese Welt Naturwidriges taten
žeịnapana nitšiší, salinga béịarzè
hervorzubringen begann soweit, daß alle Tiere
lula nala nekueị iaga munžin guá nangakuá
Arten alle diese auch Frau machten taten
hava iága asukua arluna hateị iága
Mutter auch ihren Sohn begehrte Vater auch
abunži arluna askui ábikueị[1] *iaga kaui*
seine Tochter begehrte dasselbe Blut auch ihre
hasu karluna ni hanašiká yalgú.
Schwestern sie begehrten sie taten waren.

38. Es vergingen nun Jahrhunderte, da brachte diese Welt (Menschen) hervor mit naturwidrigen Neigungen, derart, daß sie alle Arten Tiere auch zum Beischlaf benutzten. Die Mutter begehrte den Sohn, der Vater die Tochter, aus demselben Blut (der Brüder) die Schwester.

39. *Haịkí ni makú Žantanàha tungú*
So Häuptling *Žántana* sah
tunguakaị níkala kagi makeịua naụkalyēka
sah darauf Regen Jahre vier sein werde
huagaḳpeị nigungú.
das Verschlossene öffnete tat.

39. Das sah Häuptling *Žántana* und öffnete die Pforten (des Himmels), damit es vier Jahre lang regne.

40. *Haịkí atšalyēka mámakueịha tuñ*
So tun werde die Priester sahen
gunguakaị mama Seịžankua aluna balku
darauf Priester *Seịžankua* Zauber Schiff
agaụa niguá gueịniki hika beịarzē lula nala
machte tat darauf Dinge Tiere Arten alle
alyi salí hulukša niguá náblula nuválula
darin alle setzte tat vierfüßige Tiere Vögel
gākueị lula nala ali húluḳša gueịniki
Gewächse Arten alle darin steckte darauf
dueị Mulkueịkaị alyi aluna bálkuli
ältere Bruder *Mulkueịkaị* darin Zauber das Schiff in
hulu huiškalía niguá.
trat ein verschloß tat.

40. Da die Priester bemerkten, daß er dieses tun werde, baute Priester *Seịžankua* ein Zauberschiff und setzte alle Arten Tiere und anderes hinein: die vierfüßigen Tiere, die Vögel und alle Arten von Gewächsen setzte er hinein. Darauf trat der ältere Bruder *Mulkueịkaị* in das Zauberschiff und verschloß die Tür.

41. *Gueịniná nyékala tsuši nyékala taši*
Darauf Regen roter Regen grüner
kagi makeịua naụkalyēka na pana guatšiganá
Jahre vier sein wird begann darauf

41. Nun begann roter und blauer Regen, um vier Jahre lang anzuhalten, und mit dem Regen breiteten sich auf dieser

[1] Ist Plural trotz *askui*, einer allein, weil es sich auf viele Personen von verschiedenem Blut bezieht.

lhae nulankukui salinga niuavakaį iaša
diese Welt überall Seen breiteten

salinga ka zeįká.
sich aus überall ganz es gab (Regen).

ganzen Welt überall Seen aus.

42. *Guatšiganá dueį Mulkuéįkaįki*
Darauf älterer Bruder *Mulkuéįkaį*

aluna bálkulyi aķšá yauķá gungueįniki
Zauber Schiff im lag war darauf

Makuñgáka šīžaka aįka iaša niguá aįka
Sierra Negra[1] dem Kamm auf dort blieb tat dort

lēsañ naua arzukeįta meį ni avahá gueįni
nahe wenig ging heraus nur blieb dann

eįtarlyui ni dueį Mulkueįkaį ni žauķá
neun Tage älterer Bruder *Mulkueįkaį* war

Makuñgágaka.
der Sierra Negra auf.

42. Der ältere Bruder *Mulkueįkaį* lag (währenddessen) in dem Zauberschiff, das sich dann dort auf dem Kamm der Sierra Negra[1] niederließ. Dort ging er nur in unmittelbarer Nähe ein wenig heraus und blieb auf der Sierra Negra neun Tage.

43. *Eįtarlyui iyauķatšakaį kalkua*
Neun Tage waren darauf Jahrhunderte

eįtagua ni zeįká guatšigakaį niuavakaį
neun vergingen darauf Seen

salyí kana niguá ni mámakueįha guagakuá.
alle trockneten taten die Priester sagten.

43. Nach diesen neun Tagen vergingen neun Jahrhunderte, bis alle Seen austrockneten, wie die Priester überliefert haben.

44. *Guatšiganá haįn salyí agalanka*
Darauf alle alle gingen zugrunde

šánekueį nalekueį niguá gueįnižiniki mámakueį
die bösen seienden taten darauf die Priester

dúekueį nauiankažini salyí alak gueįniki
älteren Brüder Himmel vom alle sie kamen darauf

nuválula náblula salyí huagaķpeį niguá
Vögel vierfüßigen Tiere alle Haus öffnete tat

kátula gākueį lula salyí haį nulañkukui
Bäume Gewächse Arten alle hier Welt

salí itšeį niguá aluna kágabakueįha Kal-
alle setzte tat geistigen Personen *Kal-*

guašīža hateį akaįžúkakueį aįkí ni hanašingú.
guašīža Vater genannten so sie taten.

44. Nun waren alle Bösen zugrunde gegangen, und die Priester, die älteren Brüder, kamen alle[2] vom Himmel herab, worauf *(Mulkueįkaį)* die Tür öffnete und alle Vögel und vierfüßigen Tiere, alle Bäume und Gewächse hier auf die Welt setzte. Das vollbrachten die göttlichen, Vater *Kalguašīža* genannten Personen.

45. *Gueįniki kaįga guán gākueį salí*
Darauf heute wirklich Gewächse alle

muna hika hika lula nala salí muna
gehen auf Dinge Arten alle alle gehen auf

beįarzē lula nala Kágaba huīzi Žalyi
Tiere Arten alle den Kágaba samt Kolumbianer

45. Heute gehen alle Gewächse auf, und alle Dinge gehen auf. Alle Arten von Tieren samt den Kágaba und Kolumbianern setzten die Vater *Kalguašīža* genannten Priester

[1] Ein Gebirge im Osten von Villa Nueva.
[2] D. h. die vier: *Seįžankua* usw.

ka nulánkukui zauka itšeina nuka niguá
alle Welt ganz setzten allein taten
nibuniki guíagaka iša niguá mama Kal-
Meer die Ebene in setzten taten Priester *Kal-*
guašíža hatei akaižúkakuei aiki ni hanašingú
guašíža Vater genannten so sie taten
akuarlá.
sagten.

allein auf die ganze Welt und (letztere) auf die Küstenebene[1], wie sie überliefert haben.

46. *Ni aluna kalta nuñhuéi naugauka*
Erinnerung Tempel alle
iškavašingú akuagakualyékaki ama ni
hinterließen sagen werden entsprechend
hanašingú kuagakualyékaki ni Sintana Sei-
taten sie sagen werden *Sintana Sai-*
žankua Aluañuiko Kultšavitabauya Mul-
žankua Aluañuiko Kultšavitabauya Mul-
kueikai ni aleigú.
kueikai sie sagten.

46. Und in allen Tempeln hinterließen sie eine Erinnerung als Denkmal[2]. Das taten sie zum Gedächtnis, wie *Sintana*, *Seižankua*, *Aluañuiko*, *Kultšavitabauya* und *Mulkueikai* berichtet haben.

Der Kampf mit *Kaviukukui*[3].

47. *Eizuakálaki mama Kaviukukui nulan-*
Im Anfang Priester *Kaviukukui* Welt
kukui iškuámakua naguá nábelañ
härtete tat Sprache von Marokasa
káugian aksa narlá.
Sprache der Kágaba verstand war.

47. In frühester Zeit machte Priester *Kaviukukui* die (von der Flut aufgeweichte) Erde hart. Dieser konnte die Sprache von Marokasa und die der Kágaba sprechen.

48. *Na mama Sintana Seižankua Kultša-*
Priester *Sintana Seižankua Kultša-*
vitabauya Aluañuiko na ížalē akueiniki
vitabauya Aluañuiko mit vereinigten sich darauf
Kaviukukui iakaula ni akuá guatšigakai
Kaviukukui sie riefen sie taten darauf
Seiokukui nuñhuéin gaui gaunēgažá guei-
Seiokukui Tempel baute half nicht deshalb
šalá na nulañkukui iškuamakuaguá ni má-
Welt mache hart die
makueiha akalēká.
Priester sagten.

48. Es vereinigten sich nun Priester *Sintana*, *Seižankua*, *Kultšavitabauya* und *Aluañuiko* und riefen *Kaviukukui*, indem sie sagten: „Weil *Seiokukui* nicht Tempel bauen half, deshalb mache du die Welt hart.“

49. *Guakai Kaviukukui nulañkukui iš-*
Darauf *Kaviukukui* Welt
kuámakua naguá gueišalá na nas nahatei
machte hart tat deshalb ich mein Vater

49. Darauf härtete *Kaviukukui* die Erde. Infolgedessen sprach er: „Ich bin größer als mein Vater“, und begann mit

[1] Wenn von Kolumbianern gesprochen wird, so sind immer nur die Bewohner der Küstenebene gemeint.

[2] Eigentlich: um es zu erzählen.

[3] Ein Sohn *Sēokukui's*. Dieser Teil wurde nach dem folgenden als Nachtrag des Ganzen diktiert.

arlė nagetse yakú neịkaịni na Seịžankua
größer ich bin ich sagte dann *Seịžankua*
kāka agapangua ni Kaviukukui atšingú.
Kampf begann *Kaviukukui* tat.

Seịžankua zu kämpfen.

50. *Guatšigakaị mama Seịžankua Alu-*
Darauf Priester *Seịžankua* Taki-
agaka neị aịka nuñhuéị ižgaụa gueịšalá ni
na nach ging dort Tempel machte deshalb
Kaviukukui itsaụlapana tuvatuva
Kaviukukui zornig zu werden begann blitzte
eịtšuīža nuñhuéị aḳtsingua mútšuīža máịkuīža
einmal Tempel zerstörte zweimal dreimal
makéịuīža nuñhuéị aḳtsingua ni Kaviukukui
viermal Tempel zerstörte *Kaviukukui*
mama Seịžankua niguá.
Priester *Seịžankua* tat.

50. Priester *Seịžankua* ging nun nach Takina[1] und baute dort einen Tempel. Darüber ergrimmte *Kaviukukui*, schleuderte Blitze und zerstörte den Tempel: einmal, zweimal, dreimal und viermal zerstörte *Kaviukukui* den Tempel *Seịžankua's*.

51. *Guatšigakaị aịkí ni Kaviukukui neịgú*
Darauf so *Kaviukukui* sagte
dueị manga kaluaká mikala nalažė
älterer Bruder du Holzmaske du hast ist nicht
lakaị nibalá akalēši aịkí ni guataụká guakaị
Klasse du bist sagte so tat darauf
mama Seịžankua aléñ iága nusa arzė
Priester *Seịžankua* er auch Zorn empfand
gueịni tuvatuva eịtšuíza Kaviukúkuitši nuñ-
da blitzte einmal *Kaviukukui* von Tem-
huéị aḳtsingua ni mama Seịžankua atšingú
pel zerstörte Priester *Seịžankua* tat
aịkí ni guataụká.
so tat.

51. Dann sprach *Kaviukukui*: „Älterer Bruder, du gehörst ja zu dem Geschlecht, das keine Holzmaske besitzt.“ Nach diesen Worten wurde auch Priester *Seịžankua* zornig, schleuderte Blitze und zerstörte einmal den Tempel *Kaviukukui's*.

52. *Guatšigakaị nebkāka sálakuka*
Darauf Pumarachen Haar-Stirnbinde
Kaviukúkuiha ikuka niguá gueịniki mihí
Kaviukukui nahm fort tat dann deiner
kágiži náuateị neị makuneị ni akalēká.
Erde nach schnell gehe du tue sagte.

52. Darauf entriß *Kaviukukui* ihm die Stirnbinde aus Haar (den Pumarachen[2]) und sagte: „Mache dich schnell fort nach deiner Heimat.“

53. *Guakaị mama Seịžankuan deị niguá*
Darauf Priester *Seịžankua* ging tat
seịaškuaka gueịniki hale nulankukui šikua-
Westen nach darauf diese Welt Himmels-

53. Da ging Priester *Seịžankua* nach Westen[3] und sagte, er werde diese Welt in (allen) Himmelsrichtungen vernichten.

[1] Takina ist die Heimat *Kaviukukui's*.
[2] Eine Stirnbinde aus Menschenhaar, die einen Pumarachen vorstellen soll.
[3] Angeblich nach Palomino, das von Takina aus im Westen liegt. Wahrscheinlich ist aber der Untergang der Sonne gemeint. *Seịaškua* heißt wörtlich „die Nacht ist geboren“, vgl. **109**, 2.

kala ižgatsingua gualyēka ni mama Seižankua neiká guatšigakai mama Sintanaha tuñ niguá guakai alani Kultšavitabauya agakuañnē niguá aiki guaga ni nulankukui ižgatsinažá niguá ni mámakueiha hátekueiha akuagakuá.
richtungen zerstören werde Priester *Seižankua* sagte darauf Priester *Sintana* sah tat dann sein jüngerer Bruder *Kultšavitabauya* bat tat so tat Welt verging nicht tat die Priester Väter sagten.

Priester *Sintana* aber bemerkte das, und sein jüngerer Bruder *Kultšavitabauya* bat *(Seižankua)* um Mitleid. (Daher) verging die Welt nicht, wie die Priester und Väter überliefert haben.

Die Einführung eiserner Geräte.

54. *Aiki hánašingueinižiniki mama Seižankua šeižán gauapana hika šeižakala agetse gauapana niguá sávalyi hárligi kuvita agetse hika salinga lula pauküéi lagelēgeba nigaua guatšigakai hibalēgasúñ akpanasúñ asévakai hanagetse.*
So taten sie darauf Priester *Seižankua* Messer zu machen begann Dinge Eisen sind zu machen begann tat Schwert Axt Flinte sind Dinge alle Arten hohl waren nicht machte darauf arbeitete nicht ergriff nicht Steine wie.

54. Nachher begann Priester *Seižankua* Messer und (andere) Dinge von Eisen anzufertigen: Buschmesser, Äxte und Flinten. Alle diese Geräte machte er aber ohne Löcher. So konnte er nicht arbeiten, da er sie gleich den undurchbohrten Zaubersteinen nicht anfassen konnte.

55. *Tuakai maukueigauapana na guatšigakai paukuéigebán gaua ainkáñ kueigue hibalē guatšigakai hantšiveinga tuñ niguá.*
Gesehen hatte nachdem wiederum zu machen begann darauf hohl machte mit diesen vorhanden arbeitete darauf gut war sah tat.

55. Nachdem er das gesehen hatte, begann er wiederum (Geräte) zu verfertigen, und machte sie mit Loch. Mit diesen konnte er arbeiten, und er sah, daß sie gut waren.

56. *Guatšiganá puélta misá tabuletyi puelta sultihá niuva sultihá hika hika lula nala nei ni mama Seižankua agauataukú.*
Darauf Silber Tisch Sitz Silber Ring Gold Ring Dinge Arten alle alle Priester *Seižankua* machte.

56. Darauf verfertigte Priester *Seižankua* silberne Tische und Sitze, silberne und goldene Ringe und alle Arten von Dingen, die es gibt.

57. *Atšeiniki ungueika nei tuñ guatšigakai hiva arzé dúekueiha ižgakaua guažárlaka tuñ guatšigakai šivalama*
Darauf dorthin ging sah darauf Arbeit Schmerzen hatten älteren Brüder machen nicht konnten sah darauf Gesänge

57. Nun ging Priester *Seižankua* dort hin (zu den Seinen) und beobachtete. Da sah er, daß die älteren Brüder unter der Arbeit litten und sie nicht anzufertigen vermochten, er sah,

ahiéin gaua iága nitšuíža guárlaka tuñ
diese machten auch zugrunde gehen konnten sah
áižini iága mulbatá mizēka lula nala
ferner auch Krankheiten Schmerzen Arten alle
šiží ži hika makakueį lula
Heuschrecken, Würmer usw. dich fressenden Arten
nala guiava – arveįakueigeba tuñ mama
alle Verbesserung anbringen müsse sah Priester
Seįžankua niguá.
Seįžankua tat.

daß auch die Gesänge zugrunde gehen könnten, wenn sie diese Geräte herstellten; er bemerkte ferner, daß er dann gegen Krankheiten und Schmerzen aller Art, gegen Heuschrecken, Würmer usw., die alles auffressen würden, vorgehen müßte.

58. *Aįkí tuñguákaį kaįga*
So er gesehen hatte nachdem heute
guán nánikueį nani Palañsé
wirklich jüngere Brüder jüngerer Bruder Franzose
nani Ingilisi talañxéluli agatsēkueį
jüngerer Bruder Engländer in der Fremde seienden
aįnkáñ šeįžá kaua agaį niguá kalta
in diesem Messer machen übertrug tat der Anweisung
huiži nani askuimi nauįmañ zituatéį
samt jüngerer Bruder allein Dinge sorgen
nauįkalyēka nalguá ni mama Seįžankua
werde war Priester *Seįžankua*
gaįká.
übergab.

58. Als er das gesehen hatte, übergab er (die Anfertigung) den jüngeren Brüdern Franzosen und Engländern, die heute deshalb in der Tat im Auslande die Messer machen. Zugleich gab Priester *Seįžankua* den jüngeren Brüdern die Anweisung, daß sie allein dafür Sorge tragen sollten.

59. *Guatšigakaį mama Seįžankua tuñ*
Darauf Priester *Seįžankua* sah
žalyi atšažalyékaga túñ míuakalega túñ
Kolumbianer tun nicht werden sah faul sah
gunguá ni hateį Seįžankua nánikueį
tat Vater *Seįžankua* jüngere Brüder
agaį aįkí niguá ni mama neigú aįki ni
übergab so tat Priester sagte so
kalta iškavašingú ni mámakueįha akuagú.
Anweisung hinterließ die Priester sagten.

59. Priester *Seįžankua* sah (nämlich), daß die Kolumbianer gar nichts tun würden und faul seien, und so übergab er (die Arbeit) den jüngeren Brüdern. Das sagte der Priester *(Seįžankua)* und hinterließ die Anweisung, wie die Priester berichtet haben.

60. *Gungueįniki mama Sintana mama*
Darauf Priester *Sintana* Priester
Seįžankua Kultšavitabauya Aluañuiko dueį
Seįžankua Kultšavitabauya Aluañuiko älterer
Mulkueįkaį aįngueįki salyí nuñhuakala
Bruder *Mulkueįkaį* diese alle Tempel
guinui surlyi kauihí nuñhuáni salí iahulu
den Berg unter ihren Tempel in alle sie traten ein
nigungú aįni nauši nanikueį tual
taten diesem in seiend jüngere Brüder sehen
nauįkalyēka meį ni aleigú aįkí aluna
werden allein sie sagten so Gedanken

60. Darauf gingen Priester *Sintana*, Priester *Seįžankua*, *Kultšavitabauya*, *Aluañuiko* und älterer Bruder *Mulkueįkaį* alle in ihren Tempel unter den Tempelbergen ein. Während sie sich darin befanden, haben sie gesagt und die Anweisung im Gedächtnis hinterlassen, daß die jüngeren Brüder allein (für die Arbeit) Sorge tragen sollten. Das haben die Väter der alten

takal iškavašingú ni hátekueiha káñza-
Anweisung hinterließen Väter alten
lakueiha akuagakuá.
sagten.

Zeit berichtet.

61. *Gueiniki Sintana na Seižankua na*
Darauf *Sintana* mit *Seižankua* mit
nani Palañsé talañxēlu agatsékueiki
jüngerer Bruder Franzose Fremder seienden
talañxéluli aika ižaukalyēka nui agai
in der Fremde dort sein werden Sonne übergaben
aika šeižá kaual salinga haini naka-
dort Messer machen werden alle hierher kom-
lyēka ni akalēká.
men werden sagten.

61. *Sintana* und *Seižankua* gaben Befehl, daß die jüngeren Brüder Franzosen und die (übrigen) Fremden dort im Auslande leben sollten, und sagten, sie sollten dort alle Messer verfertigen und (dann mit ihnen) hierher kommen.

62. *Gueinižiniki Kagabatši sankala arlé*
Darauf Kagaba der Haupt mehr
arsé naukalyékaki Bugutaka naukalyēka nui
gelten wird Bogotá in sein werde Sonne
agai húgukui Šeianimaku aika tei
übergab Häuptling *Šeianimaku* dort setzte ein
niguá gueiniki naši Santa Marta kálvala
tat darauf bis Santa Marta Beamter
háñguakukui hañ aguán arzé guvináulu
Gehilfe wie weniger galt Beamten
tei nitšišinki Hašánakaki kasike Tši-
setzte ein ferner Riohacha in Kazike *Tši-*
mata kalvale aika tei niguá nasuñ-
mata Beamter dort setzte ein tat uns für (?)
kariáu naukalyékakuei ni akalēká.
sein sollten sagten.

62. Dann befahl *Seižankua*, daß ein angeseheneres Oberhaupt der Kágaba in Bogotá leben solle, und setzte (dazu) Häuptling *Šeianimaku* ein. Darauf stellte er in Santa Marta eine Art Gehilfen als Beamten an, der weniger Ansehen hatte, und in Riohacha den Kaziken *Tšimata*. Er sagte von diesen, daß sie für uns tätig sein sollten.

63. *Gueinižini na guiagāka nibunkaiža*
Darauf der Savanne in Meeresrand
noavi butši iyaukú aika Kágubakuei žē-
Reiher weiß ist dort die Kágaba vereint
kuenka miža guažalyeka aižini gēgāka
sind wo wandern nicht wird dann Gebirge zum
meivankukui naugenka miža guažalyēka ni
Seen sind wo wandern nicht wird
mámakueiha guagú guiagāka nuválula
die Priester sagten der Savanne in Vögel
žē naukakuei nuva bútšikuei eizuama táu-
vereint die sind Vögel weiße ersten Ge-
kekuei naugéñ dúekueitši kagi nalyi
schlechter sind wo älteren Brüder der Erde daher

63. In der Savanne am Rande des Meeres wohnt der weiße Reiher[1], und wird nicht dorthin wandern, wo die Kágaba leben. Er wird nicht zum Gebirge wandern, wo die Seen sind. Das sagten die Priester. Die weißen Vögel, die in der Savanne leben, werden daher nicht zur Heimat der älteren Brüder wandern, wo die ursprünglichen Geschlechter wohnen, das haben die Priester und der Kazike jüngerer Bruder

[1] Damit sind die Kolumbianer gemeint.

iviža guažalyēka na mámakueịha na kasike
wandern nicht werden die Priester Kazike
nani Tšimata akalēgú nuválula gui-
jüngere Bruder *Tšimata* sagte Vögel der
agāka askuimi meị ižaụkalyēka na má-
Savanne in allein nur sein werden die
makueịha ni kasike akalēgú.
Priester Kazike sagten.

64. *Nuva butši nala nuválula haịni*
Vögel weiße alle Vogel Arten hier
Kágubakueị eịzuama táụkẹkueị naụgalyi
die Kágaba ersten Geschlechter sind wo
itšeịna guatšigakaị šivalama itšuížaḳši kala
einfallen dann Gesang vernichten Tanz
kuīza itšuížaḳši guná ni mámakueịha tuñgú
Tanz vernichten würden die Priester sahen
aịki nalguá na mámakueị nani kasike
so es war die Priester jüngerer Bruder Kazike
arveịngú ateịža askuimi žēkualalyēka.
sagte seitwärts allein vereint sein werden.

65. *Ni mama Sintánaha Seịžankua na*
Priester *Sintana Seịžankua* mit
Aluañuiko Kultšavitabaụya ni nani
Aluañuiko Kultšavitabaụya jüngerer Bruder
akalēgú iškualyi naụgakualyēka aịki ni
sagten wissen werden so
Kalguašížakueị nani hátekueị kalta
die *Kalguaštža* jüngerer Bruder die Väter An-
aluna nasụñkavašingú ni akuagakuá.
denken uns haben hinterlassen sagten.

Tšimata gesagt. Die Vögel werden nur in der Savanne bleiben, wie die Priester und der Kazike berichteten.

64. Wenn die weißen Vögel und alle Arten von Vögeln hier einfallen würden, wo die ursprünglichen Geschlechter der Kágaba wohnen, dann würden sie Gesänge und Tänze vernichten. Das sahen die Priester voraus, und sie sowie der jüngere Bruder Kazike wirkten darauf hin, daß sie allein abseits (im Küstenland) bleiben.

65. Das haben Priester *Sintana, Seịžankua, Aluañuiko, Kultšavitabaụya* und der jüngere Bruder *(Tšimata)* überliefert, und damit wir unterrichtet sind, haben die *Kalguašíža,* der jüngere Bruder *(Tšimata)* und die Väter uns ein Andenken hinterlassen, wie sie berichtet haben.

(Fortsetzung folgt.)

La troisième Session de la «Semaine d'Ethnologie religieuse» à Tilbourg (Hollande), 6 à 14 septembre 1922.

Par le P. P. Schebesta, S. V. D.

La troisième session de la «Semaine d'Ethnologie religieuse» projetée déjà pour 1921[1] et différée alors à 1922, a eu lieu, en effet, cette année dans la ville de Tilbourg. Un des motifs pour choisir cette ville était l'offre d'une généreuse hospitalité qu'elle avait faite. Cette hospitalité nous avons maintenant eu l'occasion de la connaître, et il faut le dire d'avance que c'est elle qui a contribué vaillament au succès considérable de cette session. Si la science, à cause des rapports difficiles existant en tous les pays, se trouve à nos jours tellement embarrassée que toute réunion un peu plus grande est rendue impossible à cause du manque de ressources, il faut même dire que la session n'aurait pas été possible sans cette généreuse hospitalité. Nous nous sentons donc profondément obligés à la ville de Tilbourg des multiples secours contribués à la Semaine, des honneurs et des jouissances lui conférées (réception officielle à l'hôtel de ville, promenade en autos dans les environs de la ville, concerts, etc.) et de l'amabilité vraiment cordiale avec laquelle les Semainiers furent reçus et hébergés pendant toute la Semaine. Tout le caractère de cette hospitalité contribuait aussi efficacement à ce que les Semainiers eux-mêmes, convenus de tous les pays la première fois après la guerre, se sentaient comme en famille et trouvaient ainsi facilement l'accès l'un à l'autre.

Quant aux tâches scientifiques de la Semaine, lorsqu'on compare le rapport que le R. P. Schmidt, secrétaire général de la Semaine, avait donné à la première session de 1912 à Louvain[2], avec la troisième session, on constate facilement l'étendue du progrès qui s'est produit dans le développement de l'œuvre malgré les événements arrivés depuis lors et les difficultés en provenantes.

Le R. P. Schmidt disait alors: «Comme on le voit, la Semaine n'avait pas l'ambition d'être un congrès. Elle ne devait pas enseigner des choses nouvelles, mais donner plutôt l'occasion d'apprendre des choses anciennes, de connaître l'état actuel de la science des religions, etc.» Or, dans cela la Semaine a certainement subi une transformation.

D'abord, elle a grandi dans son internationalité vraiment catholïque au point de devenir presque un congrès. Elle comptait de membres de presque tous les pays de l'Europe et de plusieurs de l'Amérique et même de l'Asie. Et ce fut sans doute une coïncidence significative pour ce qui regarde l'Amérique que, si un jour le R. P. Koppers, S. V. D., rentré tout récemment

[1] Voir «Anthropos» XIV—XV (1919—1920), p. 492—493.

[2] «Anthropos» VII (1912), p. 1049 ff.

Programme de la troisième Session de la «Semaine d'Ethnologie religieuse», 6 à 14 sept., Tilbourg (Hollande).

Heure des Conférences	Partie Générale			Partie Spéciale				
	Méthode, Linguistique, Sociologie, Psychologie, Préhistoire			Le Sacrifice		Initiation, Société secrète des peuples incultes	Mystères ethniques des peuples antiques	
				des peuples incultes	des peuples antiques			
	Mercredi 6 sept.	Jeudi 7 sept.	Vendredi 8 sept.	Samedi 9 sept.	Lundi 11 sept.	Mardi 12 sept.	Mercredi 13 sept.	Jeudi 14 sept.
Matin Ière 8½—9½	8—8½ Discours d'Ouverture	Langues et cultures des peuples indoeuropéens **Prof. Carnoy.**	La méthode philologique **P. H. Pinard, S. J.**	Notions générales du sacrifice dans les cycles culturels **P. W. Schmidt, S. V. D.**	Das Opfer in der Religion der Sumero-Akkadier **Prof. Hehn.**	Initiation tribale, société secrète: notions générales **P. W. Schmidt, S. V. D.**	Mystères astronomico-religieux dans l'Amérique Centrale **P. Kreichgauer, S. V. D.**	Les Mystères ethniques et le Christianisme **P. de Grandmaison, S. J.**
IIe 10—11	Tâches anciennes et nouvelles de la Semaine **P. W. Schmidt, S. V. D.**	Afrika, Vorderasien und die früheste Vorgeschichte **Dr. A. Drexel.**	Etudes psychologiques sur la prière **P. Gemelli, O. F. M.**	Die Psychologie des Opfers **Prof. Wunderle.**	Le sacrifice chez les Hébreux **Prof. Sanda.**	Les sociétés secrètes en Afrique **Prof. de Jonghe.**	Die Mysterien des Osiris **Prof. Junker.**	Discours d'Adieu.
IIIe 11—12	La méthode historico-culturelle **P. H. Pinard, S. J.**	La religion des anciens Basques **Prof. de Barandiarán.**	Délibération sur les travaux scientifiques à entreprendre	La religion des Fuégiens (Amérique Mérid.) et son sacrifice **P. Koppers, S. V. D.**	Das Opfer bei den Arabern **Prof. Klameth.**	Tribal initiation and secret societies in Australia **Prof. Ehrlich.**	Mystères de Mithra **Prof. van Crombrugghe.**	
Après-midi IVe 4—5	Economie et sociologie des cycles culturels **P. Koppers, S. V. D.**	Doctrines sociologiques évolutionnistes **Chanoine Bros.**	Prähistorische Archäologie und kulturhistorische Methode **Prof. Menghin.**	Das Opfer und seine Formen in Afrika **P. Schebesta, S. V. D.**	Opferriten der griechischen und römischen Kulte **Dr. Andres.**	Die Ingiet-Geheimgesellschaft auf Neupommern, Südsee **P. Winthuis, M. S. C.**	Mystères d'Eleusis **Prof. De Caluwe.**	

V 5–6	La méthode philologique **P. H. Pinard, S. J.**	Doctrines sociologiques évolutionnistes **Chanoine Bros.**	Délibération sur les recherches et les expéditions à entreprendre	Le sacrifice et la prêtrise dans l'Inde et chez les peuples indoeuropéens **Prof. Carnoy.**	Continuation de la Délibération sur les travaux et les expéditions à entreprendre	Société secrète des Marind, Nouvelle-Guinée Néerlandaise **P. Viegen, M. S. C.**	Mystères d'Adonis et Attis **P. Duhr, S. J.**	
VI**e** **Conférence de soir**	Ce que les missionnaires ont fait pour l'histoire des religions **P. Brou, S. J.**	Gezinsleven en Christendom **Prof. Schrijnen.**	Fouilles préhistoriques et leur technique **P. Charles, S. J.**	Het offer op de Kei-Eilanden (Ned-Indië) **P. Viegen, M. S. C.**	L'inscription d'Abercius et les Mystères d'Attis **P. Delarue, S. J.**	Initiation tribale et société secrète chez les Fuégiens **P. Koppers, S. V. D.**	Die sozialen Formen der Kulturkreise **P. W. Schmidt, S. V. D.**	La vie des tribus d'Alaska **P. Bernard, S. J.**

Liste de MM. les Conférenciers:

M. le Dr. Andres, Privatdozent à l'Université de Bonn, Allemagne.
Don S. M. de Barandiarán, Professeur au Seminario Conciliar, Vitoria, Espagne.
Le P. J. Bernard, S. J., Enghien, Belgique, ancien Missionnaire d'Alaska.
M. le Chanoine A. Bros, Supérieur de l'Ecole Saint-Aspais, Melun, France.
M. A. Carnoy, Professeur à l'Université de Louvain, Belgique.
Le P. Charles, S. J., Professeur au Scolasticat de Louvain, Belgique.
P. M. le Chanoine Van Crombrughe, Professeur à l'Université de Louvain et au Grand Séminaire de Gand, Belgique.
M. l'abbé J. De Caluwe, Professeur au Petit Séminaire, Saint Nicolas, Belgique.
M. le Dr. E. De Jonghe, Professeur à l'Université de Louvain, Directeur de la Revue «Congo», Bruxelles, Belgique.
Le P. Delarue, S. J., ancien Professeur au Scolasticat de Canterbury, Paris, France.
M. le Dr. A. Drexel, Innsbruck, Autriche.
Le P. A. Duhr, S. J., Professeur au Scolasticat d'Enghien, Belgique.
M. le Dr. L. Ehrlich, Professeur à l'Université de Ljubljana, Yougoslavie.
Le P. A. Gemelli, O. F. M., Recteur magnifique de l'Université Catholique du Sacré Cœur, Milano, Italie.
Le P. de Grandmaison, S. J., Directeur des «Etudes» et des «Recherches de Science religieuse», Paris, France.
M. le Dr. J. Hehn, Professeur à l'Université de Würzburg, Allemagne.
M. le Dr. Junker, Professeur à l'Université de Wien, Autriche.
Le P. Dr. W. Koppers, S. V. D., Rédacteur de l'«Anthropos», Professeur au Scolasticat St. Gabriel, Mödling bei Wien, Autriche.
Le P. Dr. D. Kreichgauer, S. V. D., Rédacteur de l'«Anthropos», Professeur au Scolasticat, St. Gabriel, Mödling bei Wien, Autriche.
M. le Dr. Menghin, Professeur à l'Université de Wien, Autriche.
Le P. H. Pinard de la Boullaye, S. J., Professeur au Scolasticat St. Augustin, Enghien, Belgique.
M. le Dr. Šanda, Professeur à l'Université de Práha, Tchéceslovaquie.
Le P. P. Schebesta, S. V. D., Rédacteur de l'«Anthropos», Professeur au Scolasticat St. Gabriel, Mödling bei Wien, Autriche, ancien Missionnaire au Zambèse, Afrique.
Le P. W. Schmidt, S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», Professeur au Scolasticat St. Gabriel et à l'Université de Wien, Autriche.
M. le Dr. J. Schrijnen, Professeur à l'Université d'Utrecht, Hollande.
Le P. J. Viegen, M. S. C., Tilbourg, Hollande, ancien Missionnaire de la Nouvelle Guinée Néerlandaise.
Le P. J. Winthuis, M. S. C., München, Allemagne, ancien Missionnaire de la Nouvelle Poméranie, Océanie.
M. le Dr. G. Wunderle, Professeur à l'Université de Würzburg, Allemagne.

de son expédition faite aux Fuégiens, pouvait entretenir ses auditeurs de ces tribus de l'extrême sud de l'Amérique, un autre jour le R. P. BERNARD S. J. donna une conférence sur la vie qu'il avait menée par des années avec les Eskimos de la mission la plus septentrionale de l'Amérique en Alaska.

Egalement le nombre des membres a augmenté: comptant 130 en 1912, elle en avait 154 en 1913, et 186 en 1922. Il y avait des représentants de presque tous les ordres et congrégations s'occupant des missions étrangères. Parmi les conférenciers de renom on comptait toute une série de professeurs d'universités et de séminaires de l'Allemagne, de l'Angleterre, de l'Autriche, du Belgique, de l'Espagne, de la France, de la Hollande, de l'Italie, de la Tchécoslovaquie, de la Yougoslavie.

Mais aussi une certaine transformation interne a commencé à se produire. Le P. SCHMIDT y préluda dans sa conférence d'ouverture lorsqu'il disait: «Notre Semaine doit rester et elle restera toujours un moyen d'apprendre. Mais elle devrait devenir aussi un instrument pour stimuler, pour faciliter, peut-être encore pour organiser notre activité sur le terrain de la science des religions, ainsi dans les recherches scientifiques à instituer en Europe que dans la procuration de nouveaux matériaux chez les peuples incultes». La transformation préconisée ici s'exprimait aussi dans les trois heures laissées libres dans le programme destinées expressément à discuter et à formuler plus en concret les propositions faites dans la Conférence d'ouverture.

Le progrès obtenu peut être constaté en détail le plus rapidement par la comparaison du programme de la «Semaine» qui se trouve dans le tableau (voir pp. 482—483).

Six conférences eurent lieu chaque jour quelques-unes en dans les langues: français, allemand, surtout anglais et hollandais.

La session de cette année s'en tint également à la division du programme en deux parties.

Dans la Partie Générale, on traita les questions qui dans la première année formaient le programme exclusif de la «Semaine». On ne pouvait faire abstraction de ces questions générales de la Science des religions et de ses sciences auxiliaires: l'Ethnologie, la Préhistoire, la Linguistique, la Psychologie et l'Histoire, d'autant plus qu'on entrevoyait un grand nombre de nouveaux membres. L'introduction dans la méthode de ces sciences ainsi que l'introduction dans leur état actuel étaient certainement d'une importance capitale pour chacun des membres. Qu'il soit dit aussi que même dans ces questions générales, il y avait beaucoup d'occasions de montrer de nouvelles voies et de donner de nouveaux avis importants pour la continuation des recherches à faire dans ce domaine. Une importance spéciale s'attachait cette fois à la Partie Générale parcequ'il y fut introduit une nouvelle branche, la préhistoire conçue d'après la méthode historico-culturelle (Conférence de M. le Prof. MENGHIN, Vienne).

Dans la Partie Spéciale, deux sujets importants et actuels furent traités, chacun par deux jours: le sacrifice chez les peuples incultes et dans les anciennes civilisations, et les initiations et sociétés secrètes des peuples in-

cultes et les mystères des peuples antiques. Le traitement de chaque sujet fut ouvert par une conférence d'introduction pour tirer les lignes générales des problèmes à discuter et pour montrer les relations existantes entre les formes des peuples incultes et celles des anciennes civilisations. Puis suivirent les différents conférenciers spécialistes, traitant plus en détail les sujets de leurs domaines respectifs. Si le traitement des initiations et des mystères fut résumé très heureusement dans une conférence spéciale (par le R. P. de GRANDMAISON, S. J.), on aurait désiré que le même eût été fait pour le sacrifice. Du reste, une foule de nouveaux renseignements et d'éclaircissements lumineux furent donnés surtout dans ces conférences de la Partie Spéciale, et leur publication confèrera une valeur tout spéciale au Compte-Rendu à publier de cette Semaine.

Nous devons renoncer à entrer ici dans les détails des différents sujets. Du reste, toutes les conférences seront publiées dans un Compte-Rendu, comme dans les deux Semaines précédentes. Mais déjà par la courte esquisse donnée ici on peut se convaincre qu'un bon bout de travail a été escomté. Les conférences, six par jour, chacune d'une heure, exigeaient donc beaucoup de bonne volonté de la part des auditeurs. Mais la meilleure preuve de l'intérêt qu'ils continuaient à prendre, c'est que la salle était toujours remplie.

Egalement il faut reconnaître l'unanimité cordiale qui animait tous les membres du Congrès d'un bout à l'autre de la Semaine. Appartenant à tant de nations, et après les événements des années passées, tous ont fait preuve de leur haute culture scientifique et religieuse. De suite dans les discours d'ouverture, prononcés par le secrétaire général de la Semaine, le R. P. SCHMIDT, S. V. D., le nouveau-élu secrétaire adjoint, le R. P. PINARD DE LA BOULLAYE, S. J., et Mgr. VAN DIEPEN, évêque de's Hertogenbosch, diocésan de Tilbourg, — qui, après avoir célebré la messe du St. Esprit, nous fit l'honneur d'assister à la première Conférence —, tous ces orateurs trouvèrent les vrais accents pour émouvoir et réunier les cœurs, et cette union se confirmait de jour en jour, ainsi qu'on en peut espérer les meilleurs fruits pour l'avenir.

La séance finale, à laquelle aussi le magistrat de la ville prit part, devint, par là-même, une imposante ovation pour la ville de Tilbourg et le Comité d'organisation à la tête duquel se trouvaient le R. P. GEERTS, M. S. C. et M. l'ingénieur MERX. Si, dans les jours passés, on avait si souvent affirmé qu'on n'oublierait cette hospitalité vraiment exemplaire de Tilbourg, ce n'étaient pas des paroles dites en l'air. En effet, cette bonne hospitalité a fortement contribué à mettre de nouveau sur les pieds l'œuvre de la Semaine après une si longue et dangereuse interruption. Si elle marche maintenant, et elle le fait, c'est le mérite aussi du secours obtenu à Tilbourg.

La Semaine elle-même peut-être parfaitement satisfaite des résultats de ses travaux. De nombreuses suggestions et stimulations ont été données et reçues pour l'entreprise et la continuation des tâches scientifiques en Europe et dans les Missions, et divers plans ont été discutés concernant l'organisation de cette activité. Il faut espérer que ces projets prendront racine et étendront au loin ses nombreuses ramifications. Tous se sont bien rendus compte de l'importance grandissante de la science des religions. Parmi ceux surtout les

missionnaires ont eu l'occasion de connaître la nécessité absolue de ce former dans cette science ainsi pour le bon succès de leur évangélisation même que pour pouvoir collaborer plus efficacement aux savants de l'Europe en leur transmettant de nouveaux matériaux solides. Du sein de la Semaine elle-même on exprima le désir que la Semaine fasse appel à tous les Supérieurs des Ordres et Congrégations s'occupant des missions étrangères qu'ils veuillent bien organiser cette étude dans leurs séminaires.

D'après une résolution du Comité International de la Semaine, la prochaine session se tiendra dans deux ou trois ans. Dès à présent déjà, deux invitations ont été faites de différents pays pour cette session; le Comité Directeur en décidera au temps convenable.

Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik.

Von P. W. Schmidt, S. V. D.

Schon in dem Artikel „Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie[1]“ habe ich hingewiesen auf die Abkehr von dem so lange die Ethnologie beherrschenden Evolutionismus und die immer stärker sich geltend machende Hinwendung zur historischen Methode, die sich bei einer Anzahl der hervorragendsten Amerikanisten vollziehen. Unterdessen sind mehrere andere Werke zu meiner Kenntnis gelangt, bei denen diese ganze Wandlung womöglich noch umfassender und intensiver zutage tritt. Es ist von Wichtigkeit, davon Mitteilung zu machen und im einzelnen dazu Stellung zu nehmen.

Wir werden uns zuerst mit zwei Werken allgemeineren Inhalts befassen, in denen die Abwendung vom Evolutionismus sich weniger in der bewußten Aufstellung einer neuen, historischen Methode, als in der strengeren Kritik und der umfassenderen Berücksichtigung des Gesamtmaterials kundgibt. Die Folge dieser Haltung ist, daß ihre Ergebnisse zu einem guten Teil nur negativ bleiben und noch nicht zu positivem Neuaufbau fortschreiten können. Es sind die beiden Werke: R. H. Lowie, „Primitive Society“ (New-York 1920) und A. A. Goldenweiser, „Early Civilization, an Introduction to Anthropology“ (New-York 1922).

Dann werden wir uns zwei Werken zuwenden, die in Arbeiten über bestimmte Gebiete der amerikanischen Ethnologie eine neue, mehr oder minder historische Methode zur Anwendung bringen. Es sind: E. Nordenskiöld, „I. Vergleichende ethnographische Analysen der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco (Göteborg 1918), II. The Changes in the material Culture of two Indian Tribes under the Influence of new suorroundings (Göteborg 1920)“, und Fr. Krause, „Die Kultur der kalifornischen Indianer in ihrer Bedeutung für die Ethnologie und die nordamerikanische Völkerkunde“ (Leipzig 1921).

Endlich werden wir uns mit einem Werk befassen, das *ex professo* und ausschließlich der Ausarbeitung einer neuen historischen Methode sich zuwendet. Es ist: E. Sapir, „Time Perspective in Aboriginal American Culture, a Study in Method“ (Ottawa 1916).

I.

R. H. Lowie, „Primitive Society[2]“.

Das Ziel, das sich Lowie bei Abfassung seines Werkes gesteckt hatte, war, sowohl den für ethnologische Soziologie interessierten Laien wie den Gelehrten benachbarter Wissenschaften und schließlich auch den Universitätshörern eine kurze zusammenfassende Darstellung von dem heutigen Stand der Wissenschaft zu geben. Dieses Ziel ist materiell zweifellos in hohem

[1] „Anthropos“, XIV—XV (1919—1920), S. 546—583.

[2] Boni and Liveright, New York 1920. VIII+467 SS. 8°. Preis 3 Dollar.

Maße erreicht worden. In vierzehn Kapiteln — Introduction, Marriage, Polygamy, the Family, Kinship Usages, the Sib, History of the Sib, the Position of Woman, Property, Association, Theory of Associations, Rank, Government Justice, Conclusion — werden so ziemlich alle Fragen der ethnologischen Soziologie erörtert, die verschiedenen Ansichten vorgeführt und kritisch behandelt, und gegebenenfalls eigene neue Ansichten vorgetragen, alles mit einer Fülle von konkreten Tatsachen aus allen Teilen der Welt, wenn auch, wie bei einem Amerikanisten erklärlich, mit einem leichten Überwiegen des amerikanischen Materials. Ein ausführlicher Index rerum erleichtert die möglichste Ausnützung des reichen Inhalts; man möchte nur dringend wünschen, ihn ergänzt zu sehen durch einen Index der behandelten Stämme und Völker.

Was dem Werk seinen besonderen Charakter verleiht, ist das unaufhörliche nachdrückliche Hervorheben der besonderen Eigentümlichkeiten, durch die eine soziale Bildung sich von einer anderen unterscheidet. LOWIE erreicht das besonders dadurch, daß er diese Bildungen stets in ihrem konkreten Dasein, d. h. in ihrer Vergesellschaftung mit anderen sozialen Bildungen vorführt und so auch dahin strebt, womöglich lieber einen Stamm als Ganzes, mit der Gesamtheit seiner sozialen Bildungen vorzuführen, als diese Bildungen für sich allein genommen. Für jeden, der zu schnellen Verallgemeinerungen geneigt ist, könnte es kein nützlicheres Studium geben als das dieses Werkes.

Schon die hier hervorgehobene Eigentümlichkeit, daß er sehr scharf alle Verschiedenheiten erfaßt und sie zur Geltung bringt, schützt LOWIE vor der Annahme jener langen Evolutionsreihen, deren Länge eben nur dadurch zustande kommt, daß die irgendwo vorhandenen Lücken durch „gleiche“ oder „ähnliche“ Fälle von anderen Völkern ausgefüllt werden. Um so stärker ist darum seine Opposition gegen diejenigen Theorien, welche die gesellschaftliche Entwicklung der gesamten Menschheit nach einem einzigen Schema sich vollziehen lassen. Er lehnt überhaupt den evolutionistisch-naturwissenschaftlichen Standpunkt ab und stellt sich auf den historischen: „The [evolutionistic] attitude just defined displays a surprising naïveté. No doubt ethnologists and other historians would be greatly at fault if they failed to discover the laws underlying civilization, thus giving to their data the highest degree of coordination to which they are amenable. But the first question is whether any such laws exist and what measure of coordination is feasible“ (S. 5). Und am Schluß des Werkes kommt er zu der Feststellung: „One fact, however, encountered at every stage and in every phase of society, by itself lays the axe to the root of any theory of historical laws — the extensive occurrence of diffusion. Creating nothing this factor nevertheless makes all other agencies taper almost into nothingness beside it in its effect on the total growth of human civilization“ (S. 434).

Daraus leitet er die Folgerung ab: „To recognize the complexity and singularity of cultural phenomenas mainly as a consequence of diffusion, is then to abandon that quest of shool-hand formulas . . ., and it will be abandoned not from any foolish disdain for a simplification of facts but because we prefer to have the facts unsimplified than a simple statement that fails to correspond with them. The evolutionary views until recently current among

anthropologists are of the category of those ‚laws' denounced by Sir HENRY MAINE when in 1861 he wrote: ‚Theories, plausible and comprehensive, but absolutely unverified... enjoy a universal preference over sober research into the primitive history of society and law.' The period has come for eschewing the all-embracing and baseless theories of yore and to settle down to that sober research involved in the intensive study of specific regions" (S. 435 f.).

Es ist leicht verständlich, daß bei dieser Haltung LOWIE in besonders scharfen Gegensatz geraten mußte zu der anspruchsvollsten und umfassendsten Evolutionsreihe, die je auf soziologischem Gebiete aufgestellt wurde, der von L. H. MORGAN über die Entwicklung von Familie, Stamm und Staat (S. 55 ff.). Und in der Tat heftet er sich ihm sozusagen an die Fersen und deckt in scharfer Kritik Schritt für Schritt die Unhaltbarkeit oder Unzulänglichkeit seiner einzelnen Thesen auf.

So schreibt er über die sogenannte Gruppenehe: „Considering the extreme paucity of all the reported cases of ‚group marriage' and the results of our analysis of the sexual communism found among the Chukchi and Dieri, we are justified in concluding that hitherto no evidence has been adduced to show that any people in the world have in recent times practised sexual communism in a manner destructive of the individual family" (S. 55). „Sexual communism as a condition taking the place of the individual family exists nowhere at the present time; and the arguments for its former existence must be rejected as unsatisfactory" (S. 62).

Gegenüber der These MORGAN's, daß die Individualfamilie erst ein sehr spätes Produkt der gesellschaftlichen Entwicklung sei, stellt er nach eingehender Untersuchung fest: „On the strength of this universal trait we are justified in concluding that regardless to all other social arrangements the individual family is an omnipresent social unit" (S. 66). „The bilateral family... is an absolutely universal unit of human society" (S. 78).

Mit Nachdruck verteidigt er die Priorität der Familie vor dem Stamm (sib): „I shall endeavour to establish the counterproposition that the sib is lacking precisely among the more primitive tribes and as a rule appears only when horticultural or pastoral activities have partly or wholly superseded the chase as the basis of economic existence. From this, I argue, there directly follows the chronological priority of the family... It may therefor readily be granted that occasionelly a very crude culture may go hand in hand with an abnormally intricate social fabric. But that all the tribes which rank as the lowest in the scale of general civilization should in the one phase of culture represented by family-life have risen to the high-water mark of attainment, while tribes of a far more advanced status should uniformly have lagged behind in this one particular, — that is a proposition so monstruous that to conceive it clearly is to repudiate it as a sheer nonsense. Hence if we really find the family present and the sib lacking in the lowliest cultures almost without exception, we shall obey the dictates of reason in concluding that the family is an earlier and the sib a later development[1]" (S. 148—150).

[1] Bei dem Nachdruck, mit welchem LOWIE dieses treffliche Argument geltend macht, muß man sich wundern, daß er es nicht auch zur Anwendung gebracht hat, als er von der

„The dogma of the universality of the sib in primitive societies thus lies scattered" (S. 155). „The reversal of the traditional sequence [Morgan: zuerst Stamm, dann Familie] is one of the safest conclusions of modern ethnology" (S. 156 f.).

Gegenüber der Morgan'schen These, daß Patriarchat immer erst aus Matriarchat hervorgegangen sei, kommt er nach eingehender Untersuchung zu dem Schluß: „There is no fixed succession of maternal and paternal descent; sibless tribes may pass directly into the matrilineal or the patrilineal condition; if the highest civilisations emphasize the paternal side of the family, so do many of the lowest; and the social history of a particular people cannot be reconstructed from any generally valid sense of evolution but only in the light of its known and probable cultural relations with neighboring tribes" (S. 185).

Es würde zu weit führen, hier noch darzulegen, in welch erfolgreicher Weise Lowie auch Morgan's Aufstellungen über die Urformen des Eigentums, über die hierarchische Gliederung der Gesellschaft und die Regierungsformen bekämpft. So sei hier nur noch kurz angeführt, was er zu der Morgan'schen These über die innere Vereinbarkeit von Monarchie und Sippenzustand sagt: „Monarchy, he holds, is incompatible with the sib which ... he regards as a well-nigh universal feature; it was impossible in the Lower, in the Middle, or in the Upper Status of barbarism for a kingdom to arise by natural growth in any part of the earth" under a sib organization. Such an evolution belongs to the later period of civilization, to the epoch of phonetic writing and literary record ... It may be said categorically that even at his worst Morgan never perpetrated more palpable nonsense, and that is saying a good deal ... In short, the mutual exclusiveness of a sib organization and distinctions of rank is an untenable proposition based on a restricted range of information" (S 389 f.).

Überschaut man die Gesamtleistung des Werkes, so kann man sich allerdings doch des Eindruckes nicht erwehren, den Kroeber so schmerzlich empfand[1], daß die Ergebnisse in weitgehendem Maße negativ sind und das Ganze eine „starke" negativistic attitude toward broader conclusions" innehält. Es ist ein Niederreißen, um nicht zu sagen Demolieren der älteren evolutionistischen Anschauungen, was der Verfasser hier in breitem Umfange durchführt. Aber diese Arbeit war notwendig. Alte Gebäude, die schon seit langem baufällig waren und vielfach nur künstlich noch gestützt wurden, mußten erst niedergerissen werden, da sie dem wirklichen Fortschritt unserer Wissenschaft im Wege standen. Durch die Ehrlichkeit und Gründlichkeit, mit der der Verfasser sich dieser Aufgabe unterzog, hat er sich ein hervorragendes Verdienst um unsere Wissenschaft erworben, und es wäre nur zu wünschen, daß sein

Polygamy handelte. Denn auch hier liegt die Tatsache vor, daß es gerade die ethnologisch ältesten und primitivsten Völker sind, bei denen Monogamie entweder ausschließlich herrscht oder weit überwiegt, wie ich schon in meinem Pygmäenwerk dargelegt habe, und wie mir nun auch W. Wundt zustimmt. (Siehe die Zusammenstellung „Anthropos" XIV—XV [1919—1920], S. 1124.)

[1] American Anthropologist, N. S. XXII (1920), S. 378; vgl. dazu „Anthropos" XIV—XV (1919—1920), S. 562.

Werk in recht viele Hände komme und MORGAN's „brillant illusions", wie KROEBER sie nennt, endlich als solche allgemein gewertet würden.

Dabei bleibt aber bestehen, daß nicht nur praktische Bedürfnisse, sondern auch wissenschaftliche Erfordernisse[1] ein Stehenbleiben bei dieser negativistischen Haltung nicht gestatten. Und hier müssen wir auf eine nicht unbedeutende Lücke in dem Werk LOWIE's hinweisen. Wenn es wirklich den derzeitigen Stand der soziologischen Forschung darstellen wollte, wie war es dann möglich, daß er nicht ein einziges Wort von den soziologischen Arbeiten der kulturhistorischen Schule schrieb, von GRAEBNER's Arbeiten über die sozialen Systeme von Australien und der Südsee; von meinen Arbeiten über das gleiche Gebiet, über die Pygmäenvölker, über Südamerika und über die Gesamtsoziologie? Wie immer LOWIE sich zu diesen Arbeiten stellt, er hätte sie doch nicht einfach übergehen können. Er kennt sie natürlich und hat auch in Polemik mit ihnen gestanden[2]. Deutet die merkwürdig schwankende Haltung, die er jetzt in diesen Fragen einnimmt[3], darauf hin, daß er sich hier unsicher fühlt, und daß er durch sein Schweigen sich den Weg offenhalten will?

In der Tat ist er auf diesem Wege. Er braucht nur die Grundprinzipien, die er selbst vertritt, mit mehr Vorurteilslosigkeit und mehr Vertrauen anzuwenden. Es wäre offenbar keine völlige Vorurteilslosigkeit, wenn er dabei stehen bleiben wollte, „that only an intensive ethnographic study in each culture province can establish the actual sequence of stages" (S. 337). Denn es ist einfach aprioristisch, anzunehmen, die Auswirkungen der „diffusion" hielten sich immer nur in den Grenzen enger „culture provinces", sondern dasselbe positive Verfahren mit direkter und indirekter Beweisführung, das zur Aufstellung dieser Kulturprovinzen führte, muß dann in größerem Maßstabe bei der Vergleichung der Kulturprovinzen unter sich angewendet werden, um zu immer größeren Kulturkomplexen und schließlich „Kulturkreisen" zu gelangen; so erreichen wir stufenmäßig diejenigen Zeittiefen, die wir doch nicht aprioristisch ausschließen können, die vielmehr allein die genügenden Erklärungsmöglichkeiten für die ungeheure Kompliziertheit der Kulturentwicklung bieten.

LOWIE wird an diesem Fortschreiten zu größeren Kulturkomplexen stark gehindert dadurch, daß er sich — nicht zu viele Einwendungen gegen ihre Ähnlichkeit und damit Vergleichbarkeit macht, denn es können nie zu viele Einwände gemacht werden — sondern daß er diese Einwände selbst nicht immer einer genügend kritischen Prüfung unterzieht. So kommt es, daß gute Ansätze zu Aufdeckung größerer Zusammenhänge, die er selbst vorbringt, nicht zu ihrer vollen Auswirkung gelangen. Es sind mehrere Ansätze dieser Art vorhanden, und wenn man sie beachtet, findet man, daß das Werk durchaus nicht den negativen Charakter hat, den es im ersten Anblick zu haben scheint.

---

[1] Siehe „Anthropos", a. a. O., S. 563.

[2] Z. B. in seinem Artikel „On the Principle of Convergence in Ethnology", Journal of American Folk-Lore XXV (1912), S. 24ff., vgl. dazu meine Bemerkungen „Anthropos" VII (1912), S. 1061f. Auf die Konvergenz, die er damals so verteidigte, scheint er jetzt kein so großes Gewicht mehr zu legen; vgl. „Primitive Society", S. 433f.

[3] Vgl. seine Polemik mit R. B. DIXON, American Anthropologist, N. S. XX (1918), S. 229f. und meine Bemerkungen dazu „Anthropos" XIV—XV (1919—1920), S. 552f.

Hier seien nur zwei Ansätze hervorgehoben, die für die ganze gesellschaftliche Entwicklung von förmlich grundlegender Bedeutung sind. Vorausgeschickt sei die Erinnerung[1], daß LOWIE mit der Feststellung der Individual-Familie — und er hätte hinzufügen können, der monogamen — als chronologisch ältesten gesellschaftlichen Bildung, die erste äußerst wertvolle Grundlage für die gesamte gesellschaftliche Entwicklung legt. Er gelangt nun zu der Frage der Entstehung von Vater- und Mutterrecht. Hier sieht er und gibt es vollkommen zu, daß aus dem primitiven Hackbau der Frau das Mutterrecht entstanden sein könne (SS. 159f., 183), und er führt u. a. die interessante Tatsache aus Queensland an, wo noch kein Ackerbau besteht, wo aber die Frau Individual-Eigentümerin bestimmter Pflanzenwachstumsplätze sein kann und dieses Recht auf ihre Tochter vererbt (S. 161). Hier kommt er dann auch zu der verständigen Erwägung „Since we have recognized maternal descent itself is the result of more fundamental conditions, such as residence and economic performance it will be desirable to examine whether these, rather than descent, have influenced feminine activity and rank. In other words, if there is any causal relationship, the sequence is likely to be: not maternal descent, hence matrilocal residence and a certain improvement in woman's juridical status, but rather: matrilocal residence — hier hätte er noch vorausschicken müssen: economical superiority from individual property of soil — hence improved status and possibly also maternal descent; and similarly with the other basic phenomena" (S. 191).

An der richtigen Erfassung des Entstehens des Patriarchats wird er stark behindert durch die unrichtige Theorie E. HAHN's von der Entstehung der Viehzucht erst aus dem Ackerbau[2]. LOWIE sieht recht gut, daß die Viehzucht natürlicherweise eine Verstärkung der Stellung des Mannes und eine Schwächung der Frau herbeiführt und er gibt auch zu, daß das zu einer starken Kulturströmung mit weitreichender Beeinflussungskraft werden könnte. Die Furcht aber vor „historical laws" und „necessary consequences" läßt ihm wieder allerlei Gegeninstanzen einfallen, die er aber dann nicht genügend durchdenkt (S. 193ff.). Aber zum Schluß gibt er dann doch wieder zu: „Nevertheless it is highly desirable to make a more precise study of the possible influence of economic usages" (S. 198).

Würde LOWIE auch noch die wirtschaftliche Unterlage des Totemismus erfaßt haben — woran er verhindert wird durch eine zu große Gefolgschaft zu GOLDENWEISER's negativistischen Theorien —, so würde er damit die dritte der gesellschaftlichen Grundströmungen gefunden haben, die aus der Jagd-Sammelstufe hervortretend das Dogma von der unilinearen Entwicklung der Menschheit am gründlichsten zerstören[3].

Zum Schluß noch eine Bemerkung zu der Behauptung LOWIE's, daß es zwar in der materiellen Kultur, aber nicht bei den sozialen Formen eine

[1] Siehe oben S. 489.

[2] Siehe darüber W. KOPPERS, Die ethnologische Wirtschaftsforschung, Wien 1917, S. 53f.

[3] Siehe W. SCHMIDT, Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht. „Anthropos" X—XI (1915—1916), S. 593—610 und die längere Darlegung in SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, S. 156—365.

objektiv feststehende Reihenfolge ihrer inneren Werte gebe. Er meint da u. a.: „It is not obvious that obligatory monogamy is in an absolute sense the most preferable form of marriage, least of all when it is tempered with a system of libertinage producing something not wholly different from the system of the Masai" (S. 438f.). Natürlich ist eine wirklich wertvolle Monogamie nur möglich bei sittlicher Selbstzucht, die dann aber in weitgehendem Maße auch der gesamten Kultur zugute kommt. In diesem Sinne sagt W. WUNDT sehr treffend: „Wichtig ist nur, daß nicht die Kultur die Monogamie erzeugt, sondern daß diese eine der ursprünglichen Bedingungen der Kultur gewesen ist[1]". Eine gute Begründung des höheren Wertes der Monogamie findet LOWIE bei seinen Kollegen Dr. M. COOPER in dessem Artikel „Human Welfare and the monogamous Ideal[2]". Den biologischen Grund für die Monogamie, infolgedessen nur „some non-biological factor should disturb the natural ratio" führt übrigens LOWIE selbst an in dem Hinweis auf die Tatsache: „In every human society the number of male and of female individuals born is approximatively equal" (S. 40, vgl. 45). —

Diese ganze Bemerkung ist nicht gemacht worden in methodologischem Interesse — denn dazu hat in der Tat der darin berührte Gegenstand kein Interesse —, sondern wegen der pessimistisch-stolzen, aber gefährlichen Worte, mit denen LOWIE sein Werk beschließt: „Nor are the facts of culture history without bearing on the adjustment of our own future. To that planless hodgepodge, that thing of shreds and patches called civilization, its historian can no longer yield superstitious reverence. He will realize better than others the obstacles to infusing design into the amorphous product; but in thought at least he will not grovel before its fatalistic acquiescence but dream of a rational scheme to supplant the chaotic jumble" (S. 441). Man sollte meinen, daß auch wer solche Pläne nur im Traume hegt, doch irgendeinen Wertmaßstab zur Hand haben müßte, sollte nicht sein Plan ein eben planloses Experimentieren sein, das bei der Größe der *materia vilis*, die hiebei in Betracht kommt, doch zu äußerst bedenklichen Folgen führen könnte, wenn es wirklich „in thought at least" sich vollziehen soll.

II.

A. A. GOLDENWEISER, Early Civilization an Introduction to Anthropology[3].

GOLDENWEISER's Buch ist eine Einführung in die gesamte Ethnologie oder, wie man in Amerika teilweise sagt, Anthropology. Nach einer Einleitung über den Begriff der Zivilisation [hier = Kultur] werden zuerst in sechs Kapiteln eine Reihe von Kulturtypen konkret vorgeführt: die Eskimo als Fall meisterhafter Anpassung an die Umwelt, die Tlingit und Haida als besonders kunstbegabte Stämme, die Irokesen als Vertreter klassischen Matriarchats, Uganda

[1] W. WUNDT, Völkerpsychologie, Bd. VII. Leipzig 1907, S. 208.

[2] Social Hygiene, vol. VI. (1920), p. 457—467.

[3] New York, ALFRED A. KNOPF, 1922. XIV + 428 SS. Groß-8°. Mit 8 Tafeln und 89 Textzeichnungen, Preis 5 Dollar.

als Beispiel einer Staatsbildung auf „barbarischer" Stufe, Zentral-Australier als eine von Magie beherrschte Gemeinschaft. Es ist pädagogisch ausgezeichnet, mit diesen konkreten Darstellungen des Gesamtlebens typischer Stämme zu beginnen, weil hier beides, die Totalität eines Stammeslebens und doch auch etwas Spezifisches, eben seine besondere Typik, in concreto vorgeführt werden.

Wenn im zweiten Teile die einzelnen Kulturgebiete gesondert erscheinen, so wird auch hier zumeist noch nach der theoretischen Darlegung gleich das konkrete Beispiel eines bestimmten Stammes vorgeführt. So bei Wirtschaft und Gewerbe die Gewerbetätigkeit der Kwakiutl, die Färbekunst der Hopi und die Ethnobotanik der Tewa, bei Religion und Magie der Schutzgeist der Tlingit-Indianer, der Supernaturalismus der Tschuktschen, die Götter der Bella-Coola, der Geisttanz nordamerikanischer Indianer. Außerdem finden sich Abhandlungen über die Kunst, die Gesellschaft, den Totemismus, die Beziehungen der Kultur zur Umwelt, das Verhältnis der äußeren Verbreitung zu innerlich selbständigem Entstehen. Der dritte Teil endlich befaßt sich mit dem Geistesleben und der Denkweise des primitiven Menschen und geht die verschiedenen Theorien durch, die darüber aufgestellt wurden (SPENCER, FRAZER, WUNDT, DURKHEIM, LÉVY-BRUHL, FREUD). Eine Einführung in die ethnologische Bibliographie (die leider nur die englisch geschriebenen Werke aufzählt) schließt das ganze Werk ab.

Es muß als ganz vorzüglich geeignet bezeichnet werden, seinen Zweck, eine Einführung in die allgemeine Ethnologie zu bieten, zu erreichen, da es Tatsachen wie Theorien und Methoden in umfassender und lichtvoller Weise darstellt und mit selbständiger und besonnener Kritik begleitet.

Der Standpunkt auch dieses Werkes ist ein frei antievolutionistischer und ausgesprochen historischer. Das tritt gleich in der Einleitung hervor. Nach einem geschichtlichen Überblick über die Periode des Evolutionismus in der Ethnologie und das von ihr aufgestellte Schema heißt es dort: „Now, what is the verdict of modern ethnology on this generalization? The conclusions derivable from more critical investigations are, in brief, as follows: There seems to be no evidence that a stage of promiscuity ever existed: again, the condition of group marriage, far from being an universal antecedent of individual marriage, seems to constitute, in the rare instances where it occurs, an outgrowth of a preexisting state of individual marriage. The family and local group are universal forms of social organization, extending to the very beginning. In some tribes the clan organization [= Mutterrecht] never develops. In others the clan follows the family-village organization. In still others, the gens [= Vaterrecht] follows directly upon this early organization. The development of the gens out of the clan has apparently occured only in a few instances. It must, however, be remembered that the family-village grouping persists trough all the other forms of organization" (S. 24f.).

In ähnlich entschiedener Weise werden dann die alten Evolutionsschemata auf den Gebieten der Kunst, der Ergologie, der Wirtschaft, der Kulturentwicklung und des Kulturfortschrittes verworfen und die exakteren Ergebnisse der neueren Ethnologie ihnen gegenübergestellt. Zuletzt wird als vitaler Defekt des Evolutionismus hervorgehoben „the evolutionist's failure to appraise at their true

worth the processes of cultural diffusion in the course of historic contact between tribes" und demgegenüber betont: „Culture contact thus appears as the veritable yeast of history, and to disregard it is to develop a blind-spot in one 's historic vision, which cannot but prove fatal to any theory of historic development" (S. 26f.).

In den beiden Kapiteln über „Religion und Magie" ist im einzelnen manches Treffliche gesagt. Jedoch die eigentliche Bedeutung der Religion in der Kulturentwicklung und für dieselbe ist bei weitem nicht erfaßt und selbst arg mißkannt, wenn der Verfasser am Schluß von dem Zeremonialismus sagt: „The never-ceasing rhythm of ceremonialism ever feeds the sacred fire of supernaturalism. It does not permit the incandescent phantasmagoria of magic and spirit to cool, for there, in the greyness of a sober mind and placid emotion, supernaturalism, may fall prey to the inroads of experience and reason. Sooner or later it will fall pray to there, but not before man has learned, through measurement and inquiry and criticism and the detachement of the individual, to evade the falls of myths and ritual, the shrewdness of the priest and magicism, and his own craving for the impossible" (S. 234).

In der Frage nach dem Vorkommen des Höchsten Wesens auch schon bei primitiven Stämmen gelangt er zu dem Schluß: „It is, after all, not psychologically impossible that a more or less vague idea of a superior being should have developed among primitive tribes fairly early on a par with animism, magic and other forms of early belief. The entire problem awaits further investigation" (S. 214). Wenn er dann meint, das Problem des „All Father" dürfe nicht verwechselt werden mit dem des frühen Monotheismus, den ich bei den Pygmäen und anderswo annähme, da der „All Father" bei den betreffenden Stämmen durchaus nicht das einzige übernatürliche Wesen sei, so ist das aber auch bei einem wirklichen Monotheismus nicht erforderlich, sondern dieser besteht auch dann noch immer, wenn die übrigen übernatürlichen Wesen, die vorhanden sind, in absoluter Abhängigkeit von dem Höchsten Wesen stehen und von ihm geschaffen sind, und das trifft bei einer Reihe von Fällen des Allvaterglaubens zu.

In der „Reflections on Part II" über die kulturbestimmende Bedeutung der Anpassung an die Umgebung findet sich eine gute Bestimmung dieses Faktors in seinem Verhältnis zu den übrigen Kulturfaktoren: „The basic formative factors of all civilizations are these: creativeness of the individual which is responsable for the origination of cultural forms; psychological and sociological inertia, which determines institutionalism and cultural stability; and the historic relations between human groups, which being stimuli for change and determine the dissemination and exchange of ideas and commodities. It will be seen that these factors are psychological, sociological, historical, but not physical-environmental. Adjustement to environment is an important urge, especially in primitive society. But the necessity or desirability of such adjustement nowhere figures as an univocal determinant of cultural form. There is always more than one adjustement possible, and the particular solutions of the problem adopted by a given civilization can never be foreseen or derived from an inspection of the environmental factors alone" (S. 300f.).

Hier schließt sich unmittelbar an eine eingehende Erörterung des Problems „Diffusion *versus* Independent Development in Early Civilization", die ihren Höhepunkt erreicht bei den Fällen, wo die geographische Verbreitung eines Kulturelementes diskontinuierlich ist. Die „consoling faith of the evolutionist", der alle diese Fälle erklärt sein läßt aus „the similarity of the human mind and the parallelism of cultural development", wird auch hier abgelehnt. Wenn dann eine gute sachliche Erörterung der kulturhistorischen Lösungsversuche von RATZEL, GRAEBNER und RIVERS beginnt, so horcht man zuerst hoffnungsvoll interessiert auf, wird aber dann bald enttäuscht, wenn man sieht, wie die Erörterung besonders von GRAEBNER's Methodik an einem toten Punkt stehen bleibt und sich dann in einer Reihe von unzureichenden Einzeldarlegungen verzettelt. Daß die Abschätzung von Kulturähnlichkeiten, d. h. die Anwendung des Formkriteriums bei psychologischen und soziologischen Faktoren unter Umständen schwieriger ist als bei Gegenständen der materiellen Kultur, ist klar; die Möglichkeit dafür aber für immer zu leugnen, wäre doch haltlose Aprioristik. Außer der dann um so stärkeren Anwendung des Quantitätskriteriums fordert auch GRAEBNER für diesen Fall die gleiche Berücksichtigung des geographisch-historischen Faktors, die GOLDENWEISER hier (S. 313) verlangt[1].

GOLDENWEISER ist sich des „somewhat fragmentary" Charakters seiner „remarks" wohl bewußt (S. 324). Aber wenn wirklich für ihn das vorhin Berührte die einzige bedeutungsvollere Instanz gegen GRAEBNER ist, so könnte der Abstand zwischen ihnen beiden nicht groß sein; denn daß die „diffusion of civilization from tribe to tribe" nur einer von den Grundfaktoren der Kulturgeschichte ist und daß der andere Faktor die „human creativeness resulting in the independent originality of new things and ideas" sei, ist auch von der Kulturkreislehre nie in Abrede gestellt worden.

Die zum weitaus größten Teil ablehnende Kritik, die im dritten Teile an den Theorien von SPENCER, FRAZER, WUNDT, DURKHEIM, LÉVY-BRUHL und FREUD über die Mentalität des Primitiven geübt wird, ist fast überall vortrefflich. Man freut sich insbesondere über die drastische Abschüttelung der FREUD'schen Theorie, die aus dem blutigen Vatermord und dem noch grauslicheren Vaterfressen der Urgeschichte vier der größten Institutionen der ganzen Menschheit hervorgehen läßt. GOLDENWEISER schreibt hier: „The eating of the father by the patricidal brothers is a notion which doubtless would have met with derision in the aboriginal fraternity itself" (S. 396). In der Tat, die förmlich propagandistische Aufdringlichkeit, mit der diese schauderhafte Theorie immer stärker auftritt, nötigt zu einer energischen Kennzeichnung derselben. Sie ist wissenschaftlich in allen ihren Teilen ein vollkommenes Schaudermärchen, wie auch GOLDENWEISER ausführt (S. 395f.): 1. das Totemopfer ist ein für die Ethnologen nahezu unbekannter Begriff, so selten ist es; 2. eine Urfamilie mit tierischen Sexualtrieben aller männlichen Glieder zu allen weiblichen, wo dann der Vater mit Gewalt die Söhne wegtreibt, ist eine absolute Erdichtung; 3. eine Urfamilie, in der dann die Söhne gemeinsam

[1] GRAEBNER, Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911, S. 118, 124, 120f., 140, 146, 160.

den Vater getötet hätten, ist gerade für die Urstufe ein ethnologisch vollkommen unfaßbarer Begriff; 4. das gilt in noch höherem Grade von einer solchen Urfamilie, wo die Söhne ihren eigenen, so ermordeten Vater aufgegessen hätten. Die ganze FREUD'sche Theorie wetteifert an abenteuerlicher Blutrünstigkeit und Abgeschmacktheit mit den schauerlichsten Mordgeschichten, die früher wohl von Bänkelsängern auf den Jahrmärkten zum Besten gegeben wurden, ist aber selbst ihnen weit unterlegen an Tatsächlichkeitsgehalt.

III.

E. NORDENSKIÖLD, Eine geographische und ethnographische Analyse der materiellen Kultur zweier Indianerstämme in El Gran Chaco[1].

E. NORDENSKIÖLD, The Changes in the material Culture of two Indian tribes under the influence of new sourroundings[2].

Hier haben wir es mit zwei Werken zu tun von schlichter, aber reichster Tatsächlichkeit und fast ohne jede Polemik und Theorie. Auch gegen den Evolutionismus wird nicht polemisiert in Worten, aber wohl durch die ganze realistisch-exakte Arbeitsweise. Hier gibt es keine Entwicklungsgesetze, sondern eine mühsam zusammengetragene Fülle konkreter Einzeltatsachen. Zwar wird die umgebende Naturbedingtheit nicht aus dem Auge gelassen — sie wird ab und zu sogar etwas zu stark eingeschätzt —, aber die große Hauptsache sind doch die durch Wanderungen und Verschiebungen bewirkten historischen Tatsachen der Kulturberührungen und Kulturmischungen.

Dem Titel nach handelt es sich um die Analyse je zweier Indianerstämme. Aber bei Untersuchung der einzelnen Kulturelemente werden in den meisten Fällen nicht nur die zunächst benachbarten Stämme, sondern die Verhältnisse von ganz Südamerika zur Vergleichung herangezogen, so zwar, daß diese Vergleichungen vielfach sich zu förmlich selbständigen Exkursen herauswachsen. Die Art und Weise, wie hier drei Faktoren zusammenwirken: eigene zahlreiche Forschungsreisen, umfangreiche Heranziehung des Museumsmaterials und Beherrschung der älteren und neueren Literatur, wird nicht leicht anderswo wieder so anzutreffen sein. Der Verfasser ist denn hier auch der Verbreitung einer ganzen Reihe von Kulturelementen in Südamerika mit einer solchen Gründlichkeit nachgegangen, daß beide Werke, besonders aber das erstere, künftig für jeden, der sich mit der Ethnographie von Südamerika befaßt, unentbehrlich sind.

Es ist freilich, wie ebenfalls schon der Titel kundgibt, nicht die gesamte, sondern nur die materielle Kultur, die Wirtschaft und die Ergologie, die hier vorgeführt wird. Das geschieht mit Hilfe einer Menge von trefflichen Zeichnungen, die zumal die technische Seite gut illustrieren. Ganz besonders wertvoll sind aber die zahlreichen Karten über die Verbreitung der einzelnen Kulturelemente, die gerade auch zur Herauskennung der Kulturkreise gute Dienste

[1] Vergleichende ethnographische Forschungen I. Göteborg 1918. Elanders Boktryckeri A. B. XV + 304 SS. 8°; im folgenden unter der Sigle *A*.

[2] Comparative ethnographical studies 2. Göteborg 1920. A. B. XVI + 245 SS. 8°; im folgenden unter der Sigle *B*.

leisten. In dem zweiten Werke, in welchem die Verbreitungskarten etwas seltener sind, tritt dafür die interessante Neuheit von bibliographischen Karten auf. Das sind Karten, auf denen jedesmal an der betreffenden Stelle für bestimmte Zeiträume — hier 1498—1600, 1600—1700, 1700—1800, 1800—1900, 1900—1920, dazu noch eine besondere Gesamtkarte der archäologischen Literatur — die Autoren verzeichnet sind, die über diese Gegenden geschrieben haben. Diese Karten gewähren unter anderem auch den Vorteil, daß sie mit einem Schlage vor Augen führen, welche Gegenden die meisten und welche die wenigsten Bearbeiter aufweisen. Das letztere sind zweifellos die Gebiete der Ges- oder Botokuden und der mit ihnen verwandten Stämme, wozu noch kommt, daß auch die von ihnen handelnden Werke durchgängig nur Reisebeschreibungen und nicht Berichte über längere systematische Beobachtungen sind. Erwägt man nun, daß es sich hier um einen wichtigen Teil der ältesten Stämme Südamerikas handelt, so ist, nachdem durch die Expeditionen der PP. Gusinde und Koppers die Feuerlandstämme nun genügend erforscht sind, die Erforschung dieser Ges-Stämme zurzeit zweifellos die dringlichste Aufgabe der ganzen südamerikanischen Ethnologie.

Ich wende mich jetzt vorzüglich denjenigen Kulturdokumenten zu, bei denen Nordenskiöld die Verbreitung in ganz Südamerika festgestellt hat. Es leitet mich dabei auch ein Stück Selbstsucht, indem ich so Gelegenheit bekomme zu sehen, welche Korrekturen, Bestätigungen und Ergänzungen an meinen eigenen diesbezüglichen Zusammenstellungen sich ergeben, wie ich sie in der Arbeit „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika[1]“ versucht habe, die Nordenskiöld, wie er wiederholt bemerkt, auch seinen eigenen Zusammenstellungen zugrunde gelegt hat[2], neben denen mehr partieller Natur von Friederici, Rivet, Boman, M. Schmidt u. a. Es ist eine lange Reihe von Befestigungen, Erweiterungen alten und Eroberungen neuen Gebietes, die Nordenskiöld hier geleistet hat.

Bei den Waffen erweitert er die Kenntnis der von mir aufgestellten Verbreitungszonen der (zugespitzten) Bogen (A 36), der Schleuder (A 46), der Streitkeule (A 55), des Knochendolches (A 57 f.), der von Friederici behandelten Bola (A 47 f.) und bringt neu die Verbreitungsgebiete der Vogelpfeife mit verdickten Köpfen (A 39 f.), der Bogenschutzmanschetten (A 43), des Tonkugelbogens (A 50, B 28), der Boxhandschuhe für Frauen (A 55).

Das Gebiet der Feuererzeugung und Speisebereitung wird hier von ihm fast zur Gänze erstmalig in seinen Verbreitungszonen festgestellt; so des Bratspießes (A 71 f.), des Erdofens (A 73 f.), des Holzmörsers für Mehl (A 78 ff.), des Mandiokareibers (A 83 ff.), der Holzschale (A 87), des Holzlöffels (A 89), des Tabakrauchens (A 94 ff.); dazu eine Erweiterung des Verbreitungsgebietes des von mir schon behandelten Feuerfächers (A 75 f.).

Das Gleiche gilt vom Gebiet der Kleidung und des Schmuckes; hier gelangen zur Behandlung: Pelzmantelfell (A 100 ff.), Hemd (A 104 ff., B 63 ff.), Sandalen (A 113), gewebte Gürtel (A 119), Ohrpflöcke (A 122 ff.),

[1] Zeitschrift für Ethnologie, 1913, S. 1014—1124.

[2] Daß sie in dem Gesamtverzeichnis der allgemeinen Bibliographie von A. fehlt, ist natürlich nur ein Versehen.

Lippenpflöcke (B 71 ff.), Schneckenschalperlen (A 131 ff.), gewebtes Stirnband (A 130 ff.), Farbstempel (A 147 ff.), Schwärzung der Zähne (B 83 ff.). Ergänzende Mitteilungen werden gegeben zu meinen Angaben über die Verbreitung des Tätowierens (A 127 ff.) und des Stäbchenkammes (A 146 f.).

Ebenso ist im Gebiet der Werkzeuge und Gefäße hier größtenteils zum erstenmal die Verbreitung der einzelnen Elemente festgelegt. So die des Tragnetzes (A 152), des Wasserkruges (A 155), des Kindertragbandes (A 156), des Jagdnetzes (B 32 ff.), des mehrzinkigen Fischspeeres (B 31), des Fischens mit Gift (A 40), der Körbe mit überfassendem Deckel (A 171 ff.), der Knüpf- und Schlingtechnik (A 203 ff.), der Tongefäße mit Henkeln (A 215 ff.), der Kalabassen mit Deckeln (A 231 ff.), mit eingebrannten Ornamenten (A 233 ff.). Zusätze werden gemacht zu den Angaben von Rivet-Verneau über Nadeln mit Öhren (A 200 ff.), von M. Schmidt über den Webstuhl (A 216 f.), das Arawak loom (B 196 ff.), die Bakairi-Spindel (A 197).

Bedeutend erweitert wird unsere Kenntnis der Verbreitung einzelner Formen des Hauses und seiner Einrichtungsgegenstände. So werden wertvolle Ergänzungen geliefert zu meinen Angaben über die Verbreitung der Pfahlbauten (B 3 ff.) und der Hängematte (B 12 ff.), wobei er beidemal meine Aufstellungen bestätigt gegenüber Bemängelungen von J. Lehmann und R. Haebler. Er selbst fügt hinzu die Angaben über die Verbreitung der Bettstatt (A 8 ff.) und der Reinlichkeit (B 79 ff.).

Wertvolle Ergänzungen werden gemacht über die Verbreitungen der Spiele und Musikinstrumente. So zu meinen Angaben über die Verbreitung der (Trompeter-) Flöten (B 119 ff.), der Panflöten (B 126 ff.), der Tanzmasken (B 132 ff.). Er selbst stellt fest die Verbreitung der Hasardspiele (A 161 ff.), der Fadenfiguren (A 170), des Schwirrholzes (A 170), der Felltrommel (A 171 f.), des Rasselkürbis (A 197), der Klappern aus Tierklauen und Fruchtschalen (A 181 ff.), des Ballspiels (A 166 f., B 101 f.), der Maisblattbälle (A 168 f.), der Fingereindruckornamentik (A 223 f.), der Bemalung der Tongefäße (A 226 ff.).

Endlich sind auch noch seine Ergänzungen zu meinen Angaben über die Kopfjagd (A 112) und das Urnenbegräbnis (B 184 ff.), zu erwähnen, welch letztere eine volle Bestätigung meiner Auffassung liefern, daß dieses von den Tupi-Guarani-Stämmen aus dem Bereich der Inka-Kultur herangeführt worden sei[1].

Zu all dem kommen nun noch zahlreiche Angaben über die partielle Verbreitung anderer Kulturelemente und die genaue Darlegung des gesamten materiellen Kulturbesitzes der vier *ex professo* behandelten Stämme.

Überschaut man nun die ungeheure Masse der hier geleisteten Arbeit und vergleicht sie dann mit den daraus gewonnenen Ergebnissen, so ist man doch etwas enttäuscht von den letzteren, bzw. davon, daß der Verfasser nicht mehr angestrebt hat, als hier vorliegen. Das offenbart sich schon in der Kürze der Zusammenfassung, in der diese Ergebnisse gewonnen werden. Sie umfaßt bei A nur 37 Seiten, bei B gar nur 8 Seiten. Beide Male richtet sich die

[1] W. Schmidt, a. a. O., S. 1080, 1109.

Untersuchung nur auf die folgenden Punkte: welche Gegenstände sind übernommen 1. von den Weißen, 2. von der westlichen andinen Hochkultur, 3. von südlichen Stämmen, 4. von nördlichen Stämmen.

Es ist also im wesentlichen eine rein geographisch-historische Beobachtungsweise, die hier vorliegt, und nicht eine kulturhistorische. Nur bei Punkt 1 und 2 kommt, mehr zufällig, etwas Ähnliches wie letzteres zustande. Dagegen fehlt fast vollständig ein Versuch, bei den von Süden, Osten und Westen herkommenden Einflüssen festzustellen, ob sie nur von mehr oder weniger isolierten oder vorübergehend gruppierten Stämmen oder aber von einem bestimmten Kulturkomplex ausgehen, der Art, wie die kulturhistorische Schule sie in ihren Kulturkreisen feststellt. Nur bei einigen Elementen wird betont, daß sie sehr alten Kulturen angehören, wobei aber nicht bestimmt wird, ob das nur kumulativ oder organisch-individualisiert gemeint ist. Es ist natürlich sehr wertvoll, daß festgestellt ist, welche Bestandteile der Kultur der vier Stämme von den Weißen und welche von der andinen Hochkultur ausgegangen sind. Aber das sind nur die beiden jüngsten Beeinflussungen, die noch dazu verhältnismäßig leicht, vielfach mit Hilfe schriftlicher oder schriftähnlicher Dokumente sich feststellen lassen. Aber die eigentliche Schwierigkeit beginnt doch erst bei den schriftlosen Naturvölkern: hier die Beeinflussungen so festzustellen, daß ein wirkliches Nach- und Auseinander, eine Geschichte und eine Pragmatik entsteht. Und davon erhalten wir äußerst wenig.

Was hier vorgenommen wird, ist im allgemeinen immer nur ein Subtrahieren 1. von einzelnen Kulturelementen, 2. von Kulturelementen augenblicklich unmittelbar benachbarter Stämme. Beides ist aber für sich nicht ausreichend. Nicht das Subtrahieren von bloßen einzelnen Kulturelementen. Denn es wandern nicht bloß diese, sondern auch und öfter ganze Kulturen mit einem größeren und geringeren Bestande ihrer Einzelelemente. Es gehört also notwendig hinzu, festzustellen, ob ein Kulturelement einzeln oder im organischen Verband mit einem Kulturganzen aufgenommen worden ist. Unzureichend ist auch die Heranziehung von bloß augenblicklich unmittelbar benachbarten Stämmen zur Vergleichung. In einigen Fällen hat ja allerdings auch Nordenskiöld diese Frage schon durchbrochen; aber es müßte in noch viel größerem Umfange die methodische Ferninterpretation, die eine indirekte ist[1], angewendet werden. Dabei würde sich ebenfalls herausstellen, daß es längst nicht immer genügt, einzelne Stämme heranzuziehen, sondern daß es auch gilt, zu ermitteln, ob und welchen größeren Kulturkomplexen auch sie angehören. Die Feststellung dieser Komplexe würde auch den noch ungemein großen Vorteil ergeben, daß man mit ihrer Hilfe in ungleich größere Zeittiefen hineinreichen kann, da zur Ausbildung eines solchen Kulturkomplexes natürlich viel mehr Zeit gehört als zur Bildung eines einzelnen Kulturelementes.

Wenn also Nordenskiöld meint: „Ich glaube, daß eine sorgfältig und in großem Stil durchgeführte Registrierung der Verbreitung aller verschiedenen Gegenstände, aller verschiedenen kleinen Erfindungen über den ganzen süd-

[1] Vgl. Graebner, Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911, S. 55, 62f., 67.

amerikanischen Kontinent hin uns eine sehr exakte Vorstellung von der Geschichte der materiellen Kultur auf diesem Kontinent gewähren wird . . ., deren Registrierung schließlich so exakt sein werde, daß sie auch dem kritischesten Forscher werde genügen müssen" (A 279), so täuscht er sich. Denn nicht um „die materielle Kultur" handelt es sich, sondern um die materiellen Kulturen, die verschiedenen organischen Kulturkomplexe, die, wie überall, so auch in Amerika vorhanden sind, und deren Erfassung ganz notwendig zur Kulturgeschichte gehört. Die Lösung dieser Aufgabe wird aber aus keiner bloßen, noch so sorgfältig und in noch so großem Stil durchgeführten Registrierung der Einzelelemente hervorgehen. Diese Registrierung ist freilich ungemein verdienstlich, denn sie ist die erste Arbeit, die zu leisten ist; aber für sich allein genügt sie nicht. Sie bildet auch eigentlich nicht die methodische Durcharbeitung, sondern ist nur die äußere Vorbereitung dazu. Mit einer wirklich kulturhistorischen Methode wäre aus dem gewaltigen Material, das NORDENSKIÖLD hier zusammenregistriert hat, viel mehr herauszuholen; ein Blick z. B. auf GRAEBNER's Durcharbeitung der Santa Cruz-Inseln[1] läßt das deutlich erkennen. Bei der Exaktheit, der Gewissenhaftigkeit, dem Scharfsinn und der ganzen Hingabe, mit der NORDENSKIÖLD so gewaltige Arbeit geleistet hat, möchte man dringend wünschen, daß auch er selbst und kein anderer die volle Frucht davon pflücke. Und es ist sicher, daß die Ernte eine reiche sein wird nach einer so trefflichen und reichlichen Aussaat.

So ist es nur eine Art Provisorium und es geschieht nur in dankbarer Anerkennung der von NORDENSKIÖLD geleisteten Arbeit, wenn ich selbst zum Schluß darangehe, an der Hand des von ihm beigebrachten neuen Materials kurz zu überprüfen, ob und inwieweit die in meiner Arbeit „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika" aufgestellten Thesen auch jetzt noch standhalten.

Da darf ich zuerst wohl buchen, daß bei keinem der Kulturelemente, wo er meine Verbreitungsangaben ergänzt, sich eine Veranlassung ergibt, an meinen Aufstellungen, insbesondere an der Zuteilung zu den betreffenden Kulturkreisen etwas zu ändern. Bei drei Elementen, den Pfahlbauten, den Hängematten und den Graburnen, bestätigt er, wenn auch nicht formell, so doch der Sache nach, meine Darlegung ausdrücklich[2], ebenso bei der Streitkeule (A 55) und dem Knochendolch (A 147); bei den drei übrigen, der Schleuder, den Trompetenflöten und den Panflöten bringt er keine Gegeninstanz vor.

Obwohl er selbst keine Gruppierung in Kulturkreise vornimmt, so läßt sich dieselbe doch bei einer Anzahl Elementen mit Bestimmtheit aus seinen unmittelbaren Angaben oder aus der Konfiguration der von ihm festgestellten Verbreitung entnehmen. So erhalten wir eine wertvolle Erweiterung des Umfanges der einzelnen Kulturkreise, durch die sie dann auch immer deutlicher und plastischer hervortreten.

So kann man zunächst jedesmal, wo er ein Element als sehr alt bezeichnet, dasselbe der Urkultur zuweisen, da er hier ein Alter im Sinn hat, das über das der andinen Kultur und der nördlichen (und östlichen) Stämme

[1] In „Ethnologica" I. Leipzig 1909.

[2] Siehe oben S. 499.

hinausgeht. Das gilt dann von dem Vogelpfeil mit verdicktem Kopf (A 43), dem Bratspieß (A 172), dem Erdofen (A 75), dem (Pelz-)Fellmantel (A 102), dem Tragnetz (A 152), dem Kindertragband (?, A 156).

Nicht annehmbar sind seine Annahmen über das hohe Alter der Schleuder (A 46) und der Tanzmaske (B 132f.). Daß beide sich bis zu den Feuerländern hinunter finden, ist kein genügender Beweis für ihre Zugehörigkeit zur Urkultur. Dem steht nämlich entgegen ihre fast ausschließliche sonstige Verbreitung im Westen. Das ist die Unterlage für meine Zuteilung beider Elemente zur Zweiklassenkultur. Ein direkter Beleg für meine Auffassung läßt sich jedenfalls bei der Tanzmaske darin beibringen, daß, wie mir der soeben von seiner Expedition nach Feuerland zurückgekehrte P. Koppers mitteilt, dort die ganze zweite Initiation *(Kina)*, bei der allein Masken gebraucht werden, nach der Angabe der Yagan von den Ona übernommen wurde, die deutlich auch andere mutterrechtliche Einschläge aufweisen.

Der exogam-vaterrechtlichen totemistischen Kultur scheinen sich die Stempel zur Bemalung von Gesicht und Kleidern zuweisen zu lassen.

Zahlreich dagegen sind die Elemente, die sich der Bogenkultur zuweisen lassen. So die Bogenmanschetten (A 43), der Holzmörser für Mehl (A 78ff.), der Rasselkürbis (A 177), die Klappern aus Tierklauen (A 181), die Bakairispindeln mit Knopf oder Haken (A 197), der mehrzinkige Fischspeer (B 39), das Fischen mit Gift (B 42), das Ballspiel (B 102).

Über die noch zahlreicheren Elemente der andinen Hochkultur und die von den Weißen stammenden Elemente gehe ich hier hinweg; von den letzteren sei der Tonkugelbogen (A 50, B 28) hervorgehoben. —

So können zusammenfassend die beiden Nordenskiöld'schen Werke wohl bezeichnet werden als breite, feste Grundlagen von durchaus neuartiger Konstruktion, auf denen aber wesentlich höhere und reichere Oberbauten sich erheben können, als ihr Baumeister selbst sie jetzt errichtet hat.

IV.

Fr. Krause: Die Kultur der kalifornischen Indianer in ihrer Bedeutung für die Ethnologie und die nordamerikanische Völkerkunde[1].

Über das Spezialgebiet Kaliforniens ragt diese Arbeit weit hinaus, und daß sie auch so beabsichtigt war, offenbart sich schon im Titel: nicht nur in sich, sondern auch in ihrer Bedeutung für das ganze übrige Nordamerika und für die Ethnologie überhaupt soll die Kultur der kalifornischen Indianer vorgeführt werden. Und den größten Teil ihrer Bedeutung für die gesamte Ethnologie überhaupt sieht der Verfasser nicht nur in dem Inhalt dieser Kultur, sondern in der Veranlassung, die sie gibt, die richtige Methode der Ethnologie zu finden und anzuwenden.

Das spricht Krause auch gleich in der Einleitung aus. Zwei Fragen von allgemeiner Bedeutung will er besonders erörtern: als erste die des Ver-

[1] Staatliche Forschungsinstitute in Leipzig, Institut für Völkerkunde. I. Reihe: Ethnographie und Ethnologie, IV. Bd. Verlag von O. Spamer, 1921. 98 S., Groß-4°, mit 5 Karten und 14 Tafeln Abbildungen. Preis geb. 50 M.

hältnisses von Natur und Kultur, als zweite, ob und inwieweit die Kultur der Kalifornier in der Kulturentwicklung der Menschheit ein allgemeingültiges Glied oder eine Sonderbildung von mehr örtlicher Bedeutung bilde. Gleich von vorneherein beabsichtigt er, die stärkere Bedeutung des kulturhistorischen Faktors hervorzuheben und gegen die Überschätzung des Einflusses des Landes auf die Kultur[1] aufzutreten.

Dabei beabsichtigt er aber auch, von einer anderen Einseitigkeit sich fernzuhalten, nämlich von der einseitigen Fragestellung der Kulturkreismethode nach dem bloßen Woher einer Erscheinung unter grundsätzlicher Ablehnung der Frage nach der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer selbständigen Entwicklung. „Ich bin überzeugt", fährt er fort, „daß beide Fragestellungen wie auch die mit ihnen verbundenen Methoden für ihr jeweiliges besonderes Forschungsgebiet ihre Berechtigung haben; daß uns aber in der Untersuchung der Kulturen der Völker lediglich die Frage nach der Ursache, dem Warum, weiterführen kann" (S. 5). Er meint nun, daß die Kultur jedes einzelnen Volkes und jeder Kulturgruppe als eine lebendige Einheit aufzufassen sei, und daß die erste Forschungsaufgabe darin bestehe, zu untersuchen, wie weit ihre Elemente durch die ihr eigenen Kräfte entwickelt und wie weit sie durch ihr geographisches und kulturelles Milieu beeinflußt seien. Erst wenn diese Untersuchung bis zu den Grenzen geführt sei, „die dieser Art von Fragestellung gezogen sind" — welche das sind, wird nicht angezeigt —, dürfe man sich den „außervölkischen" Kulturbeziehungen zuwenden. Diese letztere Untersuchung sei zwar sehr wertvoll, aber sie komme doch erst in zweiter Linie in Betracht, dann erst nämlich, „wenn es sich darum handelt, die Kultur des betreffenden Volkes in den Rahmen der Kulturen des von ihm bewohnten Erdteiles einzuspannen und daraus Einblicke zu gewinnen in diejenigen Zusammenhänge, die uns bei der ersten Forschungsart ungeklärt oder völlig verschlossen bleiben müssen" (S. 5). Wenn dann die durch die historische Fragestellung gewonnenen Ergebnisse in den Gang der ersten Untersuchung eingeführt würden, so könne man erneut an die Erforschung des Einzelgebietes herantreten. So glaubt Krause eine Möglichkeit gefunden zu haben, „die beiden Forschungsmethoden, die historische und die evolutionistische, zu einer gemeinsamen Untersuchungsmethode zu vereinigen", die die Einseitigkeiten sowohl der einen wie der anderen vermeide.

Wir könnten nun versucht sein, gleich hier mit der Polemik einzusetzen, um die „Kulturkreismethode" — richtiger die kulturhistorische Methode und die Kulturkreislehre — zu verteidigen gegen den Vorwurf, daß sie nur „Konglomerate von Elementen verschiedener Herkunft" aufstelle, und daß sie einseitig immer nur nach den Beziehungen zu den übrigen Völkern und Kulturen frage. Wir könnten sagen, daß in diesen Anwürfen der eigentliche

[1] Wenn er dabei meint, daß diese letztere besonders von amerikanischen Gelehrten geübt werde (S. 4), so gilt das doch nur von weiter zurückliegenden Zeiten. Dafür habe ich in dem vorliegenden Artikel wie in dem früheren „Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie", „Anthropos" XIV—XV (1919—1920), S. 546 ff., wohl genügende Belege beigebracht. Vgl. besonders den Hinweis von Fr. Boas über das diesbezügliche Einst und Jetzt, a. a. O., S. 549, Anm. 1.

Sinn und Zweck der historischen Methode gar nicht verstanden sei; dieser komme es darauf an, objektiv wissenschaftliche Gewißheiten zu erhalten von der Entstehung eines Kulturelementes, nicht bloße Möglichkeiten oder Plausibilitäten. Wo immer aber das direkte Zeugnis eines Augenzeugen fehlt, und das ist bei allen Gegenständen der Ethnologie von einiger Zeittiefe immer der Fall, gebe es kein wissenschaftliches Kriterium selbständiger Entstehung[1]. Aber wohl gebe es solche für die Feststellung von Kulturbeziehungen, nämlich die Kriterien der Form und der Quantität. Diese müßten also zuerst in Tätigkeit gesetzt werden, und erst wenn nach ihrer Anwendung auf immer größere Komplexe und damit in immer größere Zeittiefen hinein für bestimmte Kulturelemente kein Nachweis von Beziehungen sich ergeben habe, dann könne man ihre selbständige Entstehung annehmen an der Grenze, bis wohin diese Beziehungen fehlen. Also gerade umgekehrt müsse die Sache sich vollziehen, zuerst und lange Zeit hindurch die historische Methode und — auch dann noch nicht die „evolutionistische Methode". Denn als eine Methode kann man das direkte Ableiten eines Kulturelementes aus seiner jetzigen Umgebung doch nicht bezeichnen, es ist nichts anderes als ein sehr einfaches, durch keine wirklich wissenschaftliche Grundlage gestütztes und damit willkürliches Vorgehen.

Aber wir brauchen uns gar nicht zu bemühen, der Verfasser selbst liefert die Widerlegung seiner Aufstellung am besten. Denn wir haben es hier mit dem Dokument einer Bekehrung zu tun, einer Bekehrung, die sich während der Arbeit selbst erst vollzog, und die um so überzeugender wirkt, je mehr ihr diese dokumentarisch getreue Form bewahrt wurde. KRAUSE ist an die Arbeit gegangen, hat gründlich und wissenschaftlich gearbeitet, wie man das bei ihm gewohnt ist, und aus der Macht der Ergebnisse, die ihm dabei zuflossen, drängte sich ihm die richtige Erkenntnis auf, die er auch ehrlich genug ist, rückhaltslos auszusprechen.

Das alles tritt am stärksten gleich bei dem ersten Untersuchungsgegenstand zutage, den Haustypen der Kalifornier. Er untersucht zuerst den Viereckstil, die rechteckigen Formen mit Giebeldach. Welche Typen er dabei aber auch im einzelnen aufstellt, nach eindringlichen, scharfsinnigen Untersuchungen ergibt sich ihm überall: das Vorkommen dieses Typus ist ein historisches, kein geographisches Moment, keine Anpassung an die gegenwärtige Naturumgebung; alle sind vielmehr von anderswoher in historischen Wanderungen hierher übertragen worden (S. 15). Ein ähnliches Ergebnis stellt sich bei der Untersuchung des Rundstiles heraus, der die weitaus meisten Hausformen von Kalifornien beherrscht. Da ist zuerst die Kegeldachhütte, eine Hütte mit Kegeldach, ohne Wände, mit Rinde oder Gras oder Erde bedeckt. Von den vier Typen, die er dabei aufstellt, muß er feststellen, daß sie als fertige Gebilde, als Produkte verschiedener Kulturströme und verschiedener Zeiten nach Kalifornien übertragen wurden (S. 32), wobei noch die überraschende Einzelheit sich herausstellt, daß die komplexen Formen für Kalifornien die älteren, die einfachen die jüngeren sind (S. 33). Die wirkliche

[1] GRAEBNER, Methode der Ethnologie, S. 105—110.

Kuppeldachhütte — eine Art Bienenkorbhütte — ergibt sich wohl als älteste Form; aber auch hier stellen sich noch Möglichkeiten des Zusammenhanges mit Formen in Ostkanada, im Norden und im Südwesten heraus, und KRAUSE mahnt: „Eine solche weitzügige Zusammenfassung darf uns nicht schrecken" (S. 37). Er hat also die Raum- (und Zeit)-Scheu schon fast ganz überwunden, weist er ja auch vielfach auf Zusammenhänge mit Nordostasien hin (S. 33 u. a.)

So brauchen wir nicht mehr allzusehr zu staunen, wenn wir am Schluß dieses Abschnittes die Zusammenfassung hören, die ich, weil sie so charakteristisch und wertvoll ist, wörtlich hierher setze:

„Wir sehen, daß sich die historischen Beziehungen der Kalifornier zu außerkalifornischen Völkern sowie die Kulturströmungen, die das historische Kulturgebiet dieses Landes erzeugen, in seinen Hausformen widerspiegeln. Wir dürfen diese Formen nicht wie es bisher geschehen[1], als direkte Ausflüsse der geographischen Bedingungen des Landes ansehen, sondern müssen zugeben[1], daß diese Bedingungen nur insoweit[1] Geltung gewinnen als die Typen einerseits in den Gebieten auftreten, die den Heimatgebieten der betreffenden Hausformen geographisch ähnlich sind . . ., und als sie sich anderseits bei ihrer Ausbreitung über andere Landschaftsformen deren Bedingungen durch Aufgeben gewisser Züge . . . oder durch Wechsel im Material . . . anpassen."

„Dieses anthropogeographisch wie kulturhistorisch gleich belangreiche Ergebnis[1] macht es uns nun zur Pflicht, auch anderwärts nachzuprüfen, ob die Annahme der Anthropogeographie von einer wirklichen Schöpferkraft der geographischen Bedingungen richtig ist, oder ob sich diese Kraft nicht etwa darin erschöpft, daß sie die Formen erhält, wenn die Bedingungen denen der Heimat gleich oder ähnlich sind, oder sie abwandelt, wo diese von ihnen abweichen. Mir scheint, daß viel wichtiger als die geographischen Bedingungen die historischen Zusammenhänge sind[1], vor allem auch die Frage, mit welcher Kultur ein Volk in ein bestimmtes Lebensgebiet gekommen ist. Erst nach[1] Lösung dieser Frage[2] kann man untersuchen, ob und inwieweit sich diese heimische Kultur unter den neuen Bedingungen änderte. Damit aber ist die anthropogeographische Seite der Kulturforschung wesentlich eingeschränkt[1] zugunsten der historischen Betrachtung. Wir Amerikanisten müssen daraus die Folgerung ziehen, die Kulturprobleme nicht nur aus den örtlichen Verhältnissen heraus zu erklären, sondern sie, mehr als bisher geschehen[1], im Zusammenhang mit der Gesamtkultur des Erdteiles zu betrachten" (S. 39—40).

Jedes Wort der Erklärung würde nur den Eindruck dieses Bekenntnisses abschwächen.

Ich kenne kein besseres Mittel, um auch Schwankende von der Alleinberechtigung der kulturhistorischen Methode zu überzeugen, als eine genaue Durchnahme dieses ganzen Abschnittes über die kalifornischen Haustypen. Ich habe sie im vergangenen Sommersemester meinen praktischen Übungen über

---

[1] Von mir gesperrt, W. SCHMIDT.

[2] Vgl. damit die frühere, entgegengesetzte Regel KRAUSE's, oben S. 503.

ethnologische Methodik an der Wiener Universität zugrundegelegt, und mit bestem Erfolge. Da KRAUSE das hier in Betracht kommende Material gründlich beherrscht und besonders auch die technischen Fragen vortrefflich darlegt, gibt es hier auch sonst noch sehr vieles zu lernen.

Der zweite Abschnitt, „Die Wirtschaftsform Kaliforniens", ist deshalb für Wirtschaftsforscher von ganz besonderem Interesse, weil hier der Fall vorliegt, wo ein primitives, noch auf der Sammelstufe stehendes Volk, ohne diese Stufe zu verlassen, eine ganz erstaunliche Höhe in der Beschaffung wie der Zubereitung seiner Nahrungsmittel erreicht hat. Das Interesse konzentriert sich hier auf die Frage, die wiederum auch eine wichtige methodologische Frage ist: Liegt hier eine reine Entwicklung von innen heraus vor, oder haben äußere Einflüsse dazu geführt?

Auch hier muß man bei KRAUSE die vollständige Beherrschung des Materials rühmen, das in reichstem Umfange vorgeführt wird, so daß man ein gutes Bild erhält von der Eigenart dieser Wirtschaft, in der das Hauptnahrungsmittel die Eichel ist, zu dem aber eine Menge von Nußarten, Samen, Beeren und Wurzeln hinzukommt, während die Nahrungsbereitung besonders auf die Herstellung der verschiedensten Mehlarten sich geworfen hat, aus denen dann Brei und Brot hergestellt wird. Hierbei ist noch hervorzuheben ein Verfahren zur Entbitterung des Eichelmehls und die Herstellung großer Nahrungsmittelvorräte für den Winter. Bei dieser reichen, vielseitigen und scharfsinnigen Wirtschaft drängt sich der Gedanke auf, warum diese Stämme nicht von der Sammelstufe zu der Aussaat des Samens und dem Anbau der Pflanzen übergegangen seien, und der weitere: ob nicht die höheren Formen, besonders Samengewinnung, Mehlbereitung und Brotbacken auf Einfluß von Stämmen der Ackerbaustufen, der Maisbaustämme zurückzuführen seien.

In umfassender Vergleichung der gesamten Wirtschaft beider Gebiete kommt KRAUSE zu dem Ergebnis, daß solche Beziehungen nicht vorliegen, sondern daß hier in den höheren Formen eine Eigenentwicklung der kalifornischen Wirtschaft vorliege, die auf den außerordentlichen Reichtum der umgebenden Natur zurückzuführen sei. Daß sie aber nicht zur Bearbeitung der Natur, zur wirklichen Pflanzenzucht übergegangen sei, das habe seinen Grund darin, daß die Wirtschaftsweise der Kalifornier so tief mit ihrer ihnen eigentümlichen Kultur verankert sei, die aber auch ihrerseits ihre historischen Zusammenhänge hat, also nicht erst aus der kalifornischen Naturumgebung geboren ist. Diese Zusammenhänge bestimmt KRAUSE wie folgt:

„Mir scheint, daß die Kultur der historischen kalifornischen Indianer, wenngleich sie selbst eine gewisse einseitige Entwicklung genommen hat, ihrem ganzen Wesen nach doch ein Glied einer weit verbreiteten alten Kulturschicht ist, die sich über das westliche Gebirgsland Nordamerikas von Nordwesten an nach Süden bis Mexiko gezogen hat. Ursprünglich eine reine Jäger- und Fischerkultur, hat diese in dem an Samen und Früchten reicheren Gebieten des Südens den Übergang zur Mehlbereitung gefunden, die nun die Hauptnahrungsquelle wurde; dabei hat sie auch an sich ungenießbare Früchte mit in ihren Wirtschaftsbetrieb einbezogen. Weiter im Süden hat sich auf ihr die Maisbaukultur aufgebaut, während sich im Norden jüngere reine Jäger-

kulturen darübergeschoben haben. Eine Abzweigung dieser alten Kulturschicht hat sich anscheinend nach Osten hin in Gestalt der Algonkinkultur verbreitet" (S. 64).

Folgende wichtige Sätze von allgemeiner Bedeutung ergeben sich dabei:

„Die Naturausstattung eines Landes veranlaßt seine Bewohner nicht naturnotwendigerweise dazu, die für diese Naturverhältnisse geeignetste Ausbeutungsform zu finden. Dazu bedarf es anscheinend besonderer Umstände. Viel mehr kommt es darauf an, mit welcher Kultur, mit welchem Schatz an Kenntnissen und Erfahrungen, mit welcher Entwicklungshöhe des Willenslebens, mit welchen Gewohnheiten und Sitten ein Volk in ein neues Land kommt" (S. 62). „Jedes Volk versucht ein neues Land zunächst mit den Mitteln auszunutzen, die ihm geläufig sind, und in der Richtung, die seinem bisherigen Kulturleben entspricht. Die geographischen Bedingungen schaffen nichts Neues, sondern wandeln nur die alte Kultur ab. Neuerwerbungen ergeben sich zumeist nur durch den Einfluß fremder Völker und Kulturen" (S. 63).

So wird also auch hier die Bedeutung des historischen Faktors in der stärksten Weise betont, so zwar, daß man sogar sich fragen könnte, ob KRAUSE nicht stellenweise etwas zu weit gegangen sei, so z. B. ob die geographischen Bedingungen wirklich niemals etwas Neues schaffen.

Beim dritten Teil dagegen, der über die soziale Organisation der Kalifornier handelt, scheint die Kraft der historischen Inspiration nachgelassen zu haben. In etwa ist daran auch eine mangelhafte Fixierung des Ausgangselementes schuld. Als solches bezeichnet KRAUSE mit Recht die Familie. Aber nur in einer Anmerkung (S. 60, Anm. 1) bemerkt er, daß das hier „eine Art Großfamilie" sei, d. h. eine Familie, bei der die ausgeheirateten Söhne mit Weib und Kindern im Hause des Vaters bleiben. Das ist aber eine so wichtige Tatsache, daß zu ihrer Erhärtung und Aufhellung etwas mehr hätte getan werden sollen; denn für gewöhnlich ist nicht die Groß-, sondern die Kleinfamilie auf den wirklich primitiven Stufen zu treffen, während die Großfamilie den Viehzüchternomaden (und mehrfach dem Großackerbau) zu eigen ist.

So ist es sicher nicht genügend, als Beleg einzig die Hupa anzuführen, die nach Lage des Stammgebietes, Sprache und Art doch eher zu den atypischen Kaliforniern zu rechnen sind. Ferner müßte, wo eine wirkliche Großfamilie festgestellt wird, nach Möglichkeit auch darüber Klarheit geschaffen werden, ob hier nur eine Wohngemeinschaft (in demselben Hause[1]) oder eine Besitzgemeinschaft (an denselben Jagd-, Fisch- oder Fruchtgebieten) oder auch eine Produktionsgemeinschaft (Besorgung der Nahrungsmittel, besonders der vegetabilischen durch die Frau) und eine Lebensgemeinschaft (Bereitung und Konsumierung der Speisen) besteht; über all dieses findet man bei KRAUSE keine näheren Angaben.

Die Dringlichkeit danach ist um so größer, da das Haus im allgemeinen nur im Winter bewohnt wird. In den häufigen Fällen, wo das Dorf nur aus einer (oder zwei) Familien besteht (SS. 68, 69), wären solche Dörfer die wirklichen Grundeinheiten; denn hier läge nichts anderes vor als eine Lokal-

[1] Auch hier wäre noch festzustellen, ob jede Kleinfamilie für sich eine besondere feste Koch- und Schlafstelle hat.

gruppe, die aus mehreren miteinander verwandten (Klein-)Familien besteht. Die Fälle, wo wirklich mehrere Großfamilien zu einem Dorf sich zusammenschließen, wären dann schon eine zweite Stufe der Entwicklung, der eine dritte sich anschließt dort, wo, wie in verschiedenen Stärkegraden bei den Hupa, Karok, Pomo, Schasta, Yokuts, Yuki, Chumash, auch noch die Dörfer zu Gruppen zusammengefügt sind.

Außer dieser Unklarheit in der Grundlage wirkt aber auch der Evolutionismus selbst schädigend ein, der hier noch nicht völlig überwunden ist. Wenn Krause (S. 76) vier bis fünf Typen sozialer Formen aufstellt, so widersteht er zwar darin der Versuchung zum Evolutionismus, daß er das fortgeschrittenere Häuptlingstum des (zweiten,) dritten und vierten Typus nicht aus innerer Entwicklung ableitet, sondern sie auf historische Einflüsse zurückführt, die vom Nordwesten ausgehen. Aber er meint, daß die fortgeschrittene Gruppenorganisation des dritten Typus sehr wohl als Entwicklungsglied aus dem zweiten und ersten Typus angesehen werden könne. Das ist natürlich eine unzureichende, eben weil unhistorische Betrachtungsweise. Dasselbe gilt auch von der Zurückführung des fünften Typus, in dem die Familienorganisation völlig überwunden ist, auf den ersten, wenn auch hier einzig die innere Entwicklung der bewirkende Faktor gewesen sein soll.

Eine noch stärkere Verfehlung gegen die Gesetze der historischen Forschung ist es, wenn (S. 89) der Männerbund einiger kalifornischer Stämme — allerdings mit einem „vielleicht", das aber S. 90 schon fehlt — „als Urform dieser Einrichtung" hingestellt wird, ohne daß auch nur der Versuch, historische Beziehungen aufzudecken, gemacht worden wäre. Werden diese unternommen und unterscheidet man genügend zwischen diesen zum Teil nur sogenannten Männerbünden, so wird sich wohl ziemlich sicher herausstellen, daß der wirkliche Männerbund nur ein fremder Import und vielleicht in seiner „Einfachheit" nur eine Kümmerform eines reicheren Originals ist. Aber auch wenn hier keine Kümmerform vorläge, so wäre auch die einfache Form doch nicht aus der Kultur der Kalifornier hervorgegangen.

Historischer verfährt Krause wieder, wenn er die Sozialorganisation der Kalifornier einzugliedern sucht in die der nordamerikanischen Stämme überhaupt. Er gelangt hier zu einem guten Ergebnis, wenn er sie als Endpunkt einer besonderen kulturgeschichtlichen Entwicklung ansieht, deren Anfangsglied die primitive nördliche Jägerkultur ist (S. 81). Auch hält er sich ziemlich korrekt zurück gegenüber der Frage, ob auch die Gentil- und Clanorganisation der höher entwickelten nordamerikanischen Stämme in innerer Entwicklung aus der primitiveren Organisationsform abgeleitet werden könne. Er lehnt die Entscheidung darüber ab, bis erst noch weitere Studien über die maisbautreibenden Stämme in Südost- und Mittelamerika gemacht worden seien, mit denen er den Ursprung der Gentil- und Clanorganisation in Verbindung zu bringen geneigt ist, wobei er ganz zu vergessen scheint, daß es doch auch im äußersten Nordwesten von Nordamerika Stämme mit Gentil- und Clanverfassung gibt.

Oder liegt in diesem Vergessen die instinktive Abkehr von jener Stelle Amerikas, die am ehesten und klarsten über Nordamerika hinaus auf andere

Kontinente hinweist? Denn die Furcht vor diesen Weiten ist bei KRAUSE doch noch immer nicht überwunden. Das erfahren wir aus einigen Sätzen, die zu unserer größten Überraschung jetzt, am Schluß der ganzen Zusammenfassung, sich anreihen: „Die Frage, deren Bejahung diese ganzen Erörterungen über den Haufen werfen würde[1], nämlich, ob die kalifornische soziale Organisation, wie ihre fast rein westliche Verbreitung nahelegt, nicht etwa einem außerhalb Amerikas kommenden Anstoß ihr Dasein verdankt, glaube ich ablehnen zu müssen unter dem Hinweis auf die Dorfgemeinschaft der Micmac (im Osten!), die sich aus der gleichen Urschicht entwickelt hat wie die kalifornische, und aus der Erwägung heraus, daß diese Entwicklung eine von jenen war, die in den Verhältnissen der Urschicht innerlich gegeben war, zu deren Auslösung es demnach keines Anstoßes von außen bedurfte" (S. 83).

Wer auch nicht mit der Materie selbst vertraut wäre, würde doch wohl die Empfindung haben, daß eine Frage, deren Bejahung die bedrohliche Wirkung hätte, die gesamten vorhergehenden Erörterungen über den Haufen zu werfen, nicht gut in fünf Zeilen abgewiesen werden könnte. Das um so weniger, weil diese Zeilen auch qualitativ nicht ausreichen. Denn daß die Dorforganisation der Micmac im Osten aus der primitiven Familienorganisation der nördlichen Jäger sich erhoben hat, bedeutet für die Kalifornier im Westen höchstens die Möglichkeit zu der gleichen Entwicklung, und mehr liegt auch nicht in dem Innerlichgegebensein der Urschichte, das KRAUSE behauptet. Die Frage nach dem Anstoß, der die tatsächliche Entwicklung auslöste, bleibt also noch immer offen, und wenn sie in den nordamerikanischen Verhältnissen allein nicht genügend beantwortet scheint, müßte man schon deshalb auch über Nordamerika hinausschauen.

Aber wer verbietet denn überhaupt dieses Weiterschauen? Wenn KRAUSE bei der Behandlung des Hauses sich veranlaßt sah, nach Nordasien zu schauen und den Mut hatte, das auszusprechen (siehe oben S. 505), warum stockt er denn hier auf einmal?

Hier offenbart sich ein anderer großer Mangel des Ganzen: es findet keinerlei Handhabung des Quantitätskriteriums, keine methodische Zusammenfassung der in den drei Teilen Hausbau, Wirtschaft, Soziologie gewonnenen einzelnen Formkriterien statt, die zur Aufstellung von organischen Kulturkomplexen, von „Kulturkreisen" führen würde, besonders, wenn noch die anderen Teile vorzüglich der materiellen Kultur in so eingehender Weise behandelt worden wären wie das Haus, eine Aufgabe, die KRAUSE bei seiner trefflichen Kenntnis des Gesamtmaterials leicht hätte lösen können. Das allein wäre der folgerichtige Abschluß der so hoffnungsvoll begonnenen Arbeit gewesen.

Statt dessen bekommen wir als Abschluß eine Betrachtung über den primitiven Charakter der kalifornischen Kultur, in der fast ausschließlich die evolutionistische Denkweise zur Geltung gelangt. Denn bei der Frage, ob die kalifornische Kultur als eine primitive zu bezeichnen sei oder nicht, wird hier „primitiv" nicht in dem einzig richtigen Sinne der durch historische Forschung tatsächlich als (relativ) älteste erwiesenen Kultur genommen, sondern im Sinne

[1] Von mir gesperrt. W. SCHMIDT.

einer als äußerst einfach und niedrig gedachten Urkultur der Menschheit. Nach dieser subjektiven Abschätzung, die ersichtlicherweise auch noch durch manche Theorien beeinflußt wird, werden dann die einzelnen Kulturelemente durchgegangen und ihnen die Marke „primitiv“ oder „nicht primitiv“ aufgeprägt. Bei diesem starken Rückfall ins Evolutionistische besteht natürlich kein Bedürfnis zur Suche nach historischen Anknüpfungen, so daß das ganze Schlußkapitel davon völlig frei ist. Ich kann mir nicht gut denken, daß der Verfasser, der am Schluß des ersten Abschnittes so kräftige historische Töne angeschlagen hat, mit diesem Ausklang selbst ganz zufrieden sei.

Der ganze Gesamtcharakter seiner Arbeit ist ein sprechender Beweis für die Macht, welche der historische Gedanke auch über mehr oder minder Widerstrebende schon jetzt ausübt. Man kann sicher sein, daß bei einem mit so umfassender und eingehender Tatsachenkenntnis arbeitenden Forscher, als welcher Krause auch hier wieder sich erweist, dieser Gedanke zu vollständigem Durchbruch und dauernder Herrschaft gelangen wird. Er deutet es übrigens selbst an (S. 5, Anm.), daß er in seiner Entwicklung noch nicht zum Abschluß gelangt ist.

V.

E. Sapir, Time Perspective in Aboriginal American Culture. A Study in Method[1].

Wenn schon in dem Werke von Krause das methodologische Interesse auf gleicher Stufe stand wie das inhaltliche, so haben wir es bei dem hier vorliegenden von Sapir mit einem ausgesprochen methodologischen zu tun. Und dasselbe spricht gleich in dem ersten Satz mit aller nur denkbaren Entschiedenheit seinen historischen Standpunkt aus: „Cultural anthroolpogy[2] is more and more rapidly getting to realise itself as a strictly historical science. Its data can not be understood either in themselves or in their relation to one another, except as the endpoints of specific sequences of events reaching back into the remote past“ (S. 1). Er findet das bisherige starke Vorherrschen unter den Ethnologen des Suchens nach „psychologischen Gesetzen“ historisch und psychologisch verständlich, hält es aber nicht für gerechtfertigt und besteht durchaus auf einer „thoroughly historical method of interpretation“ auch der ethnologischen Tatsachen. Er geht sofort an die Haupt- und Kernfrage der ganzen Untersuchung: „How inject a chronology into this confusing mass of purely descriptive facts?“ Daß er, wie es auch im Titel zum Ausdruck kommt, die „Time Perspective in Aboriginal American Culture“ untersuchen will, kann gerade bei einer methodologischen Frage nicht von bestimmter Bedeutung sein; denn natürlich ist die Methode für die amerikanische Ethnologie keine andere als die für die allgemeine. Tatsächlich aber liegt in Sapir's Buch nicht bloß darin ein Sonderstandpunkt vor, daß die illustrierenden Beispiele alle aus Amerika genommen werden, eine Beschränkung, die nicht durchgängig von Nutzen ist, sondern unbewußt macht sich ein Einfluß auch auf das Inhaltliche selbst geltend, worauf wir später noch hinweisen werden.

[1] Canada Department of Mines. Geological Survey. Memoir 90, No. 13, Anthropological Series. Ottawa Government, Printing Bureau 1916. II + 87 SS. 8°.

[2] = Ethnology.

Sapir teilt die Beweise für eine Zeitfolge in direkte und indirekte (inferential); gerade die letzteren, die bisher weniger als solche erkannt und gebraucht wurden, will er in ihrer großen Bedeutung zur Geltung bringen. Er geht deshalb auch über die drei direkten Beweise, documentary evidence, native testimony, stratified archaelogical testimony (S. 5—10), schneller hinweg, doch nicht ohne manche treffende Einzelhinweise, zu welchen ich auch die verständige Bewertung der Angaben über Zeitfolge in den einheimischen Mythen rechne.

Die indirekten Beweise sind solche aus der physischen Anthropologie und solche aus der Ethnologie, auf welch letztere er näher eingeht, endlich solche aus der Linguistik.

Systematische Einteilung ist gerade nicht seine starke Seite, und so bekommen wir bei ihm vielfach ein äußeres Nebeneinander, wo eine organische Gruppierung doch möglich wäre. Er zählt zuerst eine Reihe von Beweisen auf, die wir als solche aus dem inneren Zusammenhang der Kulturelemente entnommene zusammenfassen wollen, die er dann den aus der äußeren geographischen Verbreitung entnommenen gegenüberstellt. Als der ersten Gruppe angehörig zählt er auf: Cultural Seriations — Entwicklungsreihen, die er als gefährlich und unsicher für die Feststellung einer zuverlässigen Zeitenfolge verwirft — und Cultural Associations — Zusammenhänge, sei es innerlich verständlicher, sei es zufälliger Art. Als solche nennt er: Principle of necessary presupposition — das von anderen Elementen Vorausgesetzte ist älter als diese; reflection of cultural elements in others — das reflektierte Element ist älter als das reflektierende; relative firmness of association — das fester Assoziierte ist älter als das nur loser Assoziierte; maladjustment of culture to environment — je weniger ein Element in seine Umgebung paßt, um so jünger ist es dort; frequency of association — je öfter ein Element mit anderen assoziiert ist, um so älter ist es dort; cultural elaboration and specialisation — je mehr ausgearbeitet und spezialisiert ein Element ist, um so älter ist es; cultural survivals — je weniger ein Element noch verstanden ist, um so älter ist es (S. 15—25). Alle diese Regeln sind mit einer Fülle von konkreten Beispielen verständlich gemacht und belegt; es fehlen aber auch nicht die einschränkenden und spezialisierenden Bemerkungen, so daß man nicht zu fürchten braucht, es hier mit einer Reihe bloßer theoretischer Verallgemeinerungen zu tun zu haben. Der Geist, der das Ganze belebt, ist vielmehr ein durchaus kritischer und realistischer.

Als die „in many ways the most powerful" von allen Methoden bezeichnet Sapir selbst die auf die äußere geographische Verbreitung der Kulturelemente sich stützende. Er betrachtet zuerst die Verbreitung einzelner Kulturelemente, zweitens die Kulturkreise (culture-areas) und Kulturschichten (culture-strata).

In der geographischen Verbreitung einzelner Elemente behandelt er 1. die kontinuierliche Verbreitung von einem Kulturzentrum aus, 2. die konvergierende Entwicklung bei kontinuierlicher Verbreitung, 3. die diskontinuierliche Verbreitung.

Auf die kontinuierliche Verbreitung von einem Zentrum eingehend (das nicht immer örtliches Zentrum zu sein braucht), legt Sapir dar:

a) the sequence of diffusion — die dem Zentrum zunächst wohnenden Stämme haben das Kulturelement früher erhalten als die weiter entfernt wohnenden, *b)* the relative ages of diffused culture elements — je größer das Gebiet ist, in dem ein Element verbreitet ist, um so älter ist es, *c)* the cautions in use of criterion of diffusion — Aufstellung einer Verbreitungsrate: „I would suggest, with all due reserve, that rate of culture transmission is due to three mutually independant factors or, better, types of factors: the relative case or readiness with which a culture trait is communicated by one tribe to another [ob geheim oder nicht, ob ablösbar und verständlich], the readiness with which it is adopted by the borrowing tribe [die Leichtigkeit der Assimilation], and the external conditions which favour or militate against the adoption of the trait [Fremdherrschaft oder Feindschaft von Stämmen, Zwischenheiraten, Sprachgemeinschaft, Leichtigkeit der räumlichen Verbindung]; aus all dem leitet er ab *d)* the chronological inferences from geographical distrubution, die er in folgender Formel zusammenfaßt: „A culture element is transmitted with a maximum ease, when it is conceptually readily detachable from its cultural setting, is not hedged about in practice by religious or other restraints, is without difficulty assimilable to the borrowing culture, and travels from one tribe to another in friendly, or at least intimate, relations with it, particulary when these tribes are bound to each other by ties of intermarriage and linguistic affinity and are situated on an important trade route" (S. 36). Auch diese Darlegungen sind durch eine Fülle konkreter Beispiele illustriert und durch viele wertvolle Einzelbemerkungen ins richtige Licht gesetzt.

Während hier die kontinuierliche Verbreitung als ein einziger von einem und demselben Punkt ausgehender geschichtlicher Vorgang von gradueller Verbreitung gedacht ist, gibt es noch eine andere mehr oder minder kontinuierliche Verbreitung, wo dasselbe Element mehrmals selbständig entstanden wäre und dann in der Verbreitungsrichtung mit dem anderen sich verband, die konvergente Entwicklung. Sapir ist der Ansicht, daß hier in der großen Mehrzahl der Fälle nur eine oberflächliche Ähnlichkeit vorliege, die erst später durch Anähnlichung einander nähergebracht worden seien; er schätzt also die Möglichkeit selbständigen Entstehens gleicher Elemente nicht sehr hoch ein.

Von größerem Interesse ist auch für Sapir der Beweis aus der diskontinuierlichen Verbreitung; denn er sieht, daß derselbe in bedeutendere Zeittiefen hineinführt, da auch die Zeit, die die jetzige Isolierung der beiden Gebiete herbeiführte, mit in Anschlag gebracht werden muß. Er weist aber auch auf die Gefahren hin, auf die hier zu achten ist: *a)* auf die Gefahr, den Begriff des betreffenden Kulturelementes zu vag und weit zu umgrenzen, so daß das Qualitätskriterium auf zu wenig Greifbarem und Bestimmten fußt; *b)* auf die Nötigung, je größer die Entfernung ist, desto strengere Anwendung der Kriterien durchzuführen. Trotz alledem bekennt er: „A considerable number of valid cases, however, of historical relationship between culture elements found in geographically non-continguous areas undoubtedly remains" (S. 40). Das ist ein bedeutungsvoller Schritt, durch welchen Sapir sich resolut von jenen ängstlichen Seelen trennt, die die geschichtliche Methode nur dann

gelten lassen wollen, wenn sie auf ihrem Weg Fuß vor Fuß und Schritt vor Schritt setzen können.

Hier, wo er sich in einem wichtigen Punkt mit der GRAEBNER'schen Methode begegnet, beginnt aber auch seine Polemik mit derselben; er meint: „The claim of GRAEBNER and others of his school that the test of historical relationship between two culture elements is to be sought solely in certain formal and other characteristics of the elements themselves without any regard to the geographical difficulties involved must be rejected as naïve" (S. 40). „Without any regard to the geographical difficulties": wie kann man doch so etwas schreiben angesichts folgender Sätze in GRAEBNER's „Methode der Ethnologie" ...„es ist ja klar, daß die ursprüngliche Ausbreitung eines jeden Kulturkomplexes nur kontinuierlich, niemals in Sprüngen vor sich gegangen sein kann, und daß wir also für eine nähere oder fernere Vergangenheit eine kontinuierliche Verbindung zwischen den heutigen getrennten Verbreitungsgebieten vorauszusetzen haben. Daraus ergibt sich, daß die Beweise aus Form und Zahl der Übereinstimmungen allerdings noch einer Verstärkung fähig sind durch Wiedereinführung des Kontinuitäskriteriums, d. h. durch ‚Aufzeigung der Kulturbrücke zwischen den getrennten Gebieten'" (S. 120f.). Und ferner: „Eines ist aber freilich klar, daß nämlich unzuverlässige Schlußfolgerungen hinsichtlich weltweiter, mehrere Erdteile umspannender Zusammenhänge für das Gesamtgebäude der Wissenschaft weit bedenklicher sein können als kleine Irrtümer über die eine oder andere Lokalkultur. Daraus folgt, daß bei der Festhaltung und Verfolgung jener großen Konnexe die methodischen Kautelen, wenn möglich, noch strenger gehandhabt werden müssen, als bei der Durchführung der einzelnen beschränkten Gebiete" (S. 144).

Wenn man bis hierher SAPIR's Darlegungen mit wachsender Befriedigung folgen und, trotz seiner Polemik mit GRAEBNER, eine ganze Anzahl wertvollster Übereinstimmungen mit den Aufstellungen GRAEBNER's in seiner „Methode der Ethnologie" feststellen konnte, so hätte man hoffen können, daß, wenn er jetzt zur Betrachtung der „Culture Areas and Strata" überging, dieser Teil in ähnlicher Weise die krönende Erfüllung des Ganzen bilden würde, wie es bei GRAEBNER der Abschnitt von den Kulturkreisen und Kulturschichten ist. Daß man hier dann aber eine schwere Enttäuschung erleben muß, fühlt auch SAPIR, da er bekennt: „Our rapid review of the concepts of culture area and culture stratum may seem rather diappointing" (S. 50).

Diese Enttäuschung wird dadurch verursacht, daß er der „culture area" wie dem „culture stratum" nur mit der äußersten Skepsis gegenübersteht. Der Begriff des ersteren ist ihm „primarily a descriptive not an historical concept" (S. 44); diese „areas" seien nicht von gleicher geschichtlicher Fläche, sondern könnten verschiedenen Alters sein. Beim „culture stratum" aber hebt er nachdrücklich dessen Schwäche hervor, da es nicht möglich sei, dasselbe von begrifflichen und geographischen Schwierigkeiten zu entwirren, die ihm anhaften sollen. Bezüglich der begrifflichen Schwierigkeiten meint er: „The tendency, therefore, to lump culture elements and complexes that are pervaded by some central idea together as belonging to one culture stratum is strong and seldom resisted by those who undertake to define such strata" (S. 47). Und so auch

betreffs der geographischen Schwierigkeiten: „In short, there will be the same tendency to unify and isolate as a culture stratum elements of demonstrably the same geographical provenience as to unify and isolate as a culture stratum elements of the same conceptual group" (S. 48). So meint er denn auch von dem culture stratum: „...as actually handled in the study of primitive culture, it can hardly lay claim to being a clean-cut historical implement. It may be defined as a group of associated culture elements and complexes which in origin, if not always in their actual form as recorded, go back to the some general period, but which is apt to include elements of quite different state but related content and to exclude elements of like date but distinct geographically provenience. It is an historical concept in theory, in practice strongly biased by psychological and geographical considerations" (S. 48—49).

Hier wird es klar, daß Sapir, wenn er mit seiner Ablehnung der Area und des Stratums auch gegen Graebner Stellung zu nehmen beabsichtigt, er doch am meisten gegen diejenige Fassung von Area und Stratum angeht, wie sie dieselbe in der neueren, fortgeschritteneren Amerikanistik hat[1], und seine Skepsis gegenüber denselben, die in manchen Punkten nicht ganz unberechtigt ist, wird auch dort Enttäuschung hervorrufen. Lassen wir dem dort „Angegriffenen" es über, sich zu rechtfertigen und wenden wir uns seiner Stellungnahme gegen die Kulturkreise und Kulturschichten Graebner's und anderer zu, die er ja ebenfalls zu treffen beabsichtigt, so muß betont werden, daß seine Kennzeichnung der „area" und des „stratum", wenn sie auch auf diese Kulturkreise und Kulturschichten zutreffen soll, weder von der Natur der letzteren noch auch von ihrem methodischen Zustandekommen nur die leiseste Kenntnis verrät.

Das offenbart er zum Überfluß auch noch durch folgenden Satz: „We are forced to conclude, then, that a culture stratum, unless it be to all intents and purposes identified with a coherent culture complex, cannot travel very far from its area of distribution without losing many or finally all of its characteristic elements. The notion of a culture stratum, composed of a large number of elements that are technically independent of each other, journeying without great loss of content, as through isolated in a hermetically sealed bottle, from one and of the world to the other is unthinkable and contradicts all historical experience. The phrase ‚kulturhistorischer Nonsens' might well be applied to such a Graebner'ian conception of culture transmission, though its sponsor would fain have us think that it is the opposed notion that deserves it" (S. 49—50).

Hier wird offenbar, daß Sapir absolut nicht zu unterscheiden gewußt hat zwischen der Natur eines Kulturkreises und, zeitlich umgewandelt, einer Kulturschicht, wie sie an sich ist und natürlich auch nur als solche wandert einerseits, und der Methodik, durch welche jetzt ein Forscher sie mit objektiv wissenschaftlicher Sicherheit aufzufinden und zu rekonstruieren sucht. Über Kulturkreis und Kulturkreise an sich schreibt Graebner: „Zu bemerken ist

[1] Vgl. z. B. die Culture Areas bei Holmes und Wissler, American Anthropologist, N. S. XVI (1914), S. 413ff., 447ff.

noch, daß ein als selbständig gedachter Kulturkomplex naturgemäß alle notwendigen Kategorien des Kulturlebens, also etwa religiöse Vorstellungen, soziale Verfassung, Wohnungsart, Waffen, Gerät usw. umfassen muß. Unsere mangelhafte Kenntnis mancher Erdgebiete, bisweilen auch besonders kulturgeschichtlicher Umstände werden zwar zur Folge haben, daß bei Feststellung mancher kultureller Komplexe einzelne zu erwartende Erscheinungskategorien zeitweilig oder dauernd fehlen oder ungenügend vertreten sind. Jedenfalls wird aber ein Kulturkomplex und damit der durch ihn charakteristische Kulturkreis auch methodisch um so einwandfreier dastehen, je vollständiger er ist[1]." Eben deshalb aber, weil ein Kulturkreis alle wesentlichen Bedürfnisse des Lebens (in einer charakteristischen Weise) befriedigt und weil natürlich die verschiedenen Kategorien der Kultur in organischer Lebendigkeit miteinander verbunden sind, erfüllt er ja tatsächlich die von SAPIR gestellte Forderung: „. . . unless it be to all intents and purposes identified with a coherent culture complexe" und kann deshalb auch sehr weite Strecken durchwandern „without losing many or finally all of its characteristic elements".

Anders freilich steht es mit der Form des Kulturkreises, wie sie aus den methodischen Untersuchungen des Forschers langsam zutage tritt. Hier können die einzelnen festgestellten Teile zuerst nur einige Teile der Gesamtkultur umfassen, und eben wegen dieses fragmentarischen Charakters werden sie zuerst auch als „disconnected" erscheinen. Ja, je mehr das letztere vorläufig der Fall ist, desto bessere methodologische Dienste leisten sie; denn eben weil die einzelnen Elemente, die so gefunden wurden, nicht in einem inneren Verhältnis zueinander stehen, erhalten sie einen selbständigen Beweiswert und ermöglichen so das Zustandekommen des zur Ergänzung des Qualitätskriteriums nötigen Quantitätskriteriums. Je erfolgreicher aber die Untersuchung fortschreitet, um so mehr schwindet der anorganische Charakter, und die inneren Beziehungen treten zutage. —

Schließlich bindet SAPIR auch mit mir noch an: „Father SCHMIDT's demonstration of the existence in South America of identically the same culture strata as GRAEBNER had isolated in the South Sea is a welcome *reductio ad absurdum* of the latter's conception of culture diffusion" (S. 50, Anm.). Diese *reductio ad absurdum* soll natürlich darin liegen, daß hier eben ein Maximalfall vorliege von dem GRAEBNER'schen Kulturkreis „journeying without great loss of content, as through isolated in a hermetically sealed bottle, from one end of the world to the other". Nun, ich habe zunächst dargetan, daß der wirkliche Begriff des Kulturkreises tatsächlich SAPIR's eigene Forderung erfüllt, die ihn geeignet macht, solche weltweite Wanderungen zu machen, ohne sich zu verlieren. Dann aber auch, wenn das emphatische „identically the same" heißen soll, daß die von mir für Südamerika festgestellten Kulturkreise in allen Einzelheiten identisch wären mit den von GRAEBNER u. a. für die Südsee festgestellten, so ist das wesentlich unzutreffend. Wie viele und bedeutende Unterschiede hier vorliegen, habe ich in meiner Arbeit „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika"[2] mehrfach im einzelnen und zu-

[1] GRAEBNER, Methode der Ethnologie, S. 134.

[2] Zeitschrift für Ethnologie, 1913.

letzt noch einmal zusammenfassend (a. a. O., S. 1111—1114) hervorgehoben, und vorher schon hatte ich auch auf die ganz besonderen Gründe hingewiesen, welche diese starken Abweichungen hervorzurufen imstande waren (a. a. O., S. 1021). Ich muß also in aller Geduld und Gelassenheit zum soundsovielten Male feststellen, daß man in der Polemik gegen die kulturhistorische Methode und die von ihr inspirierten Arbeiten Behauptungen antrifft, die gerade nicht von einer besonderen Kenntnis derselben zeugen.

So mag es also bei dem von Sapir aufgestellten schwankenden Begriff von „Culture area" und „Culture stratum" gerechtfertigt sein, wenn er als „most important of all" die Regel aufstelt: „The culture stratum must not be freely handled as a universal counter, but needs to be restricted to the bounds set by at most a continent [amerikanische Monroe-Doctrin] or parts of two adjacent continent [amerikanische Yesup-Expedition]" (S. 50). Bei dieser Selbstbescheidung, das sieht Sapir auch selbst ein (S. 51), muß er sich auch enthalten, in die eigentlichen ethnologischen Zeittiefen einzudringen, ohne die die wirkliche Entwicklung der Kultur nicht verständlich ist. Bei den wirklichen Kulturkreisen und Kulturschichten aber, wie sie die kulturhistorische Schule in objektiver Methodik aufstellt, wäre die obengenannte Beschränkung ein ganz willkürlicher Apriorismus. Das Gleiche ist auch von der weiteren Forderung Sapir's zu sagen: „I think it would be more advisable for the present to refrain from the attempt to establish a sequence of strata intented to hold for the whole of North and South America", eine Forderung, mit der er übrigens auch bei einer ganzen Reihe von anderen Amerikanisten, die nicht gerade der kulturhistorischen Richtung folgen, auf Widerspruch stoßen wird.

Sapir's Werk erschien schon 1916. Vielleicht hat er seitdem noch weitere Fortschritte gemacht und ist in die historische Methode noch tiefer eingedrungen. Es war schädlich für ihn, daß er gleich auf die Feststellung der Zeitfolge losging und nicht vorher sich mit den Kriterien der Kulturverwandtschaft befaßte. Sein Mangel liegt eben auch darin, daß er die methodische Anwendung des Quantitätskriteriums nicht kennt und deshalb immer nur einzelne Qualitätskriterien aufstellen und anorganisch aufeinanderhäufen kann. Nur so konnte er dazu kommen, am Schluß zu schreiben: „The main burdon of affording us the historical depth that we seek to find in primitive culture must always be borne, I believe, by the analysis of the culture elements and complexes rather than by the culture strata that we build of them" (S. 51). Daß dieser Weg nicht zum letzten Ziele führt, sieht er selbst ein, wenn er gleich darauf resigniert eingesteht, daß nur mit Hilfe der Kulturschichten die eigentlichen ethnologischen Tiefen erreicht werden können.

VI.

W. Krickenberg, Amerika, in G. Buschan's „Illustrierte Völkerkunde", 2. Auflage[1].

Gegenüber den Schlagbäumen aber, die er zwischen den einzelnen Erdteilen und gar noch zwischen Nord-, Mittel- und Südamerika errichten möchte, und gegenüber seiner Abschätzung der Kulturkreislehre sei zum Schluß hier

[1] Strecker und Schröder, Stuttgart 1922.

das Urteil eines anderen Amerikanisten angeführt, der SAPIR in der Kenntnis von Gesamtamerika sicher nicht unterlegen, eher das Gegenteil ist. In dem ganz vorzüglich durchgeführten Teile „Amerika" der zweiten Auflage von G. BUSCHAN's „Illustrierter Völkerkunde", von der soeben der erste Band erschienen ist, schreibt sein Bearbeiter Dr. W. KRICKENBERG folgendermaßen:

„Ernsthaften wissenschaftlichen Charakter gewannen diese Versuche [die Verbindung Amerikas mit der Alten Welt darzutun] erst, als die in Deutschland ausgebildete „kulturgeschichtliche Schule" der Völkerkundler es unternahm, nicht einzelne Erscheinungen, sondern ganze „Komplexe" amerikanischer Kulturen mit solchen der Alten Welt, vor allem Südostasiens und der Südsee, zu vergleichen, wo diese Komplexe, ihre Lagerung und Schichtung durch die Forschungen GRAEBNER's und FOY's bisher am gründlichsten herausgebildet worden sind . . . Eine Berechtigung kann diesen Anschauungen heute nicht mehr abgestritten werden; sie haben das unstreitige Verdienst, die Kulturgeschichte Amerikas aus ihrer glänzenden Isolierung befreit zu haben . . . So muß die Möglichkeit asiatischer Herkunft nicht nur für einzelne Elemente, sondern auch für ganze Komplexe zugegeben werden. Gewiß hat der Uramerikaner, etwa der Lagoa-Santa-Mensch, das aus der mutmaßlichen Urheimat mitgebrachte Kulturgut während der Dauer der Eiszeiten lange Zeit selbständig weiterentwickeln können. Aber dies Kulturgut haben wir uns nur äußerst dürftig vorzustellen — vielleicht entsprach es dem der Pygmäen-, tasmanischen und altaustralischen (Bumerang-)Kultur der Südsee —, und ohne entscheidende Anregungen von außen konnte ein Aufschwung nicht erfolgen. Diesen Anregungen war nach dem Rückgang der eiszeitlichen Vergletscherung Tür und Tor geöffnet. Große, im Norden sich vollziehende asiatisch-amerikanische Völkerverschiebungen brachten die ersten Elemente inzwischen entstandener asiatischer Kulturen nach der Neuen Welt, wo sie durch ausgedehnte Wanderungen der in Bewegung geratenden amerikanischen Völker weiter verbreitet wurden . . . Das schwierigste Problem bildet nach wie vor die Entstehung der amerikanischen Hochkulturen, die auf eine verhältnismäßig primitive Kultur aufgepfropft erscheinen. Asiatische Einflüsse haben sicher auch hier mitgewirkt. GRAEBNER und P. SCHMIDT denken zunächst an polynesische Einschläge. . . . Viel bedeutungsvoller als die polynesischen sind nach GRAEBNER und FOY die jungasiatischen . . ." (S. 61—63).

Und über die „Auffassung der deutschen kulturgeschichtlichen Schule der Ethnologie, deren Grundsätze GRAEBNER und besonders P. W. SCHMIDT auf Südamerika angewandt haben", die er dann im einzelnen darlegt, schreibt KRICKENBERG:

„Gegen diese Darlegungen sind von Amerikanisten starke Bedenken geäußert worden. Sie berücksichtigen vor allem, wie NORDENSKIÖLD bemerkt hat, die Anpassung an die natürlichen Verhältnisse, der zweifellos eine Menge Dinge im Kulturbesitz südamerikanischer Völker ihre Entstehung oder Umgestaltung verdankt, fast gar nicht[1]. Der Grundgedanke, daß auch in Süd-

[1] [Hierbei ist zu berücksichtigen, daß ich in meinen „Kulturkreisen und Kulturschichten in Südamerika" die gerade hier stärkere Einwirkung der natürlichen Verhältnisse im allgemeinen sehr nachdrücklich hervorgehoben habe (a. a. O., S. 1021, 1113—1114). Das aber auch im

amerika altweltliche Kulturkreise ihre Spuren hinterlassen haben und sich hier sogar reiner erhalten konnten als in Nordamerika, ist indessen, wie schon in der Einleitung hervorgehoben wurde, durchaus berechtigt, und der Nachweis, daß im Osten und Süden Südamerikas eine Kultur ihre Zuflucht gefunden hat, die mit den ältesten Menschheitskulturen nahe Verwandtschaft zeigt, zweifellos geglückt" (S. 238).

Dieses Eintreten eines der kenntnisreichsten und scharfsinnigsten und das Gesamtgebiet von Amerika am besten überschauenden Amerikanisten nicht nur für die historische Methode im allgemeinen, sondern auch für die kulturhistorische im besonderen und dazu für die mit ihrer Anwendung selbst in Amerika, diesem bis dahin so abseits stehenden Gebiete, zustande gebrachten Ergebnisse sind wohl das bedeutungsvollste Zeugnis dafür, zu welch starker Geltung der kulturhistorische Gedanke bereits vorgedrungen ist.

* * *

Fassen wir unsere Übersicht zusammen, so dürfen wir wohl folgende Ergebnisse verzeichnen:

1. Der Evolutionismus ist auf der ganzen Linie zusammengebrochen. Seine Haltlosigkeit, sein Ungenügen, eine wirkliche Methode zur Lösung der ethnologischen Probleme zu bieten, wird von den führenden Ethnologen anerkannt, und sie wenden sich von ihm ab. Die meisten tun das in radikaler und absoluter Weise. Wenn einzelne, wie z. B. KRAUSE ihn für gewisse Teilaufgaben noch beibehalten wollen, so geschieht das auch nur mehr schwankend, und es ist zu hoffen, daß auch sie bald zu völliger Klarheit vordringen werden.

2. Als die der Ethnologie, die eine Geisteswissenschaft ist, zukommende Methode wird die historische erkannt und immer mehr angewendet, die insbesondere den geschichtlichen Tatsachen der Wanderungen von Völkern und Kulturen nachgeht und den Berührungen und Mischungen, die daraus sich ergeben. Es kommt damit zu Fall auch der reine Psychologismus und das Suchen nach psychologischen Gesetzen mit naturwissenschaftlicher Geltung:

3. Die Einwände, die von manchen bereits historisch gerichteten Forschern speziell gegen die kulturhistorische Methode gerichtet werden, gehen zum großen Teil hervor aus der ungenügenden Kenntnis dessen, was sie tatsächlich lehrt und der unzureichenden Erfassung der Regeln, die sie aufstellt. Insbesondere ist die methodische Handhabung des Quantitätskriteriums nicht genügend gewürdigt, sowie auch nicht die Natur eines Kulturkreises und — ins Chronologische umgesetzt — einer Kulturschicht, die beide aus der organischen Natur der Kultur begrifflich und aus der richtigen Handhabung des Quantitätskriteriums tatsächlich sich ergeben.

---

einzelnen durchzuführen, war ich dadurch verhindert, daß ich ja ein so großes Gebiet mit ungeheuer vielen Einzelheiten in einem Vortrag (!) zusammenfassen mußte, und daß dieser Vortrag, der in der weiteren Ausarbeitung schon auf die ungebührliche Länge von über 100 Seiten angewachsen war, in seiner Gänze in dem letzten Heft des damaligen Jahrganges der „Zeitschrift für Ethnologie" erscheinen sollte, was ohnedies nur bei dem ganz besonderen Entgegenkommen des Herausgebers Prof. Dr. VIRCHOV möglich war. P. W. SCHMIDT.]

4. Auch in Amerika hat der kulturhistorische Gedanke und seine Methode bereits Boden gefaßt. Es sind bestimmte Gebiete nach ihren Regeln durchgearbeitet worden[1], und die Ergebnisse dieser Arbeiten lassen sich gegen die sie vorgebrachten Bedenken und Bemängelungen verteidigen und haben die Zustimmung auch führender Ethnologen gefunden.

[1] Siehe neuerdings W. SCHMIDT, Die Altstämme Nordamerikas, in „Festschrift EDUARD SELER". Stuttgart 1922, S. 471—502, eine gedrängte Untersuchung der Kultur der Zentralkalifornier.

Analecta et Additamenta.

Die Feuerlandreise von GUSINDE-KOPPERS zu Anfang 1922. — Am 4. Jänner waren wir bei den Yagan (= Yamana) eingetroffen. Von unseren bis zum 23. Jänner geleisteten Arbeiten sind die „Anthropos"-Leser unterrichtet worden durch die Veröffentlichung eines Briefes, den der Unterzeichnete an den Herausgeber dieser Zeitschrift gerichtet hatte [1]. Von den weiteren Ergebnissen (wir blieben an Ort und Stelle bis zum 7. April) soll im nachfolgenden in kurzer Zusammenfassung abermals berichtet werden.

Die anthropologischen Messungen wurden ergänzt. Von allen erwachsenen Stammesmitgliedern (es zählt der Stamm noch rund 70 rassenreine Individuen!) besitzen wir die Masse, mit Ausnahme von etwa vier bis sechs Personen, die isoliert im äußersten Süden wohnen.

Die phonetisch-linguistischen Studien, von denen im obengenannten Briefe schon die Rede war, wurden in entsprechender Weise fortgesetzt.

Im Vordergrunde unserer Bestrebungen stand die Erforschung der übrigen geistigen Kultur der Yagan; dieses aus dem einfachen Grunde, weil jeder Sachkenner sah, wie hier noch die meisten Fragen der Beantwortung harrten.

In erster Linie ist nun unter dieser Rücksicht zu erwähnen, daß wir beide geheimen Spiele, welche die Yagan besitzen, aktiv miterleben konnten.

Zunächst wurde die Initiationsfeier, wie P. GUSINDE sie zwei Jahre zuvor schon mitgemacht hatte, wiederholt. Einerseits sollte auch ich dieses Mal in den Stamm aufgenommen werden, anderseits wurde heuer von vorneherein gestattet, gleich bei Abwicklung derselben die entsprechenden schriftlichen Aufzeichnungen zu machen, eine Vergünstigung, die sie vor zwei Jahren noch nicht hatten gewähren wollen.

Zur Feier dieser Feste hatten wir uns zu Anfang März mit etwa zehn bis zwölf der Indianerfamilien auf die südlich vom Kanal Beagle gelegene Insel Navarin zurückgezogen. So wünschten es die Leute, denn sie fürchteten andernfalls — nicht mit Unrecht — doch immer wieder eine Profanierung ihrer Geheimnisse durch unberufene Weiße.

In das eigens errichtete große Initiationshaus zogen für fünf Tage und fünf Nächte sieben bis acht Familien hinein. Die einzelnen Kandidaten, unter denen auch wir uns befanden, wurden gleich jener Familie zugeteilt, welche gemäß Überlegung und Weisung der Alten die „Patin" für ihn zu stellen hatte. Im übrigen bildet die höchste Instanz bei der ganzen Feier der sogenannte „Herr des Hauses". Mehr als dieser indes tritt aktiv der „Leiter des Hauses" hervor. Er bildet in der Tat die Seele des Festes. Irgendein Alter, von dem man weiß, daß er in der Sache versiert ist, wird mit dieser Würde bekleidet. Dann gibt es auch noch einen „Polizisten", einen Wächter, der für die äußere Ordnung zu sorgen hat; ihm liegt besonders die Sorge dafür ob, daß keine Unberufenen sich nähern.

Der Name dieser Initiationsfeier ist *Čiexaus*. Dieselbe gleicht am besten einem systematischen Erziehungskursus, wie er an den im Entwicklungsalter stehenden Knaben und Mädchen vorgenommen wird. Die vorherrschenden Ideen sind: Kennenlernen der alten Traditionen und Gebräuche des Stammes, Erziehung, Heranbildung der Kandidaten, einerseits zu guten Familienvätern und Familienmüttern, anderseits zu tüchtigen Stammesmitgliedern.

Diese Einrichtung wird von den Yagan ungemein geschätzt. Sie fühlen es instinktiv, daß mit derselben ihre altererbte Geisteskultur wesentlich steht und fällt. Ihre schönsten Erzählungen, Instruktionen (an die Kandidaten), Gesänge, Tänze und sonstigen Gebräuche kommen bei dieser

[1] „Anthropos" XIV—XV (1919—1920), S. 1130ff.

Feier zur Geltung. Und die letzte Sanktion derselben ruht nach ihrer Anschauung bei *Vatauineuva*, dem höchsten Wesen der Yagan (siehe darüber weiter unten); wer den *Čiexaus*-Vorschriften gröblich zuwiderhandelt, hat von ihm als besondere Strafe einen frühen Tod zu fürchten.

Die zweite Feier, welche die Yagan besitzen, heißt *Kina*. *Kina* hat einen ganz anderen Charakter als *Čiexaus*. Während dieses, wie ich schon sagte, einem systematischen Erziehungskursus gleicht, hat *Kina* vielmehr große Ähnlichkeit mit einem Scherz- oder Schrecktheater. *Kina* erinnert in allen wesentlichen Punkten an die geheimen Männerbundfeierlichkeiten, wie sie in mutterrechtlichen Kulturgebieten besonders anzutreffen sind. Hier wie dort reservieren sich die Männer das Ganze, hier wie dort suchen sie dann durch allerlei Spuk, Künste, Erscheinenlassen von Geistern und Teufeln, Maskenwesen usw. die Weiber zu erschrecken, um sie so in der „Furcht des Herrn" zu erhalten.

Kina erfreut sich bei den Yagan keiner besonderen Sympathien. Mehr als 30 Jahre war das Fest nicht mehr gehalten worden, und nur, um uns das Ganze einmal vorzuführen, wurde es jetzt wiederholt. Die Alten hatten aber tüchtig die Köpfe zusammenzustecken, um die Sache nochmals stilgerecht herauszubringen.

Während *Čiexaus* einen durchwegs originalen Eindruck macht — abgesehen von einzelnen Fäden, die auch hier zu den Alakaluf hinüberlaufen; näher darauf einzugehen, dafür kann hier der Ort nicht sein —, läßt *Kina* bald die spätere Beeinflussung erkennen. Die *Kina*-Feier ist den Yagan eine äußerliche Sache geblieben, sie haben gelegentlich etwas von Männerbundfeierlichkeiten übernommen, ohne aber die Grundlage derselben, die Männerbünde, sich anzueignen. Zunächst weist *Kina*, darüber ist uns kein Zweifel geblieben, auf das *Kloketen*, der analogen Feier der Ona hin. Daß dem *Kloketen* in erster Linie der Charakter des *Kina* eignet, steht nach dem, was wir an Ort und Stelle darüber in Erfahrung bringen konnten, so gut wie außer allem Zweifel. (Über unseren diesjährigen Besuch auch bei den Ona, siehe weiter unten.) Die Frage ist nur: Birgt das *Kloketen* daneben auch noch Reste einer urkulturlichen Jugendweihe, etwa im Sinne des *Čiexaus* der Yagan? Wie man sieht, bildet jetzt neben dem ganzen Alakaluf-Problem das Studium des *Kloketen* der Ona die dringlichste der ethnologischen Feuerland-Aufgaben. Hoffentlich gelingt es P. GUSINDE, der im Dezember 1922 zum viertenmal von Santiago (Chile) aus hinunterreisen wird, die eine sowohl wie die andere zu lösen. Führende Männer des Ona-Stammes waren bei Gelegenheit unserer letzten Reise bereits so weit gewonnen, daß sie die Teilnahme unserseits am *Kloketen* schon ernstlich in Erwägung zogen.

An Yagan-Gesängen konnten wir schließlich 30 auf die phonographische Walze bannen. Herr Dr. v. HORNBOSTEL (Berlin) ist mit der Bearbeitung derzeit noch beschäftigt. Die Gesänge sind von wahrhaft urkulturlicher Einfachheit. Aber bemerkenswert ist doch, daß die Yagan sehr wohl unterscheiden zwischen ernsten und heiteren Weisen: sie haben ernste bzw. Trauergesänge, sie haben aber auch heitere Liedchen, die sie eben singen, wenn sie in guter Stimmung sind.

In das Medizinmänner-Wesen der Yagan erhielten wir nähere interessante Einblicke. Die Yagan kannten die Einrichtung von systematischen Kursen zur Heranbildung von Medizinmännern oder „Doktoren", wie sie zu sagen pflegen. Solche Kurse leitete irgendein alter Zauberer. Hier lernten die Kandidaten (nur Jünglinge und jüngere Männer) das Beschwören, Krankenheilen usw. Aber als echte Medizinmänner gelten allgemein nur jene, die es geworden sind auf Grund einer „inneren Berufung". Diese Berufung äußert sich in starken inneren Erlebnissen, in Visionen und Träumen. Eine solche Berufung kann auch über Frauen kommen, und so zählen tatsächlich heute noch zwei oder drei ältere Frauen zu den echten „Doktoren". Die Schule allein macht also noch keinen echten Doktor; sie disponiert höchstens und unterrichtet über die äußeren Kunstgriffe, den Ausschlag aber gibt die „innere Berufung".

Im tagtäglichen Leben der Yagan ist der Einfluß der Medizinmänner nicht sehr groß. Im *Čiexaus* fungiert als Leiter irgendein Alter, der sich auskennt; er braucht durchaus nicht „Doktor" zu sein. Dem *Kina* aber kann nur ein „Doktor" vorstehen. Bei dem Geisterspuk, der da den Weibern vorgetäuscht wird, ist er denn auch ganz in seinem Element.

Die Religion der Yagan, wie der Feuerländer überhaupt, bildete bislang das umstrittenste Problem. DARWIN verkündigte der Welt, sie hätten keinerlei höhere religiöse Ideen. Ungleich schwerer fiel da natürlich ins Gewicht, daß auch die Jahrzehnte lang an Ort und Stelle weilenden Missionäre, so besonders TH. BRIDGES, immer wieder meldeten, auf irgendwie höhere religiöse Anschauungen nicht gestoßen zu sein.

Die nun von uns in dieser Hinsicht festgestellten Tatsachen sind im wesentlichen folgende. Die Yagan haben eine relativ klare und lebendige Anschauung von einem höchsten Wesen. Sie nennen dasselbe *Vatauineuva*, d. h. der Uralte, der Ewige. Ein anderer Name ist *Hitapuan*, d. h. mein Vater. Oder *Monauanakin*, d. h. der Allerhöchste. In allen möglichen Situationen des Lebens wenden sich die einzelnen Yagan an dieses höchste Wesen. So z. B. bittet eine Mutter um Hilfe, wenn eines ihrer Kinder erkrankt ist. Man ruft zu ihm um Rettung, wenn ein starker Sturm das kleine Boot in Gefahr bringt. Wenn er das eine oder das andere gewährt, so vergißt man nicht zu danken. *Vatauineuva* gilt besonders als Herr über Leben und Tod. Nimmt er liebe Angehörige durch den Tod hinweg, so klagen die Überlebenden ihm mitunter sehr heftig ihr Leid, ja streiten selbst in Worten mit ihm.

Dieses Sprechen und Beten mit dem höchsten Wesen geschieht entweder in freien selbstgewählten Worten oder in bestimmten alten Formeln, wie sie von Geschlecht zu Geschlecht sich weiter vererben. Von solchen alten feststehenden Formeln (Gebeten) sammelten wir mehr als 60, alle im Urtext mit möglichst getreuer Übersetzung.

Zwei Beispiele mögen hier folgen:

1. Verabschiedet sich ein Yagan von seinen Angehörigen für längere Zeit, so sagt er: *halla yölla*, d. h. ich gehe jetzt fort (für längere Zeit). Darauf erhält er zur Antwort: *ula yölla haindẹpan vatauineuva katölakạna kuruàna hibikaia*, d. h. ja, Abschiednehmen für immer, wenn es *Vatauineuva* unterdessen gefällt, einen von uns hinwegzunehmen.

2. Droht auf offener See dem Kanu die Gefahr des Unterganges, so beten sie: *Uxaia mötawaku hitapuan tökamatu anen!* D. h. bitte, sei gnädig, mein Vater, rette das Boot ans Land! Erreichen sie glücklich das Land, dann vergessen sie nicht, Dank zu sagen: *Annu hibikaia komoštẹkude, hitapuan* etc., d. h. Dank dir, mein Vater, du bist uns gütig gewesen; du hast unser Boot ans Land gebracht; wir sind sehr zufrieden mit dir!

Natürlich erkannten wir bald, daß hier eine religionswissenschaftliche Entdeckung von ganz ungewöhnlicher Bedeutung gemacht worden war. Selbstredend ließen wir kein Mittel unbenützt, um die Sache völlig sicherzustellen. Man könnte an christlichen Einfluß denken. Aber dagegen sprach zunächst die ganz entschiedene Verneinung der alten Eingeborenen. Dagegen spricht ferner, daß keiner der Namen für das höchste Wesen, noch irgendeiner der aufgezeichneten Sprüche (Gebete) an christliche Namen erinnert. Ja, manche der Wörter, wie sie in diesen stehenden Redeweisen sich finden, kommen eben nur hier noch vor; im tagtäglichen Leben gebraucht man heute dafür schon andere Ausdrücke. Dagegen spricht ferner der alte Missionär J. LAURENCE, der bereits 53 Jahre im Gebiet der Yagan lebt (seit einer Reihe von Jahren aber keine praktische Missionstätigkeit mehr übt), und mit dem wir speziell unsere sämtlichen Aufzeichnungen zum höchsten Wesen der Yagan Wort für Wort überprüften. Der gute, alte Herr bedauerte jetzt zwar, sich früher nicht um diese Dinge gekümmert und sie so nicht kennen gelernt zu haben, aber bezüglich ihrer Echtheit könne nicht der geringste Zweifel bestehen. Er nahm dann auch selber Rücksprache mit den Eingeborenen und gratulierte uns schließlich zu unseren Erfolgen, indem er sagte: „Ich gestehe, wenn ich auch noch 50 oder 100 Jahre hier lebte, ein solches Vertrauen wie Ihnen würden die Leute mir nicht schenken." Eine Kontrolle dieses Materials, vorgenommen auch mit den Söhnen des alten Herrn LAURENCE, die auf Feuerland geboren, über eine noch bessere Kenntnis der Yagan-Sprache verfügen als ihr Vater, ergab das völlig gleiche Resultat.

Sehr lückenhaft waren bisher auch die Kenntnisse von den Verwandtschaftsverhältnissen bei den Yagan gewesen. Wir schenkten denn auch diesem Punkte eine besondere Aufmerksamkeit und glauben, alle bezüglichen Daten festgelegt zu haben. Die für gewöhnlich monogame Yagan-Familie ist in ihrem Wesen vaterrechtlich organisiert. Es sind im übrigen aber nicht wenige Momente da, die auf eine relativ intensive Berührung mit mutterrechtlicher Kultur schließen lassen. Hieher gehört im besonderen auch die Einrichtung der Couvade, welche den Yagan in einer ziemlich umständlichen Form eigentümlich ist.

Die Behauptung DARWINS, daß die Yagan Anthropophagen seien, wurde später von den Missionären und auch von den Mitgliedern der französischen Expedition (1881—1882) schon dahin berichtigt, daß irgendwie positive Beweise hiefür nicht vorlägen. Wir sammelten auch zu diesem Punkte neues Material. Die Yagan essen bestimmte Tiere, wie Ratten und Füchse, nicht. Gefragt nach dem Grunde, gaben sie immer wieder dieselbe Antwort: „Wir haben beobachtet,

daß diese Tiere sich gelegentlich an einem menschlichen Kadaver vergreifen. Um nun nicht in Gefahr zu kommen (auf indirektem Wege), Menschenfleisch zu essen, genießen wir diese Tiere überhaupt nicht." Das sieht jedenfalls wenig nach Kannibalismus aus.

Da der Tod lieber Angehöriger den Yagan sehr zu Herzen geht, so waren auch zahlreiche Äußerungen der Trauer, sei es privater, sei es sozialer Art, festzustellen. Wir sammelten auch hiezu reiche neue Materialien.

Weiterhin erstreckten sich unsere Forschungen auf Sitten und Gebräuche, auf die Medizin, die Astronomie, die geographischen Kenntnisse, die Spiele, Bestimmung und Benennung der Jahreszeiten, Bezeichnung der Winde usw. Dank dem Vertrauen, das wir bei den Leuten besaßen, kamen auch hier überall manche neue, ebenso wichtige wie interessante ethnographische Daten zum Vorschein.

Da wir solange mit den wenigen letzten Vertretern des Yagan-Volkes zusammenlebten, lernten wir die einzelnen bis auf den Grund der Seele kennen. Wir versäumten nicht, eine eingehende Charakteristik der einzelnen schriftlich festzulegen. Wir glauben, daß diese Individual-Charakteristik der Primitivsten Südamerikas von besonderem kulturhistorischen und völkerpsychologischen Werte ist.

Zur allgemeinen Charakterisierung der Yagan ist zu sagen, daß dieselben im ganzen genommen einer Gruppe von großen Kindern gleichen. Wie Kinder haben sie ihre guten und ihre schlechten Eigenschaften. Aber so wie man Kinder trotz ihrer Fehler und Schwächen immer wieder gern haben muß, so ging es uns auch bei diesen Leuten. Sie haben ihre Launen, aber im Grunde sind sie doch harmlos und gut. Auf Verschlagenheit und Falschheit sind wir bei ihnen nicht gestoßen.

Eine Woche verbrachten wir (zu Anfang Februar) auch unter den Ona-Indianern, welche bei der Estancia L. BRIDGES am Rio del Fuego stationiert sind. Neben ethnologischen Aufzeichnungen, die wir machten, fand P. GUSINDE hier besonders gute Gelegenheit, ein früher verfaßtes Vokabularium der Ona-Sprache und eine kleine Phraseologie abermals eingehend zu überprüfen.

Zum Schlusse des Berichtes noch ein Wort zur Stellung der Yagan zu den Nachbarstämmen und zur Stellung derselben im Rahmen der allgemeinen Ethnologie.

Gemäß ihrer durchschnittlichen Körpergröße wären die Yagan als Pygmoiden zu bezeichnen. Die vorstehenden Backenknochen und die häufig anzutreffende Mongolenfalte weisen letzten Endes auf Ostasien hin.

Von den Ona sind die Yagan physisch, sprachlich und auch kulturgeschichtlich scharf geschieden; das schließt natürlich Einzelentlehnungen (s. oben „Kina"!) nicht aus.

Zu den Alakaluf weisen von den Yagan manche Fäden. Körperlich erscheinen beide Stämme wesentlich gleich geartet. Auch kulturgeschichtlich führen die Yagan manche ihrer Einrichtungen auf die Alakaluf zurück. In bezug auf die Sprache beider Gruppen klafft aber, wenigstens nach Phonetik und Wortschatz, eine weite Kluft. In bezug auf die Grammatik läßt sich noch nichts sagen, weil die Grammatik der Alakaluf-Sprache noch unbekannt ist.

Vom Standpunkt der Gesamtethnologie aus betrachtet, gehören die Yagan ohne Frage zu den sogenannten Urvölkern, d. h. zu jenen Völkern, die in der Alten Welt und auch in Australien und in Nordamerika als vortotemistische und vormutterrechtliche erkannt worden sind. Sie repräsentieren aber in ihrer Kultur keineswegs die reinen Pygmäen der Alten Welt, sondern es finden sich die Züge aus den drei verschiedenen Urkulturen, welche die Vertreter der historischen Ethnologie in den letzten Jahrzehnten herausarbeiteten, hier im wesentlichen vereinigt vor[1]. Das bedeutet die Bestätigung eines Satzes, den mein verehrter Chef und Lehrer P. W. SCHMIDT in seiner Arbeit „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika[2]" auf Grund der Vergleichung des bis dahin vorliegenden Materials schon aufgestellt hatte. In Südamerika, so sagte er damals, sind die Kulturen der Urvölker kaum irgendwo in ursprünglich reiner Form anzutreffen, sondern, wo sie sich vorfinden, da lassen sie eine eigentümliche Mischung der Elemente hervortreten.

Weiteres zu sagen, halten wir, bevor unsere vom Stamme der Yagan heimgebrachten Materialien durchgearbeitet worden sind, für verfrüht. Weiteres Licht, das sagten wir schon, wird

[1] Vergl. SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen. Berlin-Regensburg 1922.

[2] Zeitschrift f. Ethn. 1913.

dann über die aufgeworfenen Fragen eine gründliche Erforschung der Alakáluf und der Ona verbreiten können. Hoffen wir, daß dem Herrn P. GUSINDE, der zu einer neuen Reise (Dezember 1922) sich rüstet, abermals ein guter Stern leuchtet. P. W. KOPPERS, S. V. D.

Conceptions religieuses à Benguela. — Chez nous, au Bihé, comme dans tout l'intérieur de Benguela on parle deux langues: *Mbundu* et *Ganguela*:

1° En *Mbundu* on appelle Dieu *Suku* et en *Ganguela Kalunga*. Cependant les *ganguelas* du nord plus en relations avec les *vimbundu* (les gens de langue *mbundu*) le nomment eux aussi *Suku*.

Maintenant une explication quant à *Kalunga*. En soi le mot *Kalunga* renferme l'idée d'immense, tout puissant: *Kalunga* c'est Dieu, parce qu'il est tout-puissant; *Kalunga* c'est encore la mer par ce que, dans la pensée de nos noirs, elle est illimitée. On les entend dire très sentencieusement: «*Kalunga kesi na sinha* = la mer n'a pas de limites»; il est inutile de discuter là-dessus; ils ne vous prêteront même pas l'oreille.

Quand au mot *Suku*, comme je ne connais pas si bien la langue *mbundu* que la langue *ganguela*, je n'en connais pas la racine.

2° D'ailleurs les mots *Suku* et *Kalunga* ne se confondent jamais avec les «esprits, qu'on nomme» *ovilulu* en *mbundu* et *vakulu* en *ganguela*: les *ovilulu* et les *vakulu* sont parfois méchants, vindicatifs, mesquins; ils n'ont pas créé l'homme, mais le font souffrir, surtout s'il les oublie. Dieu, au contraire, est bon. Un seul mot le définit: il a créé l'homme et comme, dans la phrase du noir «le père ne se fâche pas contre son enfant, quand même il ne serait pas sage, *Suku* ou *Kalunga* ne se fâche pas contre les hommes qui sont ses enfants. Dieu est encore le «Sublime» = *Kalunga*. Que le tonèrre gronde, ils diront: *Kalunga okuzima*; que la pluie tombe, ils diront: *Kalunga okunoka*, que la foudre tombe, ils diront encore: *Kalunga uaua*; partout où le noir voit le mystère, il voit *Kalunga*.

3° Le noir, comme, d'ailleurs, beaucoup de blancs, ne révère que ce qu'il craint: et puisque *Suku* ou *Kalunga* est bon, qu'il reste là où il reste. «Il ne se fâche pas, pourquoi l'apaiser?» On n'apaise que ce qui est en fureur. Je crois qu'ils ne lui font pas de sacrifices, et n'en ont aucune idole. Si parfois, pressés par des questions, ils laissent entendre qu'ils font des sacrifices à Dieu; c'est plutôt pour qu'on ne les embête pas et qu'on ne se moque pas de leurs croyances.

C'est aux esprits = *ovilulu* ou *vakulu*, qu'ils font des sacrifices. Pour celà, à l'entrée de chaque village, il y a le bois sacré, qui, parfois, ne sera qu'un seul arbre, au pied duquel ils font leurs sacrifices. Si le bois sacré n'a qu'un seul arbre, le choix est fait, mais s'il y en beaucoup, ils en choississent un, même à l'entrée du bois, qui ne sera pas nécessairement le plus grand, mais le plus commode; à cet arbre ils adossent un petit autel où ils feront leurs sacrifices: qu'un parent soit malade, que quelqu'un vienne à mourir, et on arrosera l'autel du sang du sacrifice. Qu'il y ait de la bière dans un village, il faut d'abord en donner aux *ovilulu* ou *vakulu*, autrement gare à vous.

Dieu, naturellement, a toujours existé. L'éternité de *Suku* ou de *Kalunga*, c'est une question que le noir ne se pose pas. Qui l'a fait?, qui l'a créé? Puisqu'il est Dieu, qui aurait bien pu le faire?!

Au contraire, les *ovilulu* ou *vakulu* n'ont pas toujours existé. Ce sont les âmes, les ombres des anciens *sobas* (chefs) pour vous aider ou pour ennuyer, pour vous récompenser de votre sollicitude à leur égard ou pour punir de votre oubli. Et comme les *sobas*, surtout jadis, ne pardonnaient jamais, malheur à vous, si leurs ombres vous en veulent maintenant. Et de même qu'on apaise un homme par un petit cadeau, on apaise aussi la fureur des esprits par le sang d'un poulet, d'une chèvre, d'un bœuf. Et comme egalement sur cette terre, dans les grandes circonstances joyeuses, on fait des cadeaux aux chefs, on en fait aussi aux esprits.

D'ailleurs, il suffit d'un rien pour avoir son esprit à soi «son *otchilulu*, son *mukulu*» (sing. de *ovilulu*, et de *vakulu*).

En feuilletant le dictionnaire, voici ce qu'on y lit au mot: *Kalundumba*. (Je ferai d'abord remarquer que, en écrivant ces définitions, j'étais scrupuleux dans la traduction du mot que les indigènes employaient; et avant d'écrire l'explication de *Kalundumba*, j'ai dû demander deux et trois fois, à des personnes différentes.) Voici maintenant le mot:

Kalundumba: génie protecteur, fée. Pour avoir son *Kalundumba* il faut l'aspirer derrière la chambre d'un homme gravement malade. Quand le moribond ouvre la bouche pour exhaler le dernier, celui qui veut l'avoir, qui est déjà aux aguets, le prend (il fera le geste de prendre quelque chose), le garde soigneusement dans un vase fermé. Le soir de l'enterrement, il s'en va au cimetière, ouvre le tombeau et rend l'âme à son propriétaire. Il ne resuscitera pas pour celà, mais vivra dans un au-delà heureux et tranquille; et pour témoigner sa reconnaissance à celui qui lui aura rendu un aussi grand service, pour lui il irra voler du mais, du haricot, de l'etoffe, de l'eau de vie, etc.

P. FIQUEIREDO, M. S. C.

uNkulunkulu. — Nicht allgemein bekannt dürfte es sein, daß das Werk von H. CALLEWAY, „The Religious System of the *Amazulu*", I^st^ Part, neu herausgegeben worden ist. Das Verdienst, sich der großen Mühe unterzogen zu haben, hat Rev. W. WANGER, welcher es im Jahre 1913 in der Marianhiller Druckerei (Natal) wiedererscheinen ließ.

Doch hat WANGER das Büchlein nicht nur neu abdrucken lassen, sondern es selbst mit einleitenden Bemerkungen versehen und auch in den Text seine eigenen Gedanken und Ergänzungen eingestreut. Am Schluß fügt er selber noch zwei Kapitel bei, benannt *Utiso*, worin er gegen die Einführung dieses hottentottischen Wortes (Bezeichnung für Gott?) in den Wortschatz der *Amaxosa* polemisiert, und über „The Lord of Heaven", worin er ausführt, wie gerade dieser Begriff bei den Eingebornen so recht unvollkommen und unklar ist.

WANGER macht darauf aufmerksam, daß CALLEWAY das Büchlein gegen jene geschrieben habe, welche *uNkulunkulu* als das Zuluwort für Gott ansahen. CALLEWAY tritt den Beweis an, indem er verschiedene Gewährsmänner dafür anführt. Wahrlich eine stattliche Reihe, von oft sich nicht deckenden, aber auch gerade nicht widersprechenden Aussagen. Aus dem angeführten Material geht wenigstens soviel hervor, daß der Schöpfer der Menschen und alles Sichtbaren *uNkulunkulu* war, welcher nach einem eine Frau hatte, nach anderen nicht. Er kam aus einem Sumpfe hervor und existiert jetzt nicht mehr; er ist tot.

Nach anderen ist aber der Sumpf, aus dem *uNkulunkulu* und sein Weib hervorkamen, sowie alles, was auf der Erde ist, von *Umvelingquangi* geschaffen (S. 45, Nr. 11).

„There sprang up a man and a woman. The name of both was *uNkulunkulu*. They sprang from a reed, the reed which is in the water. The reed was made by *Umvelingquangi*. *Umvelingquangi* caused grass and trees to grow; he created all wild animals, and cattle, and game, and snakes, and birds, and water, and mountains.

He made a reed, the reed gave origin to *uNkulunkulu* and his wife. *uNkulunkulu* begat primitive men. *uNkulunkulu* said: „I, *uNkulunkulu*, and my wife are the offspring of *Umvelingquangi*; he begat us with a reed, it being in the water". At his origin he said: „We will fight and stab each other with spears, that the strongest may be manifest who overcomes".

Wieder nach anderen ist jedoch *Umvelingquangi* gleich *uNkulunkulu* (Nr. 10, S. 45). Je mehr man liest und irgendeine konkrete Idee herausschälen möchte, um so verworrener wird alles. WANGER sucht gegen CALLEWAY Stellung zu nehmen, indem er *uNkulunkulu* als den Gottesnamen der Zulus darstellt, was aus den verschiedensten unzweideutigen Aussprüchen der Eingebornen hervorgehe (siehe Anm. S. 83).

Die Bemerkung CALLEWAY's, daß manche Zulus einen Unterschied machen zwischen *ukulukulu* und *uNkulunkulu* (ersterer der Stammvater irgendeines Clans, letzterer der Erste der Menschheit überhaupt (Schöpfer), gibt WANGER Veranlassung, die Ethymologie des Wortes klarzustellen. Er schließt sich VAN OORDT's Ausführungen an (The origin of the Bantu).

„Proceeding from VAN OORDT's etymological explanation of *uN-kulu-n-kulu* = *aN-gal-gal*, I would say: The first N in *uNkulunkulu* is no nunation, whilst the second n, by way of a kind of alliteration, is one. Besides this practically nunated form *uNkulunkulu* = the great God in Heaven, originally existed the non nunated reduplication of *ukulu* = grandparent, namely *ukulukulu* = the grand grandparents, with its diminutive form *ukulukulwana*. At a later time, when the forefathers of the natives, led by their defection to ancestorworship confounded the meaning of the word *uNkulunkulu*, the origin of which was quite distinct from *ukulukulu*, with their first ancestor, they were bound to interchange the two words" (Anm. S. 93). VAN OORDT bringt *uNkulunkulu* mit dem sumerischen Wort „*An-gal-gal*, the Great God of Heaven", zusammen. Es mag sein, daß die Verbindung eine tatsächliche ist, wie ja irgendein Zusammenhang von Bantu-Sumer ein wahrscheinlicher ist. Doch ist das Wort *kulu*

ein Bantuwort. Das *n* ist das Klassenpräfix (der Große, der Vorfahre). In diesem Sinne wird es von verschiedenen Bantuvölkern gebraucht, welche aber für Gott eine ganz andere Benennung haben, z. B. *mu-lungu*.

Abschließend möchten wir unsere Meinung dahin äußern, daß *uNkulunkulu* in seinem ursprünglichen Sinn doch den ersten Vorfahren bedeute; schon aus der Tatsache, daß gewöhnlich *uNkulunkulu* mit seiner Frau zusammen genannt wird, falls es sich nicht positiv nachweisen lasse, daß hier tatsächlich Übernahme des sumerischen *an-gal-gal* vorliegt. Bei den östlichen Bantuvölkern ist ein Gottesbegriff vorhanden, jedoch sehr anthropomorph. Auch wird diese Gottheit kaum verehrt, wenigstens steht sie gegen den Ahnenkult sehr zurück. Er allein aber ist der Schöpfer der Menschen und des Weltalls. Und gerade bei den Zulus, bei denen doch das Clanwesen mehr ausgebildet ist als bei vielen anderen Bantu des Ostens, wo demnach auch dem Stammes-Ahnen hervorragendere Verehrung zuteil wird, mögen die Eigenschaften der Gottheit auf ihn übergegangen sein. So mag die große Verwirrung entstanden sein, indem *uNkulunkulu* bald für Gott, bald für den ersten Stammvater gebraucht wird.

WANGER mag darum recht haben, wenn er sagt: (S. 5) „When they had gone so far as to make their ancestors *(amadhlozi)* the object of their sacrifices, there necessarily came a time when the true God whom they knew as *uNkulunkulu*, as is proved by their folklore and beliefs akin to it, had no longer a place in their worship. Then the tradition as to the true meaning of *uNkulunkulu*, accordingly, became obscure, until finally it was lost. But the word itself continued to exist; the true meaning being lost, it was transferred to their principal god i. e. the originator of their tribe. Then they put this interpretation of *uNkulunkulu* back upon the *uNkulunkulu* of the tale of the chameleon and lizard. Hence the incongruity of the *uNkulunkulu* — the first man having created (besides heaven and earth etc.) man — a contradictio in terminis."

Denn daß auch die Zulu ursprünglich einen Begriff von einem höchsten Wesen gehabt haben, auch wenn er noch so anthropomorph gewesen sein mag, ist außer Zweifel, da man das Gleiche bei allen Bantustämmen vorfindet.

Vielleicht kommt man der Lösung des Problems doch wohl am nächsten, wenn man andere Völker zum Vergleich heranzieht. Ich möchte hierzu die Anschauung der alten Ägypter erwähnen, welche ja auch den Mythus haben, daß aus dem Schlamm, aus dem Schilf (nämlich des Nils) alles, was da auf Erden lebt, auch der Mensch, hervorgegangen sei. Das *uhlanga* der Zulus ist ja genau das gleiche Schilf und es dürfte wohl überflüssig sein, für *uhlanga* eine andere Erklärung zu suchen. Auch bei den Zulus heißt es: „It is said *uNkulunkulu* had is origin in a valley where there was a bed of reeds in the world" (S. 45), und daß aus diesem Schilf auch alle anderen Dinge entstanden seien zugleich mit *uNkulunkulu* (S. 45).

Es scheint demnach eine Parallelerscheinung zu Ägypten zu sein. Das darf uns nicht so unwahrscheinlich erscheinen, da doch immer mehr Kulturmerkmale des alten Ägypten ihre Analogie auch im südlichen Afrika haben; jedenfalls aber weist die Kultur der Amazulu und der Kaffern überhaupt auf die nilotischen Stämme im Norden, die Dinka und Schilluk hin.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Die Verehrung des Ahnenstuhles in Togo. — Der Ahnenkult ist den Ewe-Leuten nicht unbekannt. Er zeigt sich bei Krankheitsfällen, Totenfeierlichkeiten, in Eidschwüren etc. Nur mit Hochachtung spricht der Schwarze von seinen Vorfahren. Sieht ein Alter sein letztes Stündlein herannahen, so tröstet er sich wohl mit dem Gedanken, nun bald zu seinen Vätern zu kommen. Viele Heiden weigern sich, vor dem Tode die heilige Taufe zu empfangen, aus Furcht vor ihren verstorbenen Ahnen. „Was würden meine Väter sagen, wenn ich mich taufen ließe?" kann man dann öfters hören. Selbst manche von diesen Spätberufenen wollen nicht auf dem christlichen Friedhof ruhen, sie wollen dort begraben sein, wo auch die Leiber ihrer Vorfahren liegen. So bestehen innige Beziehungen zwischen Lebenden und Verstorbenen. Eine feierliche Form hat der Ahnenkult bei den Ewe-Leuten und darüber hinaus in der Verehrung des Ahnenstuhles *(tagbui-kpukpo)* gefunden. Im folgenden soll gezeigt werden, wie man es mit dieser Verehrung speziell in der Kpando-Ortschaft Tsakpe hält.

Geschichtliches. — Die Ortschaft Tsakpe zerfällt in vier Teile oder Sippen *(sã)*, die räumlich zusammenwohnen: *Tsaḍome*, *Asiło*, *Deveme* und *Hlõmã* mit je einem Sippenältesten *(asafohini)* an der Spitze. Jede einzelne Sippe führt ihre Abstammung auf einen Urvater zurück.

Der Urvater *(łagbui)* von *Tsaḍome* war ein gewisser *Taĺsę Kǫku*, der zugleich als Gründer der ganzen Ortschaft angesehen wird. Die übrigen drei Urväter standen zu ihm in naher verwandtschaftlicher Beziehung. Nach der Schilderung der Alten war *Taĺsę Kǫku* ein tatkräftiger, energischer Mann (*esẽ nkume* = mutig, entschlossen), der viele erfolgreiche Kriegszüge gegen die benachbarten Stämme unternahm. Er wurde darum zum Häuptling über die ganze Ortschaft erwählt. Die Häuptlingswürde blieb in seiner Sippe bis auf den heutigen Tag. Der jetzige Häuptling soll der zwölfte Nachfolger *Taĺsę Kǫku*'s sein. Man kann deshalb wohl annehmen, daß dieser vor zirka 200 Jahren gelebt hat.

Der Ahnenstuhl ist ein niedriger Schemel, wie er jetzt noch bei den Leuten allgemein im Gebrauch ist, aus einem Stück aus dem Holze des *kpomi*-Baumes geschnitzt, ohne viele Verzierungen. Er stammt von *Taĺsę Kǫku* und wurde von ihm zu allen Kriegszügen mitgenommen. Es war eigens ein Mann aus seiner Verwandtschaft bestimmt, der den Stuhl zu tragen hatte und hieß *kpukpoĺsǫla* (Stuhlträger).

Außer dem Stuhl werden noch andere Sachen, die vom ersten Ahnherrn herstammen, aufbewahrt, und zwar:

a) Das Königsschwert *(aflā)*. Es gilt als Symbol der Häuptlingswürde und wurde ihm bei feierlichen Anlässen vorangetragen. Es ist aus Eisen geschmiedet und sichelförmig gebogen. Nach der Überlieferung wurde es aus dem Gewehr[1] eines erschlagenen Feindes verfertigt.

b) Eine blecherne Signalpfeife *(alidzoe)*, ebenfalls europäischen Ursprungs und das Beutestück von einem Feinde.

c) Ein Signalhorn *(beni)*, das aus dem Horn einer Antilope hergestellt ist.

d) Ein Hut *(loglo)* aus den Rippen der wilden Dattelpalme geflochten. Der Urvater pflegte ihn auf der Jagd und im Kriege zu tragen.

Für all diese Sachen ist eine eigene Hütte erbaut, deren Eingang gleich dem der Fetischhäuschen mit einem Tuch verhängt ist.

Feier. — Jedes Jahr am Jamsfest, wenn zum erstenmal der neue Jams zu essen erlaubt wird, findet zu Ehren des Ahnenstuhles eine Festfeier statt. Es ist dies im Monat September oder Oktober. Da der Urvater *Taĺsę Kǫku* an einem Mittwoch geboren wurde, so nimmt das Jamsfest stets an einem Mittwoch seinen Anfang. Außerdem wird eine Stuhlfeier abgehalten, so oft der Schemel wegen der Baufälligkeit der früheren Hütte in eine neue übertragen wird.

Bei Anbruch eines solchen Festtages werden schon am frühen Morgen die Kriegstrommeln geschlagen. Der „Stuhlträger", dessen Amt sich seit den ersten Zeiten vom Vater auf den Sohn vererbt hat, trägt den Stuhl samt den oben erwähnten Gegenständen aus der Hütte zu einem Kehrichthaufen. Hier wird die rituelle Reinigung vorgenommen. Der Urvater, dessen Geist man sich auf dem Stuhle sitzend denkt, soll ja bald zum Opfermahl gehen. Bevor man aber ißt, wäscht man sich nach Landessitte die Hände. Darum muß auch der Stuhl zuvor gereinigt werden, und zwar mit Wasser, in das man ein Kraut *(afla ałokpui)* hineingetan. Hierauf nimmt einer der Dorfältesten *(fiało* oder *gbǫlǫ)* ein schwarzes Hühnchen, schlägt damit rings um den Stuhl, erwürgt es und wirft es fort auf den Kehrichthaufen. Hierbei spricht er:

Egbe miḍe vǫvlǫawo ḍo asi[2] *kli fi*[3], *kemiwo*
Heute wir nehmen der Abgeschiedenen Hände und die Unreinigkeiten, welche
kawò, wo pele ḍa wūwò. Eyała va, miyi afeme, nava ḍu
anhaften dir, sie alle weg von dir. Deshalb komm, wir gehen nach Hause, du mögest kommen
nu. Alē dzi wòànǫ, menye ame dzi o[4].
essen. Schaf auf du wirst sitzen, nicht Mensch auf.

---

[1] Schon damals waren europäische Gewehre (Vorderlader) in Gebrauch. Man bezog sie aus der Küstenstadt Akkra. Vor dem Gebrauch brachte man sie erst zu dem großen Schutthaufen vor dem Orte, um sie von dem etwaigen anhaftenden europäischen Zauber zu reinigen.

[2] Die Hände der Abgeschiedenen, die zu Lebzeiten als „Stuhlbeamte" fungierten. Sie würden jetzt, wo sie tot sind, den Ahnenstuhl unrein machen.

[3] *fi* = rituelle Verunreinigung. Die Bemakelung tritt ein, wenn gewisse Personen das Stuhlhäuschen betreten, z. B. menstruierende Frauen; Männer und Frauen, die nachts zuvor einander beigewohnt; sechsfingerige Frauen (*adzełǫwo* = von Hexen besessen), d. h. solche, die am unteren Gliede des Daumens oder des kleinen Fingers eine Warze haben; Mörder u. a.

[4] Eine Bitte an den Urvater, nicht mehr auf ein Menschenopfer, wie es ihm wohl früher gebracht wurde, Anspruch zu erheben, sondern sich mit einem Schaf zu begnügen.

Nach dieser Zeremonie bringt der „Stuhlträger" den Schemel zur Hütte zurück, bzw. trägt ihn zur neuerbauten. Hier wird jetzt ein Schafbock geschlachtet, und zwar vom „Scharfrichter" *(brefua)*. Er hatte in früheren Zeiten Henkersdienste zu leisten. Jetzt ist er der offizielle Opferschafschlächter des Häuptlings, auch die amtlichen Botengänge liegen ihm ob. Die Alten aus der Nachkommenschaft *Tatsę Kǫku*'s haben sich vollzählig eingefunden.

Wird das Fest als Übertragungsfeier veranstaltet, sǫ betet einer der Alten *(fiałǫ)* wie folgt:

Fi, kemi wòle fifię, mekanyo o. Eyała tsitsię kli kan-

Der Ort, an welchem du warst jetzt, ist nicht mehr gut. Darum die Alten und die

kuawo sǫ nu, va, kǫ wò. Alē dzi wòanǫ, menye ame dzi o.

Jünglinge waren einig, kamen, hoben auf dich. Schaf auf du wirst sitzen, nicht Mensch auf.

Na, ni wodzi vi! Viwo wǫa kpukpo[1]*. Ni ame̩de dzi ga, nikpǫ!*

Gib, daß sie gebären Kind! Kinder machen Stuhl. Wenn jemand sucht Geld, möge er finden!

Ga̍ wokǫ dzra kpukpo ḍoa. Eyała ḥezi kiwo mikǫ . le flā

Geld wenn sie haben versorgen sie den Stuhl. Deshalb Eier diese wir nehmen reinigen

wò, yeki.

dich, so ist es.

Hiebei nimmt der *fiałǫ* mit einigen Eiern die Reinigung des Stuhles vor wie oben mit dem Hühnchen. Hierauf wird dreimal auf der Signalpfeife gepfiffen.

Der Stuhl steht unterdessen in einer Blechschüssel *(som)*, die europäischen Ursprungs ist. Ist das Schaf geschlachtet, so werden mit dem Blute der Stuhl und die übrigen Erbstücke bestrichen. Man weidet das Schaf aus und legt bestimmte Teile auf den Stuhl, und zwar Herz *(dzi)*, Leber *(tu)*, Magen *(ẃu)*, Nieren *(ayikǫ)*, den Zwölffingerdarm *(abusia)* und die Hoden *(veku)*.

Das Herz ist der Sitz des Mutes *(ḍo dzi lo!* = habe Mut!)

Der Zwölffingerdarm versinnbildet in seiner spiralförmigen Gestalt die Zusammengehörigkeit der ganzen Sippe und den engen Anschluß an den Urvater.

Die Hoden gelten als das Glied der Fruchtbarkeit.

Die übrigen Teile werden wegen ihrer besonderen Schmackhaftigkeit geopfert.

Mit den Opfergaben verbindet man Gelöbnis und Bitte.

Feiert man das Jamsfest, so wird noch etwas frischer Jams, der gekocht und mit Salz und Palmöl vermischt ist, dazugelegt. Der Urvater soll zuerst vom neuen Jams kosten. Erst wenn das geschehen, wird die neue Jamsernte auch für die anderen zugänglich gemacht.

Das Schaf wird nun zerlegt und gekocht. Dabei fällt dem Alten, der die Reinigung des Stuhles vorgenommen hatte, der Kopf zu. Hatte ein Sippenglied das Schaf geschenkt, so legt man das Darmstück *(abusia)* auf den Kopf des toten Schafes und überreicht beides dem Vorgenannten. War das Schaf aber ein Geschenk des Häuptlings, so bleibt die *abusia* auf dem Stuhle liegen. Den Hals erhält der „Stuhlträger". Die Brust und ein Schenkel gehören dem Häuptling, doch verteilt er letzteren unter die Sippenältesten. Das untere Kniestück der Vorderbeine bekommt der Signaltrommler, der sich auf die Trommelsprache versteht und zur Zeit des Krieges eine wichtige Rolle spielte. Die Gedärme und einen Fuß eignet sich der „Scharfrichter" zu. Das Übrige ist für die Alten und sonstigen Festteilnehmer bestimmt. Auch die Opfergaben, welche dem Urvater dargebracht wurden, verzehren die Alten.

Während des ganzen Tages bleiben einige der Honoratioren beim Stuhle sitzen und empfangen die Besucher; denn es erscheinen viele, um ihrem Ahnherrn zu opfern. Sie bringen Geld, Palmwein, Schnaps, Eier etc. Das Geld wandert in die Taschen der Stuhlbediensteten. Von Palmwein und Schnaps wird etwas dem Urvater geopfert, das übrige von den Beisitzern getrunken. Die Eier werden teils zerschlagen und der Inhalt über den Stuhl geschüttet, teils fallen auch sie den Alten zu.

Heute und an den folgenden Tagen wird Gelegenheit geboten, dem Ahnenstuhl seine Gelübde zu machen. Befürchtet z. B. eine Frau Kinderlosigkeit, so kommt sie mit ihrem Mann und verspricht, falls sie Mutter wird, dem Urvater ein Schaf zu schenken. Oder eine Frau, die

[1] Zahlreiche Kinder verhelfen dem Ahnenstuhl zu Ansehen und sorgen für die zu seiner Ehre stattfindenden Feste.

einem frohen Ereignis entgegensieht, macht mit ihrem Mann ein gleiches Gelöbnis, für den Fall, daß ihre schwere Stunde glücklich vorübergeht. Die ganze Woche hindurch ist Zeit für diese Besuche und Versprechen, damit auch jene, die in entfernteren Orten wohnen und zur Nachkommenschaft *Taise Koku's* gehören, ihrem Ahnherrn ihre Verehrung zollen und ihre Bitten vortragen können. Alle haben Zutritt, mit Ausnahme jener, die als unrein gelten und bereits oben genannt wurden.

Schlußfeier. — Am achten Tage, dem folgenden Mittwoch, findet das Fest seinen Abschluß. Der Stuhl wird in seiner Hütte auf die Seite gelegt; darum heißt dieser Tag *kpukpomumägbe*, d. i. Tag des umgestürzten Stuhles. Der „Scharfrichter" schlachtet bei dieser Gelegenheit einige Hühner. Man bereitet dazu Reisklöße mit Palmöl vermischt *(akplē dze)*, eine Speise, die als Festtagsessen gilt. Es wird in drei Teile geteilt: den einen bekommen die Alten, den zweiten die Jünglinge und Knaben, den dritten endlich die Frauen und Mädchen. Hiemit endigt die Feier und die Stuhlhütte wird geschlossen.

Die Lieder, welche in diesen Tagen gesungen wurden, sind Kriegslieder. Sie sind sämtlich in der Tschi-Sprache, welche auf der benachbarten Goldküste gesprochen wird und mit der die Kpando-Leute einen sehr regen Verkehr unterhalten, verfaßt. In ihnen werden die Heldentaten des Ahnen besungen. Oft brechen beim Absingen derselben Männer und Frauen in lautes Weinen und Schluchzen aus, indem sie der toten Helden und der vielen gedenken, die einst auch bei diesen Feierlichkeiten mitwirkten und nun nicht mehr sind.

Außer jener Festwoche ist es auch noch während des Jahres erlaubt, dem Ahnenstuhl zu opfern und Gelübde zu machen. Schenkt ihm jemand in einem Anliegen ein Lämmchen, so gehen die Offiziale an einem Mittwoch in die Hütte, opfern dem Stuhl etwas Palmwein und beten für den Hilfesuchenden und auch für das Schäfchen, daß es wachse und gedeihe. Der „Stuhlträger" übernimmt die Sorge für dasselbe und bei dem nächsten Feste kann es geopfert werden. Wer vor einer weiten Reise steht, geht wohl zuvor erst mit den Alten zu seinem Ahnherrn und empfiehlt sich durch ein Opfer seinem gnädigen Schutz. Kehrt er heil zurück, so lenkt er seine Schritte wiederum zu der Hütte, wo der Ahnenstuhl liegt und bekundet ihm durch eine Kalebasse Palmwein den Dank für die glückliche Heimkehr. Bevor sie in den Krieg ziehen, schwören sie ihm, daß sie tapfer sein und sich ihres großen Vorfahren würdig zeigen wollen.

Der Ahnenstuhl gilt den Leuten als das größte Heiligtum, das sie besitzen. Eine unauslöschliche Schande bedeutet es für einen Ort oder eine Sippe, wenn derselbe ihr geraubt wird. Sobald Gefahr droht, wird zuerst er in Sicherheit gebracht. Ein jeder wird bereit sein, eher sein Leben hinzugeben, als sich ihn entreißen zu lassen. Um den Besitz des Ahnenstuhles sind zwischen den einzelnen Sippen nicht selten schon bittere und langandauernde Feindschaften entstanden. P. E. Breitkopf, S. V. D.

Religiöse Vorstellungen in Kamerum. — In kurzen, aber kräftigen Zügen zeichnet Missionsbischof Fr. Hennemann in seiner Abhandlung „Die religiösen Vorstellungen der heidnischen Bewohner Südkameruns", Freiburg i. Br., 1920, die religiösen Anschauungen der Jaunde in Kamerun. Im Wesen decken sie sich mit denen der anderen Bantuvölker Afrikas. *Nsambi* oder *Zamba* erfährt keine besondere Verehrung. Durch die Sünde haben es die Menschen selber verschuldet, daß *Zamba* sich von ihnen zurückgezogen hatte. Zwei Erklärungen nennt der Verfasser über den Ursprung der Sünde. Einmal gehorchten die Menschen Gott nicht, indem sie das Kind, welches ihnen gestorben war, begraben hatten, was ihnen Gott verboten hatte. Die andere Erklärung klingt recht biblisch. S. 3: „Ein Regierungsbeamter, der weit im Innern Südkameruns angestellt war, wohin damals noch keine Missionäre vorgedrungen waren, erzählte mir folgende Version, die ihm von einem heidnischen Häuptling mitgeteilt worden war: *Zamba* schuf zwei Menschen, Mann und Frau, setzte sie in den Urwald und sagte: Ihr dürft im ganzen Walde jagen, nur in einem kleinen Abschnitt nicht, den er ihnen dann genau bezeichnete. Übertretet ihr mein Gebot, so ist der Tod die Strafe. Die Menschen beachteten *Zamba's* Gebot nicht, sondern jagten auch im verbotenen Gebiete. So mußten sie sterben, und der Tod wurde aller Menschen Anteil."

Der Animismus ist in Kamerun in Blüte. Die Totenopfer am Grabe sind erst durch die deutsche Regierung beseitigt worden. Das Grab ist $1^1/_2$ *m* tief und enthält eine Seitenkammer, in welcher der Tote, das Gesicht dem Meere zugekehrt, auf der linken Seite ruht.

Auf das Grab wird ein Reis des Otembo-Baumes, der schnell zu einem Baum heranwächst, gepflanzt, die Habseligkeiten der Toten werden auf ein Gestell über dem Grabe aufgestellt.

Die guten Geister helfen den Lebenden, während die Bösen ihnen schaden. Den Jenseitsglauben illustriert er an verschiedenen Klagen, welche ein Jaunde-Mann mittels der Sprechtrommel der Umwelt und vielleicht auch den Verstorbenen, denen die Klage gilt, kundtut.

Die Sünden und Vergehen, auch unbewußt begangene, müssen gesühnt werden, welches besonders durch Kultfeierlichkeiten geschieht. Allgemein bekannt ist der *so*-Ritus, welcher zugleich auch Jünglingsweihe ist. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Auffassung, daß die Jünglingsweihe eine Art Sühnopfer darstellt.

Das Hexenwesen wird kurz beleuchtet. Neben dem Körper, der Seele und der Lebenskraft haben gewisse Menschen, zumal Frauen, ein sogenanntes *evu*, das über die geheime Zauberkraft *mgbë* verfügt. Unter *evu* versteht man eine innerkörperliche Abnormität, die ihren Sitz im Unterleibe hat. Das *evu* kann mit seiner Zauberkraft *mgbë* nachts den Körper seines Besitzers verlassen, selbst ohne daß letzterer dessen sich bewußt wird, und die anderen behexen. Die des *evu* Verdächtigen müssen oft die Giftprobe bestehen. (Diese Anschauung deckt sich mit der ostafrikanischen *mfiti*-Vorstellung.)

Wer ein *evu* besitzt, hat auch Verbindung mit gewissen Tieren, wie Leoparden, Wildkatzen, Schlangen usw., welche nach ihrem Tode in Miniaturgestalten im Grabe der Verstorbenen ein- und ausgehen, und den Freunden der Verstorbenen nützen können, wenn sie mit ihnen ein Bündnis eingehen. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Einen neuen Aufruf zur Pygmäenforschung läßt J. PAULSEN (Über Pygmäeneigenschaften bei anderen Völkern und ihre Bewertung für die Entwicklungsgeschichte des Menschen, Archiv für Anthr., N. F. Bd. XIX, 1922) ergehen. Freilich muß sein Versuch, die Konstitutionsforschung bei den großgewachsenen Rassen mit der Pygmäenforschung zu verquicken, abgelehnt werden. Nur die Arbeit an den Pygmäenvölkern selbst kann uns auf diesem Gebiete weiterführen. Diese Arbeit zu leisten ist es hoch an der Zeit.

Dr. VIKTOR LEBZELTER.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

In nüchterner Weise behandelt JAQUES DE MORGAN in seinem Artikel „Observations sur les premiers temps de l'homme" (Revue d'Ethn., 1re année, no 4, p. 241—249, 1920) die wichtige Frage nach dem Alter, resp. dem ersten Erscheinen des Menschen auf Erden. Die Zeit, bevor die amygdaloide Hacke auftritt, bleibt uns ein Geheimnis. Durch diese erst wird das Auftreten des Menschen mit Sicherheit festgestellt. Heute ist der Beweis erbracht, daß die Chelléen-, Acheuléen- und Moustérien-Formen, welche man früher als Typen von drei verschiedenen Epochen auffaßte, gleichzeitig sind und nur den besonderen, oft lokalen Bedürfnissen entsprachen. Diese Ansicht wird heute noch von den Anhängern der alten Schule behauptet; doch verliert die alte Klassifikation an Terrain von Tag zu Tag und die Stunde ist nicht mehr fern, da alle Prähistoriker in diesem Punkte übereinstimmen werden. Die paläolithische Industrie, welche schon eine stark entwickelte Kultur darstellt, ist recht homogen, überall, wo sie auftritt, in Frankreich, in England, Algier, Ägypten, Syrien, Somaliland, Indien und Nordamerika. Auf die Frage, wie es möglich war, daß diese so homogene Kultur sich so weithin verbreiten konnte, untersucht er die beiden Erklärungsmöglichkeiten: 1. einmal ist das Chelléen-Werkzeug überall an Ort und Stelle entstanden, wogegen aber sehr große Bedenken bestehen, oder 2. es gibt nur einen Ausgangspunkt dieser Kultur. Dann taucht sofort die Frage auf, wie lange Zeit es bedurft habe, bis sie sich überallhin ergossen hatte, wo wir sie tatsächlich finden. „Gewisse Autoren berechnen für die paläolithische Periode in unseren Ländern eine Zeitdauer von über hunderttausend Jahren. Diese Zahl zwingt einen zum Lachen; denn wenn der Mensch sich hunderttausend Jahre mit dieser Kultur begnügt hätte, so hätte er ein solches Quantum der Chelléen-Instrumente produziert, daß sie heute Hügel, gar Berge darstellten".

Der neandertaloide Schädel von Brockenhill-Mine in Nord-Rhodesia beweist das Vorkommen einer primigeniusähnlichen Form

Europe et Généralités.

Dans son article «Observations sur les premiers temps de l'homme» (Revue d'Ethn., 1re année, no 4, p. 241—249, 1920) M. JACQUES DE MORGAN traite d'une manière modérée la question importante de l'âge, respectivement de la première apparition de l'homme sur la terre. Le temps précédant la présentation de la hache amygdaloïde, reste un mystère. C'est par cet instrument que l'apparition de l'homme est constaté avec certitude. «Il est aujourd'hui prouvé que les formes Chelléenne, Acheuléenne et Mousterienne, qu'on prenait autrefois pour les types de trois époques différentes, sont contemporaines et répondent simplement à des besoins spéciaux, souvent locaux. Ce fait est encore combattu par les partisans de l'ancienne école; mais de jour en jour la vieille classification perd du terrain et l'heure n'est pas éloignée où tous les préhistoriens seront d'accord sur ce point. L'industrie paléolithique qui représente déjà une culture très développée, est très homogène, partout où elle paraît: en France, en Angleterre, en Algérie, en Egypte, en Syrie, chez les Somalis, dans les Indes et dans l'Amérique septentrionale. Si l'on se demande comment il était possible que cette culture homogène peut se répandre dans des pays si distants l'un de l'autre, M. DE MORGAN examine les deux explications de possibilité. 1° Ou cet instrument chelléen a été inventé en divers lieux simultanément — ce qui engendre beaucoup de soupçons; — ou 2° il n'existe qu'un point d'origine de cette culture. De là, découle immédiatement la question: Combien de temps a du s'écouler jusqu'à ce qu'il se soit propagé partout où nous le trouvons effectivement. «Certains auteurs ont attribué à la période paléolithique dans nos pays une durée supérieure à cent mille ans. Ce chiffre fait sourire; car si l'homme s'était pendant cent millénaires contenté de cette culture, il aurait produit les instruments chelléens en telle quantité qu'ils formeraient aujourd'hui des collines, presque des montagnes».

Le crâne neandertaloide de Brockenhill-mine au Nord de Rhodesie prouve bien l'existence d'une forme ressemblante à la pri-

in Südafrika. Näheres über sein Alter wird wohl aus den tierischen Überresten geschlossen werden können, die die Höhle ausfüllen. Sir ARTHUR KEITH fand eine weitgehende Ähnlichkeit mit dem Gibraltarschädel. Die Schädelkapazität war bedeutend. Außer dem Schädel wurden noch eine Tibia und die Enden eines Femur gefunden, die ganz rezenten Eindruck machen und auf ein etwa 180 *cm* hohes Individuum schließen lassen. Die bisher in Europa gefundenen langen Knochen der Neandertalrasse lassen auf einen untermittelgroßen Typus schließen (Neandertal 162·9, Chapelle aux Saints 161·1, Spy 160·3). Wir haben also in den Rhodesiafunden die Reste einer bisher unbekannten Rasse vor uns (P. HAMBRUCH: Der Schädel von Brockenhill-Mine in Nord-Rhodesia, Archiv für Anthropologie, Band XIX, S. 52—56, 1922).

Eine sorgfältige Untersuchung widmet R. MAIR der Bregmagegend und der Lage des Bregma am menschlichen Schädel. Die Formen der bregmatischen Erhebung beim rezenten Menschen zeigen vielfach volle Übereinstimmung mit denen fossiler Vorfahren bis zu Pithecanthropus. An der Kalotte von Trinil ist der Bregmapunkt bisher falsch bestimmt worden. Durch die richtige Bestimmung des Bregmapunktes gelangt man zu Winkel und Längenmaßen, die eine bedeutende Annäherung an das menschliche Verhalten bedeuten, ja MAIR scheint geneigt, die Trinilkalotte überhaupt für menschlich zu halten, wogegen auch die Kapazität (800—1000) nicht sprechen würde, da die Bongoschädel, die Hartmann untersuchte, bis 1020 heruntergehen und auch im Mittel nur 1151 erreichen (R. MAIR: Über die Bregmagegend und die Lage des Bregma mit besonderer Berücksichtigung des Pithecanthropus, Zeitschr. f. Morph. u. Anthrop., Bd. XXII, Heft 3, S. 435—480, 1922).

L. R. SULLIVAN gibt eine vergleichende Analyse der bislang bekannten Schädelserien der Semang, Negritos und Andamanesen, aus der hervorgeht, daß die Andamanesen den Negritos näherstehen als die Semang. Die geringen Unterschiede zwischen den drei Gruppen sprechen nicht gegen ihre Entstehung aus einer gemeinsamen Stammgruppe (L. R. SULLIVAN: A Few Andamanese Skulls with comparative notes on Negrito Craniometry. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. XXIII, Part IV, 1921).

migène en Afrique méridionale. Ce sont les restes d'animaux remplissants la caverne, qui fournissent probablement les arguments concernant l'âge. La ressemblance au crâne de Gibraltar constatée par Sir ARTHUR KEITH est frappante. La capacité du crâne a été considérable. En outre on a trouvé un tibia ainsi que les bouts d'un femur, qui ont l'air récent et autorisent la détermination de la grandeur de l'individu montant à 180 cm à peu près. Les os longues de la race de Neandertal trouvés jusqu'ici en Europe ne devraient provenir que d'un type d'une grandeur même pas moyenne (Neandertal 162·9, Chapelle aux Saints 161·1, Spy 160·3). La trouvaille en Rhodesie comme elle est, figure alors comme reste d'une race encore inconnue aujourd'hui (P. HAMBRUCH: Der Schädel von Brockenhill-Mine in Nord-Rhodesia, Archiv für Anthropologie, Band XIX, S. 52—56, 1922).

R. MAIR se charge d'une enquête très détaillée de la région du bregma ainsi que de la situation du bregma au crâne humain. Ses formes de l'élevation bregmatique à l'homme récent sont très souvent tout à fait les mêmes, que celles des ancêtres fossiles jusqu'au Pithecanthrope Quant à la détermination du point bregmatique de la Calotte de Trinil, elle a été fausse. Car la détermination précise de ce point, donne des angles et des mesures de longueur qui signifient un approchement énorme à des mesures hu aines. Monsieur MAIR semble avoir l'inclination d'accepter la calotte de Trinil comme humaine, une opinion à laquelle ne contredirait même pas la capacité (800—1000) puisque celle des crânes des Bongo examinée par Hartmann descend à 1020 et s'augmente même à 1151 au milieu (R. MAIR: Über die Bregmagegend und die Lage des Bregma mit besonderer Berücksichtigung des Pithecanthropus, Zeitschr. f. Morph. u. Anthrop., Bd. XXII, Heft 3, S. 435—480, 1922).

C'est L. R. SULLIVAN qui donne une analyse comparée des séries des crânes maintenant connus provenants des Semangs, Negritos et Andamans. Elle démontre qu'existe une plus grande affinité entre les Andamans et les Negritos qu'entre les Negritos et le Semangs. Néanmoins ces différences entre les trois groupes sont si petites qu'elles n'empêchent pas l'origine d'une souche de tribu commune (L. R. SULLIVAN: A Few Andamanese Skulls with comparative notes on Negrito Craniometry. Anthropological Papers of the American Museum of Natural history, Vol. XXIII, Part IV, 1921).

Asien.

Die Wiege eines Volksstammes, welchen die Chinesen *Man* nennen, d. i. „Rohe Barbaren", liegt im Gebirge, welches die beiden Flüsse *Si-Kiang* und *Yang-Tse-Kiang* trennt. Von da aus hat sich das Volk immer mehr südlich ausgebreitet mittels einer friedlichen Einwanderung. Die *Man* sind ein Gebirgsvolk. Ihre Siedlungen und Pflanzungen befinden sich auf Hügeln und Bergen zwischen 300 und 900 *m*. Alle *Man* geben vor, von einem Hunde *P'an Hou* abzustammen. Darum ist es ihnen verboten, Hundefleisch zu essen. Dieser Brauch stützt sich auf folgende Legende: Der Chinesen-König *P'an Hoang* bekriegte lange Jahre hindurch den König *Kao Wâng*. Er versprach jenem, der ihm den Kopf seines Feindes bringen würde, seine eigene Tochter zur Frau. Der Hund *P'an Hou* fand sich dazu bereit und vollbrachte das Werk. Der König mußte sein Wort einlösen. So stammen von diesem Hunde alle *Man* ab. Als Mitgift erhielt die Tochter jenen Teil des Landes, der gebirgig und für die Chinesen darum wertlos ist. Diese Sage gibt die Erklärung, warum die *Man* kein Hundefleisch essen und warum sie im Gebirge wohnen. Die *Man* von Tonkin zerfallen in verschiedene Gruppen, von denen der Autor (ABADIE) eine ethnographische Skizze entwirft. Übrigens soll bald ein Werk, welches all die Völkerschaften von Ober-Tonkin (die *Thai, Man, Méo, Lolo*) behandelt, erscheinen. (ABADIE: Les *Man* du Haut-Tonkin. Revue d'Ethnographie III, no 10, p. 81—110; no 11, p. 205—214, 1922.)

F. W. HASLUCK (Heterodox Tribes of Asia Minor. Journal of the Royal Anthrop. Institute, V, LI, 40, 1921, p. 310 ss.) macht darauf aufmerksam, daß der Islam tatsächlich nicht so geschlossen und einheitlich sei, als man gewohnt ist, in Europa anzunehmen. Das hat seinen Grund in dem bunten ethnographischen Durcheinander der verschiedenen Stämme Vorderasiens, was nicht ohne Einfluß auf den Islam selbst bleiben konnte. Behandelt werden die *Youruck, Turkmanen, Kyzylbach, Takhtadji, Bektash* und andere. Die Sprache der *Yourucks* gehört dem Türkischen an, doch sind die Idiome oft so verschieden, daß auch Stämme, die im Bündnisverhältnis zu einander stehen, sich nicht verstehen können. Ebenso groß ist die Verschiedenheit in Sitte und Religion. Verständlich wird die Sache nur dadurch, daß die *Youruck* aus verschiedenen Stämmen zusammengesetzt sind. Die *Turkmanen*, welche Bezeichnung auf einen großen Teil der *Youruck* Anwendung findet, scheinen ein Mongolentyp zu sein. Das

Asie.

Le berceau d'un peuple, appelé par les Chinois *Man*, ce que signifie «barbares grossiers», est situé dans les montagnes qui séparent les fleuves *Si-Kiang* et *Yang-Tse-Kiang*. De là les *Man* se repandirent vers le Sud. L'immigration était lente et pacifique. Les *Man* sont un peuple d'un habitat montagneux. Leur habitat préféré se trouve dans des collines dont l'altitude est entre 300 et 900 *m*. Tous le *Man* seraient les descendants d'un chien *P'an Hou*. A cause de cela il leur est interdit de manger de la viande de chien. Cet usage est expliqué par une légende: L'empereur de Chine *P'an Hoang* était en guerre avec le roi *Kao Wâng*. Il promit sa fille en mariage à celui qui lui apporterait la tête de son ennemi. Le chien *P'an Hou* était prêt et tua le roi *Kao Wâng*. Le roi obligé de tenir sa parole, lui donna sa fille pour femme. De ce chien descendent tous les *Man*. La fille reçu en dot la partie montagneuse du pays, qui est sans valeur pour les Chinois. Cette légende explique pourquoi les *Man* s'abstiennent de la viande de chien et pourquoi ils habitent les montagnes. Les *Man* de Tonkin sont divisés en divers groupes, que nous sont décrit par l'auteur (ABADIE). Du rest l'auteur annonce l'apparition d'un ouvrage sur les populations du Haut-Tonkin *(Thai, Man, Méo, Lolo)*. (ABADIE: Les *Man* du Haut-Tonkin. Revue d'Ethnographie III, no 10, p. 81—110; no 11, p. 205—214, 1922.)

F. W. HASLUCK (Heterodox Tribes of Asia Minor. Journal of the Royal Anthrop. Institute, V, LI, 40, 1921, p. 310 ss.) fait remarquer que l'Islamisme n'est effectivement pas si renfermé et si unie qu'on est habitué à se le représenter en Europe. La cause en est dans le pêle-mêle ethnographique des différentes tribus de l'Asie Mineure, ce qui ne pouvait rester sans influence sur l'Islamisme. On traite des *Yourouck*, des *Turkmanen*, des *Kyzylbach*, des *Takhtadji*, des *Bektash*, etc. La langue des *Yourouck* appartient au turcque, cependant les idiomes sont parfois si différents que même des tribus ayant entre elles des rapports d'alliance ne peuvent se comprendre. La diversité concernant les mœurs et la religion n'est pas moins grande. L'explication de la chose réside seulement en que les *Yourouck* sont composés de différentes tribus. Les *Turkmanen*, auxquels on peut en grande partie appliquer des significations des *Yourouck*, semblent être un type Mongol. Ce mot pourrait être synonyme de Tartar

Wort dürfte synonym für Tartar sein. Die *Kyzylbach* sind jüngeren Ursprungs. Sie stehen mit der persischen Dynastie in Zusammenhang und haben mit ihr auch die Religion gewechselt. Ihr Name ist jedoch von keiner ethnologischen Bedeutung. Von den Türken werden sie verachtet. Dem Christentum stehen sie nicht feindlich gegenüber, scheinen vielmehr Verschiedenes aus ihm herübergenommen zu haben. Eine Karte zeigt die Ortschaften von Vorderasien, in denen die *Kyzylbach* am zahlreichsten sich vorfinden.

Afrika.

Delafosse kommt beim Studium der afrikanischen Linguistik zu einem Resultate, welches er aber noch nicht als definitiv ansehen möchte (Revue d'Ethnographie I, no 2, p. 123—128. Sur l'unité des langues Négro-Africaines), sondern eher als Hypothese. „Es ist meine zwar noch nicht genügend befestigte Überzeugung, welche aber doch durch eine erhebliche Anzahl von Dokumenten und durch Studien, welche ich mit Recht gewissenhaft nennen darf, gestützt wird, daß alle Sprachen, welche man negro-afrikanisch nennen kann, das sind alle jene, welche von Negern oder Negroiden in Afrika gesprochen werden, unter sich eine tatsächliche Einheit darstellen, in grammatischer und phonetischer Hinsicht sowohl, wie auch vom Standpunkt des Vokabulars und daß sie alle von einer gemeinsamen Abstammung sind." 1. Die erste Gruppe ist jene der Bantusprachen. 2. Daneben existieren die „guinéen cotier"-Gruppen in Westafrika, deren charakteristischer Typ das *Diola* ist, welches dasselbe System aufweist wie das Bantu. 3. Eine weitere Gruppe, zu der das *Serer* und *Peul* gehören mit analogem System und nur mit dem Unterschiede, daß was bei den Bantu durch Präfigierung hier durch Suffigierung erreicht wird. 4. Die Voltasprachen, mit gleichem System und mit teilweisem oder völligem Ausfall der Klassenpronomina. 5. Schließlich, was bei der Mehrzahl der anderen Gruppen der Fall ist, wo das gleiche Bantusystem herrschend ist, wo jedoch hier die Präfixe dort die Suffixe keine Rolle gehabt zu haben scheinen. Was die Phonetik angeht, so scheint dem Autor die Einheit zweifellos, was er auch in einem Werke dartun will. Er bestreitet die Homogeneität der Sudan- und der Hamitengruppe. Die Sudansprachen zählen nahezu 20 Gruppen, die der Bantugruppe gerade so nahe- und fernstehen, wie unter sich auch. Die Aufstellung der Hamitengruppe, wie sie Meinhof getan hat, nennt er eine künstliche. Er läßt an der Hamiten-

Les *Kyzylbach* sont d'origines plus récentes. Ils ont des relations avec la dynastie perse et ont aussi échangé la religion avec elle; cependant leur nom n'a point de signification ethnographique. Ils sont méprisés des Turcs et ne sont point hostiles au christianisme; ils semblent plutôt s'en être attribué diverses coutumes. Une carte montre les lieux de l'Asie-Mineure où les *Kyzylbach* sont le plus nombreux.

Afrique.

Dans l'étude de la linguistique africaine Delafosse en arrive à un résultat qu'il ne veut encore considérer comme définitif (Revue d'Ethnographie I, no 2, p. 123—128. Sur l'unité des langues Negro-Africaines); mais plutôt comme hypothèse. «Ma conviction insuffisamment étayée encore — je me fais un devoir de le proclamer — mais appuyée cependant sur une documentation considérable et sur des études que j'ai le droit de dire consciencieuses, est que toutes les langues que l'on peut appeler négro-africaines, c'est-à-dire qui sont parlées par toutes les populations nègres ou négroïdes de l'Afrique, présentent entre elles une unité réelle au double point de vue, gramatical et phonétique, comme au point de vue du vocabulaire et procèdent toutes d'un ancien fond commun ou de plusieurs anciens fonds communs.» 1° Le premier groupe ce sont les langues bantous. 2° En outre il y a dans l'Afrique sudéquatoriale, d'autres groupes appelés: «guinéen cotier» dont le type le plus caractéristique dans l'Afrique occidentale est le *diola* qui a le même système linguistique que le bantou. 3° Un autre groupe auquel se rattachent le *sérère* et le *peul* présente un système tout-à-fait analogue avec cette seule différence qu'il obtient par suffixation ce que le bantou obtient par préfixation. 4° Les langues voltaïques, avec le même système, mais avec la disparition totale ou partielle des pronoms de classe. 5° Enfin, ce qui est le cas pour la plupart des autres groupes où l'on retrouve le même système propre au bantou, seulement ici les préfixes, là les suffixes semblent ne plus jouer aucun rôle. Quant au phonétique, l'unité ne semble pas douteuse à l'auteur et c'est ce qu'il va démontrer dans un ouvrage spécial. Il discute l'homogénéité des groupes soudanais et hamitique. Les langues soudanaises constituent une vingtaine de groupes aussi différents les uns des autres qu'ils ne le sont du groupe bantou. Il nomme artificiel la définition

gruppe fast nur das Altägyptische und das Berberische. Und wenn die beiden letzten zu einer Gruppe gehören, so bleibt noch die Frage offen, wohin diese zu schlagen sei, da sie ja der Grammatik nach dem Semitischen nahesteht, im Vokabular aber stark von diesem abweicht.

In einer Monographie, betitelt „Der nubische Ursprung der sogenannten *Tell-el-Jahudîye*-Vasen" (Akademie der Wissenschaften, S. 136, Wien 1921), bringt der Autor Prof. Dr. JUNKER (Wien) höchst beachtenswerte Resultate vor die Öffentlichkeit. Er untersuchte die *Tell-el-Jahudîye*-Vasen, welche in Ägypten, Nubien, Palästina und Cypern in der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausend v. Chr. vorkommen, deren Ursprung man nicht kannte, und fand, daß sie aus Nubien stammen. Von da aus haben sie sich über Ägypten und über die anderen genannten Länder verbreitet. Es ist das ein weiteres Moment dafür, daß nach Ägypten auch aus dem Süden manches Kulturgut verpflanzt wurde, und der Autor hat gewiß recht, wenn er bemerkt, daß „wir gründlich da werden umlernen müssen", nämlich in der Anschauung, als ob Ägypten von fremden Kulturgütern unbeeinflußt geblieben wäre. Unter den genannten Vasen versteht man kleine Henkelkrüge bestimmter Form aus schwarzem Ton mit eingeritzten, weißausgefüllten Punktmustern verziert, doch kommen auch Vasen derselben Form und desselben Materials vor ohne Muster, und umgekehrt, von anderem Material, aber gemustert. Den Beweis für seine These führt JUNKER 1. aus dem Charakter der Gräber, in denen diese Vasen gefunden wurden, die sich überall, auch in Ägypten, als Nubiergräber feststellen lassen; 2. aus der Datierung der Fundstellen: am frühesten erscheint die Vase in Nubien; 3. aus der Tatsache, daß gerade in Nubien diese Ware in allen Typen und Mustern erscheint, während an den anderen die eine oder die andere Form fehlt.

GALLAND beschreibt uns in der Revue d'Ethnographie II, Nr. 5, S. 16—21, ein interessantes Volk, die *Babi*, welche mit den *Batéké* zusammenleben, deren Proviantmeister sie sind. Sie verkehren nur mit den *Batéké* und halten sich von den anderen umliegenden Völkern fern. Sie sind von mittlerer Statur, die Frauen kleiner; derart kontrastieren sie stark mit den schlank gewachsenen *Batéké*. Nach Aussagen einiger *Batéké* scheinen sie eine eigene Sprache zu haben, die sie nur unter sich verwenden, sonst gebrauchen sie das *tegue*. Ihre Waffen sind kleine

du groupe hamitique, telle que l'a faite MEINHOF. Il ne laisse presque plus au groupe hamitique que le berbère et l'ancien égyptien et si ces deux dernières appartiennent à un groupe, reste encore à savoir auquel il faut les attitrer, car elles se rapprochent de la grammaire sémitique mais différent sensiblement du vocabulaire.

Dans une monographie intitulée «L'origine nubienne des vases, soi-disant: *Tell-el-Jahudîye*» (l'Académie des sciences, p. 136, Vienne, 1921) l'auteur, M. le prof. JUNKER (Vienne), enregistre des résultats remarquables. Il examina les vases *Tell-el-Jahudîye*, dont l'origine était inconnue, et tels qu'on les trouva en Egypte, en Nubie, en Palestine et dans l'île de Chypre, dans la première moitié du deuxième millénaire avant J.-Chr. Il découvrit qu'ils étaient originaires de la Nubie. De là, ils se sont répandus en Egypte et dans les pays nommés ci-dessus. C'est une nouvelle preuve que maints bienfaits de la civilisation ont été transplantés du sud en Egypte. Aussi l'auteur a-t-il certainement raison en remarquant que «là, nous aurons à réformer nos études» c'est-à-dire dans le point de vue formé tel que l'Egypte fût restée la même sans subir l'influence de la civilisation étrangère. Par ces vases en question, on comprend de petites cruches à anse, en argile noire, d'une certaine forme, décorées d'un dessin à poids blancs qui y sont incrustés; cependant il existe aussi des vases de la même forme et de la même matière sans dessins, et, vice-versa, d'autres d'une matière différente et à dessins. Comme preuve de sa thèse, M. JUNKER prend 1° le caractère des tombeaux dans lesquels ces vases ont été trouvés et qui sont partout définis, aussi en Egypte, comme tombeaux nubiens; 2° la date des lieux de découverte: ce vase se vit d'abord en Nubie; 3° le fait même qu'en Nubie, cette marchandise se rencontre sous tous les types et sous tous les modèles, tandis que dans les autres pays, une forme ou l'autre manque.

Dans la Revue d'Ethnographie II, no 5, p. 16—21, Mr. GALLAND nous dépeint un peuple intéressant, les *Babi*. Ceux-ci vivent en communauté avec les *Batéké* dont ils sont les pourvoyeurs. Ils n'ont de relations qu'avec eux et se tiennent à l'écart de tout autre peuple. Ils sont de taille moyenne, les femmes plutôt petites, contrastant donc avec les *Batéké* généralement grands. D'après les dictons de certains *Batéké*, ils semblent avoir une langue spéciale, comprise d'eux seuls; outre cela, ils parlent le *tégué*. Leurs armes sont de petits arcs de 50 *cm* environ pour

Bogen von zirka 50 *cm* für die Mäusejagd und größere von 70 bis 80 *cm* für die Antilopenjagd. Sie sind gewandte Jäger und verproviantieren die *Batéké* mit Fleisch. In der Nacht legen sie das Wild an einen bestimmten Ort und sind gewiß, daß sie als Austausch dafür irgendeine Wertsache dort vorfinden werden. Ihre Hütten sind klein und aus Blättern hergestellt, die sie beim geringsten Anlaß verlassen, um sich wo anders niederzulassen. Sie treiben keine Art Ackerbau. An der Spitze einer Gemeinschaft steht ein Häuptling, welcher gewählt wird. Unter ihnen herrscht die Endogamie. Fast alle leben monogam, sehr vereinzelt trifft man die Polygamie. Der Preis für die Frau ist sehr gering; doch ebenso wird bei der Scheidung nur eine Bagatelle an die Familie der Frau gezahlt; ebenso wird auch der Ehebruch bezahlt. Sie glauben an ein höchstes Wesen, das sie wie die *Batéké Nzami* nennen. Es wird aber nicht verehrt. Sie kennen auch den Ahnenkult, doch scheint letzterer wie verschiedene andere Sitten von den *Batéké* zu stammen. Die *Batéké* verachten die *Babi* und sehen sie wie Sklaven an, was jedoch letztere ablehnen und sich als Freie betrachten. Eine Mischung zwischen *Batéké* und *Babi* kommt nicht vor.

Aus privaten Nachrichten von R. P. DONDERS aus *Murunda* am *Kivusee* erfahren wir Einzelheiten über das Pygmäenvolk der *Batwa*. „In diesem großen, unzugänglichen Gebiet wohnen die Zwergstämme der *Batwa*. Sie leben von der Jagd und vom Raub; doch hört man seit den Kriegs- und Hungerjahren nichts mehr von ihnen. Sie haben keinen Herrn über sich; keine europäische Kolonialverwaltung hat sie unterjochen oder ihnen auch nur das Handwerk legen können, obwohl es an gutem Willen nicht gefehlt hat. Ihre Zahl ist gering; sie mag ein Prozent der ganzen Bevölkerung betragen, sagen wir 10.000 bis 15.000. Sie leben in ganz primitiven Hütten aus Zweigen und ohne weitere Stützbalken. Als Waffen dienen ihnen Speere, aber vorzugsweise Bogen aus Bambus; selbst die Sehne ist ein Stück Bambusrinde; der Bogen hat keine Kerbe zum Ansetzen auf der Bogensehne, wie bei den *Bahutu* unh *Batutsi*. Die *Batwa* werden hierzulande nicht als Menschen angesehen. Man behauptet durchaus nicht, daß es Tiere seien; aber man unterscheidet stets zwischen „Menschen“ und *Batwa*. Kein *Muhutu* ißt und trinkt mit einem *Mutwa* aus demselben Gefäß oder mittels desselben Saugröhrchens; man verheiratet seine Töchter nicht mit den *Batwa*; kurz sie sind verrufen und gleichsam geächtet.“

la chasse aux rats et d'autres de 70 à 80 *cm* pour celle de l'antilope. Ce sont d'habiles chasseurs qui approvisionnent en viande les *Batéké*. La nuit ils déposent le gibier en un certain endroit, sûrs d'y trouver en échange les denrées dont ils ont besoin. Leurs huttes faites de feuillages sont petites; ils les quittent à la moindre occasion pour aller s'établir ailleurs. Ils ne s'occupent nullement d'agriculture. Un chef élu par eux est placé en tête du groupement. L'endogamie règne entre eux. Presque tous vivent monogames; la polygamie ne se rencontre que par ci, par là. Le prix d'une femme est minime, de même, en cas de divorce, il suffit de donner une bagatelle à la famille de la femme. L'adultère n'est pas payé plus chèrement. Ils croient en un être suprême qu'ils nomment *Nzami*, ainsi que les *Batéké*; cependant, il n'est pas vénéré. Ils connaissent aussi le culte des ancêtres; mais il paraît que le dernier, ainsi que différentes mœurs, sont dérivées des *Batéké*. Les *Batéké* méprisent les *Babi* et les considèrent comme esclaves. Ceux-ci repoussent ce titre avec horreur et se nomment hautement hommes libres. Jamais une alliance entre *Batéké* et *Babi* n'a lieu.

Le R. P. DONDERS, de *Murunda*, au lac *Kivu* nous apporte (des notes particulières) des détails sur le peuple des Pygmées *Batwa*. «Ce grand territoire inabordable est habité par la race des nains *Batwa*. Ils vivent des produits de la chasse et de pillage; cependant on n'entend plus parler d'eux depuis les années de guerre et de famine. Ils n'ont point de chef; aucune administration coloniale européenne ne les a subjugués et n'a même pu leur interdire le métier, bien que la bonne volonté n'ait pas manquée. Ils sont peu nombreux; à peu près un pourcent de toute la population, soit 10.000 à 15.000. Ils vivent dans des huttes en branchages, très primitives, et sans aucune poutre. Des lances sont leurs armes; mais ils se servent de préférence d'arcs en bambous dont la corde même est faite d'un morceau d'écorce de bambou. L'arc n'a point d'entaille pour fixer la corde comme chez les *Bahutu* et chez les *Batutsi*. Les *Batwa* ne sont point considérés comme des hommes dans ce pays. Pourtant on ne prétend nullement qu'ils soient des animaux, tout en faisant toujours une différence entre hommes et *Batwa*. Aucun *Muhutu* ne mange ou ne boit du même vase qu'un *Mutwa*, non plus avec le même suçoir; on ne marie pas sa fille à un *Batwa*, en un mot ils sont mal famés et proscrits.»

Amerika.

P. A. G. MORICE, O. M. I., veröffentlicht eine geographisch-historische Studie über Abbé PETITOT, O. M. I., und die geographischen Entdeckungen in Kanada (Bulletin de la Soc. Neuchateloise de Géographie, t. XXIX, 1920, p. 5—58). PETITOT wurde 1839 geboren und starb am 20. Mai 1917. Er war ein Mann, „der sich sehr verdient gemacht hat um die Geographie, nicht weniger um die meisten der anthropologischen Wissenschaften. Sein Leben war ein sehr bewegtes. Von überragender Intelligenz und feuriger Einbildungskraft, dabei ein wirkliches Arbeitspferd, hatte Abbé Emil PETITOT mehr wie einmal die Geographen an seinen Lippen hängen, die hingerissen wurden durch die Kühnheit seiner Anschauungen und die Geschicklichkeit, mit welcher er dieselben in allen seinen Schriften verteidigte". Nach den „notes bibliographiques" handelt der Autor, P. MORICE, wohlbekannt als Historiker und Ethnograph der kanadischen Länder, über „erreurs historiques" und „omissions de PETITOT".

J. LOEWENTHAL vergleicht einen Fruchtbarkeitszauber in Mexiko, das Menschenschießen (Erschießung des Opfers mit Pfeilen) mit verwandten Gebräuchen in anderen Erdteilen. Er findet entsprechende Zauberriten auf den Philippinen, in Birma, bei dem Dravidastamme der Gonds; in abgeschwächter Form in Iran, Lydien, Thrakien. Möglicherweise seien auch Arabien und gewisse Gegenden Kleinrußlands heranzuziehen. Überall spielen Frauen eine größere oder geringere Rolle. Die Adonis- und Dionysosfeste glaubt LOEWENTHAL als verwandte Erscheinungen bezeichnen zu müssen. Als Ausstrahlungspunkt gilt ihm ein semitischer Stamm in Vorderasien. Ein zweiter Ritus zur Förderung der Fruchtbarkeit ist symbolisch. In Mexiko z. B. wird die Maispflanze als Symbol der Gottheit benützt; in der Alten Welt Garben, Sträucher oder Bäume (Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien LII, S. 1—22, 1922).

Dr. W. DANZEL beschreibt eine Anzahl von Ähnlichkeiten und Gegensätzen zwischen der babylonischen und der toltekischen Kultur. Unter ersteren sind z. B. bemerkenswert die Aufstellung von Weltzeitaltern und ihre Beziehungen zu den vier Elementen Feuer, Wasser, Luft und Erde, die Beziehungen von Himmelsrichtungen zu bestimmten Farben, die Auffassung von Sonne und Mond als Zwillinge, die Bildung

Amérique.

Le R. P. A. G. MORICE, O. M. I., publie une étude géographico-historique sur l'Abbé PETITOT, O. M. I., et les découvertes géographiques au Canada (Bulletin de la Soc. Neuchateloise de Géographie, t. XXIX, 1920, p. 5—58). PETITOT naquit en 1839 et s'éteignit le 20 mai 1917. Il était un homme «qui avait bien mérité de la géographie, non moins que de la plupart des sciences anthropologiques. Sa vie avait été des plus mouvementées. Intelligence supérieure, imagination de feu et véritable bourreau de travail, l'abbé Emile PETITOT avait vu plus d'une fois les géographes suspendus à ses lèvres, fascinés par la hardiesse de ses vues et l'habilité avec laquelle il les défendait dans tous ses écrits». D'après les «notes bibliographiques», l'auteur, P. MORICE, bien connu comme Historien et Ethnographe des pays canadiens, traite sur les «erreurs historiques» et les «omissions de PETITOT».

J. LOEWENTHAL compare une pratique magique de fertilité au Mexique, le tir des hommes (l'exécution de la victime se fait par coups de flèches) avec des usages semblables dans d'autres parties du monde. Selon lui, des rites magiques qui correspondent à cette pratique, se trouvent sur les îles Philippines, en Birmanie et parmi les Gonds, tribu des Dravidas, puis également mais en forme moins prononcée en Iran, en Lydie, en Thrace. Il croit devoir énumérer ici de même l'Arabie et certaines régions de l'Ukraine. Partout des femmes jouent un rôle plus ou moins important. LOEWENTHAL est d'avis que les fêtes d'Adonis et de Dionysos sont des phénomènes de ce même genre. Il considère une tribu sémitique de l'Asie citérieure comme foyer d'irradiation. Un second rite pour favoriser la fertilité est symbolique. Au Mexique p. e. la plante du maïs est un symbole de la divinité de la moisson; dans le Vieux-Monde c'étaient des gerbes, des buissons, des arbres (Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien LII, S. 1—22, 1922).

Dr. W. DANZEL écrit sur quelques ressemblances et différences entre la civilisation babylonienne et toltèque. Comme ressemblances sont remarquables p. e. la doctrine des âges du monde et leurs relations avec les quatre éléments: le feu, l'eau, l'air et la terre, les relations des régions de ciel avec certaines couleurs, la conception du soleil et de la lune comme jumeaux la formation du monde d'une déesse vaincue,

der Welt aus einer besiegten Göttin, der Vergleich der Tempelstufen mit den Stufen zum Himmel, die magische Anatomie des Menschen. — Die Gegensätze machen sich besonders in der Astronomie und im Kalender bemerkbar. Die Ähnlichkeiten werden durch die Völkerpsychologie zu erklären gesucht (El Mexico antiguo I, 1921, S. 243—268).

In Honduras, nahe bei Corozal, wurde ein ziemlich gut erhaltener Mayatempel mit vielen gemalten Bildern gefunden. Auf der Fassade sind neben anderem die 20 Jahre eines bestimmten „Katun" angegeben. Da der Tempel einer Todesgottheit gewidmet ist, so hält ihn H. Beyer für ein Denkmal zur Erinnerung an traurige Ereignisse (Mem. Soc. Alzate XXXIX, S. 519–525, 1921).

Ozeanien.

Hans Plischke veröffentlicht eine lehrreiche Studie zum Fischdrachen (Veröffentl. des städt. Museums f. Völkerk. zu Leipzig, Heft 6, S. 1—46, 2 Tafeln und 1 Karte, 1922). „Eine der eigentümlichsten Fangmethoden aber ist zweifellos die mit Hilfe eines Drachens, den man gewöhnlich vom Kanu oder auch von der Küste aus in die Luft steigen läßt, und von dem eine Schnur, an deren Ende ein Köder befestigt ist, als Schwanz des Drachens zur Oberfläche des Meeres läuft." Die drei Verbreitungsgebiete des Fischdrachens sind Indonesien (?), Melanesien und Mikronesien. Die eingehende Überprüfung des Materials führt den Autor zum bestimmten Schluß, daß die Drachenfischerei aus Indonesien nach Melanesien gekommen ist. Die Wege und die Wanderungen aber, die der Fischdrachen im einzelnen gemacht hat, bleiben uns vielleicht für immer verschlossen. Verfasser signalisiert eine weitere Arbeit zum „Flächendrachen", die dartun wird, daß derselbe in China beheimatet ist und zu uns erst im 16. Jahrhundert gelangte.

la comparaison des marches du temple avec les marches du ciel, l'anatomie magique de l'homme. — Pour les différences l'auteur essaie de donner une solution psychologique (El México antiguo I, 1921, S. 243—268).

En Honduras, près de Corozal, on a trouvé un temple des Maya, qui est assez bien conservé et qui renferme beaucoup d'images peintes. Sur la façade sont indiquées entr'autre les 20 années d'un «Katun» déterminé. Comme le temple est dédié à une divinité de la mort, H. Beyer le tient pour un monument érigé au souvenir d'incidents tristes (Mem. Soc. Alzate XXXIX, S. 519—525, 1921).

Océanie.

Hans Plischke publie une étude intéressante sur le dragon pour la pêche (Veröffentl. des städt. Museums f. Völkerk. zu Leipzig, fasc. 6, p. 1 – 46, 2 tableaux et 1 carte, 1922). «Un des plus singuliers genres de pêche est, sans nul doute, celle qui s'opère au moyen d'un dragon qu'on laisse habituellement monter en l'air du canot ou de la côte, et auquel est fixé l'appât au bout d'une ficelle servant de queue au dragon et qui surnage à la surface de la mer.» Les trois territoires où ce mode de pêche est en vogue sont la Micronésie, la Mélanésie et l'Indonésie (?) L'examen détaillé du matériel fait arriver l'auteur à la conclusion finale que la pêche au dragon s'est introduite de l'Indonésie en Mélanésie. Les voies et les émigrations que le dragon pour la pêche a faites nous seront peut être à jamais inconnues. L'auteur signale aussi un travail plus étendu sur le «Flächendrachen» se trouvant aussi dans ces parages. Il le dit originaire de la Chine et n'est parvenu chez nous qu'au 16^{me} siècle.

Bibliographie.

Dr. Wilhelm Müller (Wismar). *Jap.* Zwei Halbbände, Klein-Quart (S. XVIII u. 1—380, S. XII u. 381—811). 2. Band von II. Ethnographie: *B.* Mikronesien des Werkes: Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908—1910. Herausgegeben von Prof. Dr. G. THILENIUS, Hamburg. L. FRIEDERICHSEN & Co. 1917.

Dr. MÜLLER gehörte als Mitglied der Expedition an, die im Auftrage der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung in den Jahren 1908—1910 die Südsee erforschte. 1908—1909 nahm er teil an der Reise dieser Expedition durch den Bismarck-Archipel. Einer Anregung Prof. KRÄMER's, des neuen Leiters der Expedition, folgend, verließ er im Juni 1909 sein bisheriges Forschungsgebiet und begab sich nach der Karolineninsel Jap, wo er am 18. Juni 1909 eintraf und bis zum 9. April 1910 verblieb. Diese Zeit verwendete er zu fleißigen ethnologischen Studien. Das vorliegende Werk ist die Frucht dieser Studien.

Sagen wir es gleich: Das Werk ist wirklich eine reife Frucht. Wer Dr. MÜLLER kennen lernte und ihn bei seinen Forschungen beobachten konnte, der hat nur Gediegenes, Gründliches von ihm erwartet. Das Werk über Jap hat die Erwartungen vollauf gerechtfertigt. Die Wissenschaft hat hier ein gesichertes Fundament, auf dem sie weiter bauen kann.

Der Verfasser behandelt im ersten Halbband in kurzen Kapiteln in einem allgemeinen Teil: die Geschichte, Geographie (Geographisches, Vegetation, Tierwelt), die Eingebornen (Bevölkerung, Statistik, Charakter), die Sprache; in einem besonderen Teil in ebensovielen ausführlichen Kapiteln: Kleidung, Schmuck, Tatauierung; Nahrungserwerb und Nahrungsverwertung; Gewerbe und Handel; Haus- und Dorfanlage; Kanu; Waffen und Kriegführung; Spiele und Spielzeug; Gesellschaft und Familie; Wissenschaft, Religion, Zauberei. Am Schluß dieses ersten Halbbandes findet sich noch ein Literaturverzeichnis der benützten Werke. — Im zweiten Halbband bietet der Verfasser in zwei Teilen Originaltexte. Der erste Teil enthält Tänze und Gesänge, der zweite Teil Erzählungen und Sagen. Sämtliche Gesänge und Tänze sind in der dabei gebräuchlichen Form (der Japsprache) wiedergegeben mit einer Übertragung in die Prosa der Japsprache und einer Übersetzung ins Deutsche soweit beides möglich war. Die Erzählungen und Sagen sind zum großen Teil in der Japsprache wiedergegeben mit wörtlicher Interlinearübersetzung und einer angefügten freien Übertragung ins Deutsche, die aber den wesentlichen Inhalt mit fast ängstlicher Treue wiedergibt. Selbstredend will das in diesem zweiten Halbband Gebotene keine Erschöpfung des Liederschatzes und des Schatzes an Sagen der Japleute sein. Fast täglich entstehen neue Lieder, die besonders bei Gelegenheit von Festen gedichtet werden und Legion sind die Sagen der Eingebornen. Wie ich aber sehe, sind alle wichtigen Sagen im vorliegenden Werke enthalten. Dem Werke sind 332 Abbildungen im Text, 70 deutliche Lichtdrucktafeln, 1 Panorama und 1 Karte beigegeben, die alle von größtmöglicher Treue sind.

Die Ausstellungen, die an diesem Werke Dr. MÜLLER's zu machen sind, sind bei der großen Gründlichkeit desselben zum allergrößten Teil nur nebensächlicher Art.

Einen 3 *m* langen *galúf (Hydrosaurus marmoratus)* hat man auf Jap wohl noch nie gesehen (p. 8). Der größte dort vorkommende *galúf* dürfte nicht viel länger als 1 *m* sein.

Meines Erachtens legt der Verfasser der Unsittlichkeit eine viel zu geringe Bedeutung bei am schnellen Rückgang der Japbevölkerung (p. 10). Der Grad der Unsittlichkeit, wie er in neuerer Zeit vom Japvolk geübt wurde, ist gewiß keine Jahrhunderte alte Übung, wie der Verfasser meint. Die unsittlichen Tänze des *umón* und *gasléu* waren in früheren Zeiten ausschließ-

liche Sache der Hörigen. Die Freien hatten nur Verachtung dafür. Und nur in dunklen Nächten wurden sie an abgelegenen Orten aufgeführt. Heute werden diese Tänze von Hörigen und Freien getanzt, getanzt in breitester Öffentlichkeit. Seit dem Japvolke die eigene Gerichtsbarkeit genommen wurde und die grausame Rache für Ehebruch nicht mehr zu fürchten ist, hat der Ehebruch in ungeheurer Weise zugenommen. Mit Ehebruchsklagen vor das Gericht der Fremden zu kommen, dazu kann sich der Japmann nur schwer entschließen. Auch das Hetärenwesen scheint in früheren Zeiten auf Jap nicht einheimisch gewesen zu sein. Die Fremdnamen für „Hetäre" — *moñól* und *mespil*, *moñól* ist ein Palau-Wort und *mespil (ma-sipál)* deutet auf zentralkarolinischen Ursprung — scheinen das zu beweisen. Dagegen stimme ich dem Urteil des Verfassers über den allgemeinen Charakter des Volkes vollkommen zu. Es ist im allgemeinen ein sympathisches Volk, das viele edle Charaktereigenschaften besitzt.

Was der Verfasser über die Sprache des Japvolkes sagt, im Kapitel über die Sprache sowohl als auch in den Fußnoten zu den Texten, ist vielfacher Korrektur bedürftig.

Die Japsprache kennt nicht bloß eine Art Pluralbezeichnung, sondern eine wirkliche Pluralbezeichnung und die angegebene ist nicht die einzige. Der Plural wird außer durch *pi* auch noch durch *jo (no)*, in einigen Fällen durch Reduplikation bezeichnet. Freilich ist *pi* die allgemeine Pluralbezeichnung, während die übrigen nur in gewissen Fällen möglich sind, dort aber immer gebräuchlich sind. — Daß abstraktive Substantiva aus den gewöhnlich mit Possessivsuffix verbundenen Substantiven durch Reduplikation gebildet werden, ist mir völlig unbekannt und aus den Texten wohl kein Beispiel beizubringen. — Das Personalpräfix der 2. Pers. Sing. *ga-* ist nicht auf dieselbe Stufe zu stellen wie das Personalpräfix *mu-*; während letzteres unmittelbares Personalpräfix ist, d. h. ein Personalpräfix, das bei jenen Verbalformen gebraucht wird, die eine Präfigierung des Personalpräfixes unmittelbar an das Verbum zulassen, ist ersteres ein mittelbares Personalpräfix, das bei jenen Verbalformen gebräuchlich ist, die dem Verbum zuerst das Formpräfix und erst diesem das Personalpräfix präfigieren, z. B *ga-ma-fal'ég* oder *ga-we(i) fal'ég* (im letzteren Falle kann auch ausnahmsweise *ga-fal'ég* gesagt werden). *-g* (vielmehr *-eg*, *-ag*, *-ug*, *-ueg*) und *-i* sind nicht die einzigen Suffixe, durch welche intransitive Verben in transitive umgeformt werden. Andere Suffixe dieser Art sind *-nag-*, *-uf*, *-od*; *-ng*, *-ang*, *-eng*, *-ing*, *-ei*, *-it*, *-um*. — Die Zahlwörter 7, 8 und 9 werden nicht durch Subtraktion gebildet, sie geben das bis 10 noch Fehlende an: *me-dilip-me-dalip* (noch drei), *meruk-me-ruk* (*ru* zwei, noch zwei), *mereb-me-reb* (noch eins). Das Präfix *na-* bedeutet nicht „etwa", sondern ist Präfix der entfernteren Zukunft (p. 449ff.); *nga- (nge-, ngo-)* entspricht nicht dem deutschen „dann"; es ist Finalpräfix (p. 449ff.); *ko- (ka-, ke-)* ist Perfektpräfix (p. 449ff.); *fin* hat die Bedeutung von „erst", „erst wenn", „sobald" (p. 449ff.). Wie *na-*, so bedeutet auch nicht *wai-* „etwa"; letzteres ist vielmehr Präfix der näheren Zukunft (p. 450ff.). *e* heißt nicht „siehe"; es ist Partikal des Satzsubjektes und Satzobjektes, Nominativ- und Akkusativpartikel (p. 450ff.). — *ma-* in Verbindung mit *liw* heißt nicht „und", sondern ist Kollektivpartikel *maliw* = Ansammlung von Brackwasser, Brackwasserbassin (p. 449, von oben 2. Zeile). — In dem Worte *da-w-i-an* ist *da-* Verneinungspräfix, *w-* (Abkürzung von *wai-*) Futurpräfix, *i-* Präfix der 3. Pers. Sing., an das Verbum fallen (p. 450). Es ist nicht ersichtlich, warum Müller *ñauaw* schreibt, da doch *ña* Richtungspartikel ist auf die Frage: wohin; *ña Ua'ab* nach Jap. *ñái* besteht aus der Richtungspartikel *ña* + *i* und bedeutet „hinein", hinan, darauf, daran" auf die Frage: wohin, aber auch „damit, dadurch" auf die Frage: womit (p. 450, von oben 6. Zeile). — Der Akzent der Verneinung *gadi* ruht auf der ersten Silbe: *gádi*, kommen die Präfixe *da-* (Verstärkung der Verneinung) *ja-* (auch) dazu, so rückt der Akzent auf diese Präfixe vor, also *dágadi* und *jágadi* (p. 453, von oben 8. und 9. Zeile). — *-tin* ist beziehungsloses Demonstrativpronomen des Plural (*win* Einzahl, *galin* Dual); das beziehungsweise Demonstrativpronomen im Plural lautet: *tinei* (diese bei mir), *tinir* (diese bei dir), *thiem* (diese bei ihm), entsprechend der Singular und Dual (p. 453, Anm. 3). — *ruotš i piñ* besteht aus dem Zahlwort *ru*, der Verbindungspartikel (Partitivpartikel) *e*, welche vor *tši* gern in *o* umlautet, Verkleinerungspartikel *tši* und dem Substantiv *piñ*; sinngemäß wäre also zu schreiben *ru o tšipin* = die zwei Mädchen (p. 456, von oben 13. Zeile). Es wäre da noch manches zu korrigieren.

Was nun noch die Laute betrifft, so ist da folgendes kurz zu bemerken. Was Müller als Schwa-Laute bezeichnet, das sind Laute, die entweder in den Wörtern, denen sie beigefügt wurden, gar nicht vorkommen, oder die mit anderen Vokalen einen Diphthongen bilden. Schon

aus diesem Grund gibt es in der Japsprache mehr Diphthonge als MÜLLER angibt. Ferner scheint der Verfasser nur einen ʿ-Laut bei *d*, *l*, *m*, und *n* zu kennen. Dieser *Ain*-Laut, der mit Kehlkopfverschluß beginnt und mit einem Hauch endigt, findet sich auch sehr häufig nach Vokalen: *lẹ'*, *mimi'* *lla'*, *la'ai*. *k̲*, *t̲*, *p̲*, sind Laute mit Kehlkopfverschluß, sind deshalb unaspiriert. Am besten schreibt man wohl diese Laute *k'*, *t'*, *p'*. Aber das sind nicht die einzigen Konsonanten mit Kehlkopfverschluß. Dazu kommen noch: *d'* und *f'*, die ihrem Wesen nach zwar Spiranten sind. Die Spiration kommt aber bei diesen beiden Lauten nicht aus der Lunge, sondern wird hergestellt durch die Luft, die vor dem Kehlkopf im Mundraum sich vorfindet. Erst wenn diese Laute durch die entsprechende Stellung des Mundes und durch die Luft im Mundraum gebildet wurden, wird der Kehlkopfverschluß aufgehoben, z. B. *d'ib*, *d'aw*, *f'uf'u*, *f'od*. Ferner sind Kehlkopfverschlußlaute *l'*, *m'*, *n'*, *ṅ'*. Durch den Kehlkopfverschluß werden diese Laute, diese stimmhaften Geräuschlaute, ganz entlautet. Erst bei der Aufhebung des Kehlkopfverschlusses zur Bildung des folgenden Vokales treten sie in die Erscheinung. Vielleicht schreibt man diese Laute besser mit einem Striche durch die Bezeichnung des betreffenden Lautes (p. 13 f.).

Unrichtigkeiten finden sich p. 48—49: *kapig* (besser *kepig*) heißt nicht „schön", sondern „es hat sich gewendet"; *wunu* nicht „kurz", sondern „er ist lang"; die Übersetzung ist aber richtig gegeben, die Betonung in *wawi* ist *wáwi*, von *pilis* ist *pílis*, von *gato* (besser *gatu*) ist *gáto* (p. 57 unten); die Partikel *ri* in dem Liedchen *ja ri ḳad ẹ gafi* ist nicht Ortspartikel, sondern Adverbialpartikel der Art und Weise und wird im Deutschen durch „leicht" wiedergegeben; das Sätzchen heißt also: „weil leicht (dich) beißt ein Aal" (p. 61). Das *u*, welches MÜLLER im Worte *karauuṅuuṅ* als Schwa-Laut angibt, ist ein wirklicher *w*-Laut, also *karawuṅwuṅ* (p. 61). Der Toddy *(atšif)* wird leider nicht nur in ungegorenem Zustande getrunken (p. 66). Auch in gegorenem Zustande wird er bei nächtlichen Gelagen in Menge genossen. In gegorenem Zustande heißt der Toddy *mod ni mukukúng* oder *falúwa*. Das Zahlwort „eins" heißt *ta'arew*, zusammengesetzt aus dem Verstärkungspräfix *ta'a* und *rew*, sechs *neł* (nicht *nel*), 20 *rilu̲* oder *rili'* (nicht *rli*), *ni gujéi* ist das Schluß-*i* nicht Schwa-Laut, sondern bildet mit dem vorausgehenden *e* den fallenden Diphthongen *éi*. Die Partikel *e* in den Zahlwörtern *aniṅeg (aniṅg) e ragag* etc. ist wieder Partitivpartikel; die Wörter heißen demnach: vier Zehner etc. Diese Partikel wird aber nicht zu *i* umgelautet: also *aniṅg i ragág*, *neł' i ragág*, *medilip i ragag* etc. Das Zahlwort 100 heißt *ra'ai*, 1000 *wiu'* (p. 125).

Die Längenmaße sind unvollständig angegeben. Die Klafter heißt *dirí'* (*dri*, *diri* nicht). Es wird eine dreifache Klafter unterschieden: die kurze: *diri' nimadagdag*, die Klafter, die mit eingebogenen Armen gemessen wird (wörtlich: die Klafter, bei deren Messen du zagest); die mittlere Klafter *diri'*, *mi mukal*, die Klafter, bei deren Ausmaß man den zu messenden Gegenstand mit den geballten Händen festhält; die große Klafter *diri' ni tšaṅag*, die Klafter, welche mit gestreckten Armen und gespreizten Händen gemessen wird (wörtlich: die Klafter, welche fliegt). Eine halbe Klafter (von der Mittelfingerspitze der einen Hand bis zur Brustmitte) wird *taṅorṅor* genannt, nicht *rawá' i pa'éf* (falsch *rowa weáf*). *taṅorṅor* setzt sich zusammen aus *ṅorṅorei* (Brust) und der Substantiva bildenden Partikel *ta-*. *rawa' i pa'ef* ist das Längenmaß, welches von der Mittelfingerspitze bis zur Achselhöhle reicht. *rawa'* heißt „Seite", *i* ist Partitivpartikel, *pa'ef* ist allgemeine Form (gewöhnlich *pa'ei*) des Wortes „Arm"; *rawa' i pa'ef* bedeutet also Armlänge (wörtlich: Seite bezüglich des Armes = Arm einer Seite). Die Handspanne heißt *dẹ'* (nicht *de*), die große Spanne *dẹ' fen e kan* (nicht *fon*), die kleine *dẹ' fen e gidi (girdi)*. *fen* ist 3. Pers. Sing. des allgemeinen Possessivnamens *fanei (fanag, fanam, fen, fandad, fanmad, fandou, fanmou, fanmed, fanmeu, fanrad, fanrou)*.

Die Japsprache kennt auch Schwermaße und Hohlmaße. Schwermaß ist die Menschenkraft. Nach diesem Maß kennt die Japsprache ein Gewicht: *geliṅin warawa' i pa'ei* (Gewicht, das zum Heben die Stärke eines Armes braucht), *geliṅin ru rawa' i pa'ei* (die Stärke von zwei Armen), *geliṅin ta'awe'* (Kraft einer ganzen Persönlichkeit), *geliṅin runi'* (Kraft zweier), *geliṅin dalipni'* (Kraft von dreien) etc. *ni'* ist Personenbezeichnung. Diese Partikel steckt auch im Fragewort *mimi'* (wer?) (zusammengesetzt aus *me*, zu *mi* umgelautet, und *ni'*, bedeutet also wörtlich: „und (noch weitere) Person?" (p. 126). Als Hohlmaß dient die harte Kokosnußschale einer ausgewachsenen mittleren Kokosnuß, *dag* genannt. Dieses Maß faßt ungefähr einen Liter. Die Japleute unterscheiden: *walei̲ e dag* = ½ *dag* (*wa-* Einzahlpräfix, *lei̲*

= Hälfte), *wadag* = 1 *dag*, *ru e dag* = 2 *dag* etc. Die Japleute messen mit dem *dag* Öl, Toddy, auch die Wassermenge, welche sie zur Bereitung einer Sache gebrauchen (p. 126). Für die vordere Vorhalle des Familienhauses hörte ich stets das Wort *gédid*; *riwąu* oder *riwąu* als Bezeichnung der aus gekreuzten Bambusstäben bestehenden Giebelwand, welche das Innere des Hauses gegen die Vorhalle abschließt (p. 144).

Wie der Verfasser mit Recht bemerkt, sind die **sozialen Verhältnisse** Japs auf der Grundlage eines ausgeprägten Totemismus aufgebaut. Wir finden da den exogam-mutterrechtlichen Totemismus, bei dem aber die mutterrechtliche Seite mit Ausnahme einiger weniger Familien nur noch darin sich äußert, daß die Kinder nicht dem Totem des Vaters, sondern dem der Mutter folgen. Bei den wenigen Familien, in welchen heute noch das ausgeprägte Mutterrecht besteht, bleibt der Familiensitz samt Zubehör beim Totem; nicht die Kinder der Söhne sind also Erben desselben, sondern die Kinder der Töchter. Totem heißt *nĭk* oder *gẹnaṅ* (nicht *gẹnáṅ*). Es ist mir gelungen, 29 Totems festzustellen, auch die Entstehungsgeschichte von einigen schriftlich festzulegen (p. 216).

Schon vom rein natürlichen Standpunkt aus ist ganz unverständlich, was der Verfasser p. 217 schreibt. Nach der Anschauung der Japleute ist es etwas Schlechtes, mit einem Mädchen desselben Totems geschlechtlich zu verkehren, wenn das Verwandtschaftsverhältnis auch noch so fernab liegt. Der kluge Bezirksamtmann SENFFT verbot aus bevölkerungspolitischen Rücksichten, mehr als eine Hetäre in Männerhäusern zu halten. Schon das Halten dieser einen Hetäre ist gegen das Naturgesetz und kann gewiß nicht von Gutem sein. MÜLLER fürchtet nun, daß die jungen Männer eines Männerhauses sich hinreißen lassen, gegen die Sitte und Anschauung des Japvolkes zu handeln und mit einer Hetäre zu verkehren, trotzdem sie desselben Totems ist, weil ihnen die Auswahl genommen ist infolge des Verbotes des Bezirksamtes. Deshalb schreibt Dr. MÜLLER: „Es ist nach den strengen alten Japanschauungen geradezu unsittlich, wenn das kaiserliche Bezirksamt verbietet, mehr als eine Hetäre in den Klubhäusern zu halten, und diese gewiß in bester Absicht getroffene Anordnung wird den sittlichen und damit den körperlichen Verfall des Japvolkes, dem sie entgegenarbeiten soll, nur noch beschleunigen." Ich meine, das heißt man Mücken seihen und Kamele verschlucken.

Im Zusammenhang mit dem Totem muß von einer anderen sozialen Einrichtung gesprochen werden, den *jegúm*, die der Verfasser erst p. 246 behandelt. Meines Erachtens sind die *jegum* — *jegum* übersetzt man vielleicht am besten mit „Kaste" — ein Gegengewicht gegen das exogam-mutterrechtliche Totem. Die Sage über die Einführung dieses Kastenwesens auf Jap scheint eine Bestätigung dieser Ansicht zu sein. Das *jegum* ist keine Altersklasse, sondern eine Kaste, in welche nur Männer aufgenommen werden *(dąuatš)*. Die Aufnahme geschieht durch eine heilige Weihe. Für das *wultše-* Dorf Guror wurden mir die vier Kasten: *pitoru*, *mada'eg*, *talaṅ* und *génini* genannt. Jedes Gehöft ist einer bestimmten Kaste zugeteilt, d. h. der Inhaber eines jeden Gehöftes gehört der Kaste an, dem das Gehöft zugeteilt ist. Der Erbe des Gehöftes wird gewöhnlich erst dann in die betreffende Kaste aufgenommen, wenn der Inhaber gestorben ist. Durch die Kastenweihe soll wohl der Mann dem Weibe als ein höheres Wesen erscheinen, dessen Willen das Weib in allem sich fügen soll. Mit diesen verschiedenen Rangstufen der heiligen Kasten dürfen nicht verwechselt werden die verschiedenen Altersstufen.

Männliche Altersstufen:	Weibliche Altersstufen:
mazarñen kleine Kinder	*wuliel* Mädchen
magad e lili Knaben	*rugod* Jungfrau bis zirka 25 Jahre
pagẹl vom 15. bis 25. Jahre	*lukan arou* Weib bis zirka 30 Jahre
lan e malal vom 25. bis 35. Jahre	*dią̈n* Weib bis zirka 35 Jahre
tatšo'ai vom 35. bis 45. Jahre	*pidorang* Weib bis zirka 50 Jahre
pumo'on vom 45. Jahre an	*pueluol, wotš* vom 50. Jahre an.

Nach der Überlieferung der Japleute gab es ursprünglich diese *jegum* nicht auf Jap. Sie kamen erst später vom sagenhaften Land Sépin im Nordosten Japs nach dieser Insel.

Was die Dauerhaftigkeit der Ehen betrifft (p. 229), so bin ich bei meiner achtjährigen Tätigkeit zur Überzeugung gekommen, daß es mit dieser Dauerhaftigkeit sehr schlimm bestellt ist, besonders mit der Dauerhaftigkeit der noch verhältnismäßig jungen Ehen. Von

diesen jungen Ehen werden stark zwei Drittel wieder gelöst. Die Ehen älterer Leute sind schon dauerhafter. Solche Ehen werden seltener gelöst.

Als soziale Rangstufen (p. 234) wurden mir immer folgende angegeben:

1. *wultše* 1. Adelsklasse,
2. *ulun* 2. Adelsklasse als Gegengewicht gegen die 1. Adelsklasse,
3. *tayugaṅ* oder *rodiñin e pituṅ* niedere Adel (wörtlich: die noch Hohen), *ga'*, *gaṅ* = groß, oder Wurzelstock, Schoß, Ableger der Häuptlingswürde),
4. *tadiwaṅ* 1. Bürgerklasse (wörtlich: Span, Abfall),
5. *dauortšig* 2. Bürgerklasse (wörtlich: noch nicht klein, niedrig),
6. *miliñen e arou* niedrige Bürgerklasse,
7. *miliñai* Hörige.

Hörige gibt es wieder drei Klassen: *Resafách, Jegúg* und *Wágei.*

Demnach gäbe es drei soziale Rangstufen mit je drei Unterstufen.

gił i luñem (nicht *gil'liluñun*) heißt „Ort seines Wortes", d. h. Ort, an welchem das Wort des Häuptlings Geltung hat (p. 243). Die Macht des Oberhäuptlings hat der Verfasser etwas arg unterschätzt.

tafén e mokúṅ bedeutet „Haus der Versammlung" (*kun* sich versammeln, *kunui* versammeln [trans.]) p. 247.

Die Dauer der Totentrauer *(muou)* richtet sich nach dem Totem, welchem der Verstorbene angehörte. Bei manchen Totems ist eine Trauer von zweimal neun Tagen, bei anderen eine Trauer von dreimal neun Tagen vorgeschrieben. Auch die Formel des Seelenbeschwörers *(tatšowenifi)* beim Fortschicken der Seele des Verstorbenen *(matog)* ist nicht stereotyp. Jeder *tatšowenifi* scheint seine eigene Formel zu haben (p. 273).

Was die **Zeitrechnung** betrifft, so wird nach meinen Beobachtungen und nach den Aussagen der Japleute jeder Monat nach der Zeitdauer eines Mondes berechnet; also 29 Tage zählt jeder Monat. Jedes andere Jahr wird ein Schaltmonat eingefügt, der in den meisten Landschaften Japs *uogaigai* heißt. Der Schaltmonat der Sternbildzählung heißt *ilélig̱eg.* Trotz der Korrektur durch den Schaltmonat verschiebt sich das Mondjahr immer mehr gegen das Sonnenjahr. Das ist auch den Japleuten zum Bewußtsein gekommen. Der Nordostpassat tritt nach ihrer Beobachtung immer später auf; die Anpflanzung mancher Feldfrüchte, besonders des Jam, muß immer später, in einem späteren Monat geschehen; die Ernte der Ananas, der Kastanien *(wo'oi-inocarpus edulis),* der *rau̯el (pangium edule),* der Brotfrucht *(artocarpus incisa)* schiebt sich immer weiter hinaus (p. 281). Dasselbe scheint von den Monaten zu gelten, die nach Sternbildern benannt sind, trotz dieser Sternbildbezeichnung.

Die vom Verfasser gemachten Angaben über **Sternnamen** und **Sternbilder** bedürfen sehr der Verbesserung (p. 286 f.). Zunächst gibt es doch noch eine Reihe von Sternen und Sternbildern mit reinen Japnamen. Z. B. das Sternbild *mol* (= Axtstiel oder vielmehr Dexelstiel, da ja die Japaxt die Form einer Dexel hat) δ, ζ, α (Wega) und ε der Lyra, das Sternbild *lai* (= Segel), 32, α (Deneb) und γ des Cygnus, *magirgir* (= *magerger* Gebüsch), Plejaden, *ché̱u* (= Fangnetzart) ι, ε, δ, γ, α (Gūna) β, ϑ der Corona.

Zu den Sternen und Sternbildern mit zentralkarolinischen Namen gehören *uonuon luw* ζ, δ, γ, β des südlichen Kreuzes und α und β des Centaurus; die beiden letzteren Sterne heißen auch *pol gallub.* Der *uonuon luw* hat bei seinem Wiedererscheinen, nachdem er einige Zeit unter den Horizont herabgesunken ist, eine liegende Stellung, und heißt in dieser Stellung *maramajét.* Je weiter das Sternbild sich vom Osten nach Westen bewegt, desto mehr richtet es sich auf, um dann wieder, je mehr es sich dem Westen naht und dem Versinken unter dem Horizont die liegende Stellung einzunehmen; in dieser Stellung heißt es *marametál. materói* (ich hörte immer *materúi*) sind ι 1, μ, λ, υ des Scorpius. *dûmur* (nicht *dumúr*) β, δ, π, o, α (Antares) τ des Scorpius. *sárawul* (nicht *sarewól*) β, ζ, ε, γ, δ (Algorab) des Corvus. Jéliel δ, ε, ζ, σ, δ, ι, υ des Orion. *polimailap* γ, α, β des Aquila, wovon α (Atair) *polimailap mayor* ist. *uun* ist ε, 68, 64, δ, γ, 70, 71, ϑ 1, ϑ 2, 75, 80, α (Aldebaran) des Taurus; Aldebaran und γ haben einen besonderen Namen nebst ϑ 1 und ϑ 2: Aldebaran = *nifi* (Feuer), γ = Nagarug (Person), ϑ 1 und ϑ 2 *gal i fak Mila'ar.* Über diese Sterne besteht eine Sage, die ich hier nicht ausführen will. *magirgir* und *mol* habe ich oben bereits beschrieben. Das große, vom

Norden bis nach Süden reichende Sternbild *man* setzt sich aus folgenden Sternen zusammen: Castor und Prokyon (*pon e man nu leluntš* nördlicher Flügel des Vogels), Sirius und Canopus (der eigentliche Rumpf: Sirius = *man*, Canopua = *goloṅ*), Aeternar und Fomalhant (*pon e man nu imutš*, südlicher Flügel des Vogels). Das untere ausgedehnte Sternbild *gûi* (Delphin) ist γ, α (Schedir), β der Cassiopeia, υ, β (Mirach), δ, ζ und α (Sirrah) der Andromeda und γ (Alamak), α, $\varkappa$, β, γ (Mesarthim) des Aries, η und α der Pisces und endlich o (Mira) des Cetus; davon sind γ, α, β der Cassiopeia die Schwanzflosse des Delphins, *ugenig* oder *igilig*, von υ, β der Andromeda α des Aries und β, γ, η der Pisces bis zurück zu ζ der Andromeda den Rumpf des Delphins; von ζ bis α der Andromeda die Bauchflosse; von α der Aries bis γ der Andromeda die Rückenflosse; von η über α der Pisces bis o des Cetus den Kopf des Delphins. *lag* ist η, β (Scheat), α (Markeb), μ des Pegasus zurück zu η. Über *tsapélewo* konnte ich mir nicht ganz klar werden; es scheinen aber ϑ, η, φ 1 und β (Deneb Kaitos) des Cetus zu sein. *uologo* ist α (Dubhe), β (Merak), γ (Phekda), δ (Megrez), ε (Alioth), ζ (Mizar), η (Benetnasch), des *Ursa major*. Endlich *mâilap lafang* γ, β (Kochab) und ς des *Ursa minor*. Den Japleuten sind noch bekannt die Sternbilder *mâitšig*, 66, 67, 68 und 70 des Ophiuchus; *tóda*, ε des Pegasus, α, β, υ des Aquarius; *ītš*, γ, η, ϑ, δ des Cancer; *yerumôi*, α (Arktur) des Bootes. Von diesen vier Sternbildern tragen vier Monate ihren Namen. Weiter kennen die Japleute das Sternbild *sarawûl lâfang*, β, γ, ξ, υ des Draco; das Sternbild *iléligeg*, ζ, γ, η, α (Regulus) des Leo (*iléligeg* ist der Name des Schaltmonates); *gap ko sarawul*, α (Spica) der Virgo; *tapi* α, β, ζ, δ, γ des Delphinus. Das ist eine ganz schöne Anzahl von Sternen und Sternenbildern. Eine solche Kenntnis rechtfertigt gewiß nicht das Urteil des Verfassers, die Japleute seien keine großen Sternkenner. Allerdings besitzen diese Sternkenntnis verhältnismäßig nur wenige Japleute (p. 286 f.), gewönlich nur die gereifteren Männer der Landschaften, denen die *Nulû*-Inseln oder Inseln der Zentralkarolinen tributpflichtig sind.

p. 289 muß es heißen: „Auf dem östlichen Halbkreis sind die Aufgangspunkte *(dăgil)* der Sterne eingetragen, auf dem westlichen die Untergangspunkte *(dŏlŏl)*." Die Wörter in den Klammern sind also zu vertauschen.

Von zwei ganz verschiedenen, nebeneinander vorkommenden **Religionen** auf Jap zu reden, besteht meines Erachtens keine Veranlassung. Die auf Jap verehrten Geister: *Uederêi*, *Magaragâi*, *Tamair*, *Nul*, *Awerig*, *Ad* und *Jañaláw* scheinen die Seelen der Stammväter zu sein, die nach einer Katastrophe, welche die Insel heimsuchte und fast sämtliche Bewohner vertilgte, die Insel wieder bevölkerte. Ihre Verehrung ist also weiter nichts als Ahnenkult. Wie aus den stufenweisen Anrufungen *(made')* der Priester hervorgeht, sind diese Geister nicht selbständige Größen, sondern den großen Gottheiten der Karolinen unterworfen. Übrigens wurde mir von diesen Geistern nie *Nul*, sondern immer *Uederei* als weiblicher Geist bezeichnet (p. 306 ff.). Im übrigen verweise ich auf die Veröffentlichung des P. Sixtus im „Anthropos" VIII, p. 607 ff. Diese Veröffentlichung wird durch die Arbeit Dr. Müller's in manchen Stücken rektifiziert, in wichtigen Dingen ergänzt. Die Aussagen von Personen aus verschiedenen Gegenden Japs über die religiösen Anschauungen der Japleute sind oft so verschieden, daß es schwer hält, das Richtige zu finden.

Das *i* am Ende des Wortes *tafenâi* ist nicht abstraktivisches Suffix. Die ganze Ableitung von dieser irrigen Annahme fällt daher in sich zusammen (p. 307).

Endlich wäre noch zu bemerken, daß sich besonders im zweiten Band manche sinnstörende Versehen finden. Einige seien hier vermerkt: p. 592 *kotou* im Text und *korou* in Anmerkung 3; letzteres das Richtige; p. 610 *na* statt *ṅa*; p. 613 *luñuñ* statt *luñun*; p. 614 (zweitletzte Zeile) *ṅa* statt *naún*; p. 729 (von oben 4. Zeile) *daar* statt *gaár*; p. 755 (von oben 6. Zeile) *liutš* statt *wiutš*; p. 775 (von oben 7. Zeile) *ne* statt *ṅe*, (von oben 9. Zeile) *ga-wa-yor nag* statt *ga-wa-yor-nag*; *-nag* ist transitivisches Suffix; p. 795 (von oben 8. Zeile) *ţar* statt *tar*; p. 797 (1. Zeile) *tañ* statt *lañ*, (2. Zeile) *lan* statt *lañ*

Diese Ausstellungen mußten wahre Kritik an der Arbeit Dr. Müller's machen. Doch alle diese Ausstellungen können das Urteil nicht beeinträchtigen, daß Dr. Müller uns in seinem Werke eine außerordentlich fleißige, gewissenhafte und gründliche Arbeit geschenkt hat. Leider hat frühzeitiger Tod diesen fleißigen und gründlichen Forscher am 13. Oktober 1916 in Malang auf Java der Wissenschaft entrissen. 1912 war er zu einer neuen Forschungsreise nach den Molluken ausgereist. Eben hatte er diese Forschungsreise beendet, als der Weltkrieg ausbrach,

der ihn an der Heimkehr hinderte. Auf Java fand er bei Landsleuten gastliche Aufnahme. Dort riß ihn der Typhus mit tödlichem Ausgange aus neuem Schaffen heraus.

P. Paulinus, O. M. Cap.

A. Carnoy. *Les Indo-Européens.* Préhistoire des langues, des mœurs et des croyances de l'Europe. Bruxelles et Paris (Vromant & Co.) 1921. 12°. 256 pp. Frcs. 7·—.

Ce petit volume fait partie de la Collection «Lovanium», ouvrages scientifiques et littéraires publiés par un groupe de professeurs de l'Université de Louvain. La Collection a en vue «le public lettré . . . qui aime d'avoir de bonnes clartés de tout, qui desire étendre et approfondir ses connaissances dans les divers domaines de la vie intellectuelle» (p. 2). Par son sujet, l'ouvrage en question peut certainement inspirer de l'intérêt à un pareil public. D'autre part comme le dit l'auteur, «les ouvrages en langue française sont, dans le domaine en question, rares, vieillis ou même inexistants» (p. 6). Le deux motifs justifient suffisament la publication de ce volume dans la Collection «Lovanium». Mais il est d'importance aussi pour les gens du métier.

C'est bien la paléontologie linguistique que l'auteur manie en maître, et qui est, à son avis, appelée en premier lieu à compléter les données de l'histoire et de l'archéologie pour nous donner une idée plus exacte de la vie des anciens Indo-Européens (voir p. 78 ss.). Voici, tout d'abord, le contenu de son livre selon les principaux titres: la Parenté entre les langes indo-européennes, Langues et peuples de la Famille indo-européenne, le Berceau des Indo-Européens (p. 55—82), les Animaux domestiques, les Plantes cultivées, les Habitations, les Ustensiles et la Nourriture, les Vêtements, les Armes, la Famille, la «Grande Famille» et la Tribu, les Croyances (p. 154—231) et le Culte. Une breve bibliographie, ajoutée à la fin, permet au lecteur de compléter les informations données dans les différents chapitres. Car, bien entendu, il s'agit ici d'une synthèse concentrée des resultats obtenus jusqu'à present sur ces sujets. Neanmoins, d'un côté l'auteur expose les faits conformément à ses vues propres, originalles et bien suggestives; de l'autre il traite plus in extenso les problèmes du berceau des Indo-Européens et de leurs croyances primitives, et y prend parti dans la discussion des différentes opinions.

A propos du berceau des Indo-Européens, après avoir établi le territoire indo-européen maximum et la répartition des types anthropologiques en Europe (p. 58—66), M. Carnoy exclut comme berceau des Indo-Européens tout d'abord l'Europe meridionale et occidentale (p. 67—68), puis l'Europe septentrionale (p. 69—74), et cela pour des raisons graves. Finalement il arrive à la conclusion suivante: «Il n'y a pas lieu de croire toutefois que c'est du Turkestan que ce peuple ait pénétré en Europe. Son centre de dispersion était plutôt dans le nord de la Mer Noire» (p. 75). Mais ensuite il s'explique en termes qui peuvent ajouter à cette conclusion quelques modifications. Dans la page suivant (76), il parle des vastes plaines de la Russie comme du plus ancien centre de dispersion «auquel nous puissions remonter». Puis (p. 77—78) il dit: «Bien qu'il soit impossible d'établir où était le berceau de ce peuple antérieurement à l'époque néolitique, tout indique qu'il se rattache plutôt aux hommes de l'Asie centrale qu'aux autochtones européens du nord et du sud . . . On peut regarder comme leur centre générale d'expansion les plaines s'étendant entre l'Europe et l'Asie centrale. Le premier habitat où ils passèrent de la vie nomades à celle des agriculteurs (souligné par le rapporteur) est vraisemblablement la region du Dnieper . . .» Enfin (p. 91) il distingue entre «le berceau des Indo-Européens» et «le point dont ils sont partis pour rayonner en Europe». (Voir encore ce qu'il dit à propos du cheval chez les Indo-Européens et de son berceau, p. 72.) Il me semble donc que l'on pourrait, d'après M. Carnoy lui-même, placer un peu plus à l'est, dans le nord du Turkestan, le vrai berceau, c'est-à-dire l'endroit où le peuple indo-européen est né et où il a appris sa culture primitive de nomades avec l'élevage de betail. En effet, il y a des raisons serieuses et multiples en faveur de cette thèse. D'abord, dans le sud de Russie, il faut tenir compte d'une étendue des peuples caucasiques beaucoup plus grande qu'elle n'est aujourd'hui du tout. Puis, les steppes de la Russie ne sont qu'un prolongement des grandes steppes de l'Asie centrale et occidentale; tous les mouvements des nomades, depuis les temps bien reculés jusqu'au commencement du 18me siècle (l'arrivée

des Kalmouks), se sont commencés dans celles-ci pour se terminer dans celles-là. M. CARNOY dit (p. 75) que presque tous les grands fleuves du sud de la Russie *(Danu-bius, Dn-iester, Dn-ieper, Don)*, mais aussi l'Iaxarte *(Sir Darja)* du Turkestan, ont leur nom derivé du mot *danu* qui en ancien persan veut dire «fleuve»; or, c'est bien l'Iaxarte qui indique la route du Turkestan vers l'Europe, vers le Volga (*Rhôs* ou *Rhâ* des Grecs, à comparer avec *Rasâ*, un fleuve divin des Hindous et *Ranha*, un fleuve mythiques des Iraniens) dans le bassin duquel pouvait se trouver le centre (secondaire) de dispersion des Indo-Européens. Enfin, tout le tableau que M. CARNOY trace de la culture primitive des Indo-Européens, cadre presque complètement, comme nous le verrons tout de suite, avec la culture primitive des peuples ouralo-altaïques, en tout cas mieux qu'avec la culture dnéprovienne, avec laquelle M. CARNOY (p. 76) compare l'ancienne culture indo-européenne. Il en suit que les peuples indo-européens et ouralo-altaïques ou proviennent d'une même souche, ou bien ils ont eu entre eux des relations les plus intimes aux temps extrêment reculés. Dans les deux cas, leurs berceaux respectifs ne peuvent être loin l'un de l'autre; or, il est certain que le berceau et le centre de dispersion des peuples ouralo-altaïques doivent être placés dans les environs de l'Altaï. En comparaison des cultures en question[1] peuvent entrer les éléments que voici. 1° La vie nomade avec l'élevage de betail, notamment des chevaux et des moutons; le rôle de tout premier plan du cheval dont l'origine asiatique est directement affirmé par M. CARNOY (p. 72), chez les deux groupes des peuples souligne M. CARNOY (p. 71) aussi bien que VAMBERY (p. 188—191) et WIEGER (p. 348 et 1484). L'agriculture, au contraire, était de peu d'importance: «une occupation inferieure» (M. CARNOY, p. 102), incombant aux femmes (ib. 101), aux esclaves et aux clients (W. RADLOFF, II, p. 134—135; voir encore M. CARNOY, p. 98—99, et H. VAMBERY, p. 103—105, 216). 2° Le fait que dans les langues indo-européennes et turco-tatares il y a beaucoup de mots qui désignent à la fois une maison et une caverne ou une vallée; cela est exprimé presque en mêmes termes par M. CARNOY (p. 104—105) et H. VAMBERY (p. 73). Puis, les habitations qui «consistaient en un enfoncement rond ou oval dans le sol, au-dessus duquel on élevait un toit arrondi, soutenu par des poteaux et par des murs en treillis» (M. CARNOY, p. 106), ne ressemblent pas mal aux tentes des nomades asiatiques, à «*jurt*» qui signifie «der Grundbedeutung nach jedoch Tiefe, Loch» (H. VAMBERY, p. 74). 3° L'intérieur de l'habitation: au milieu un foyer, la fumée s'échappant par un trou dans le toit, sur les côtés des sorts de bancs et sur le sol des couches pour dormir sur lesquelles on invitait la jeune mariée à s'asseoir à son arrivée dans la maison du marié (M. CARNOY, p. 110) — tout comme chez les nomades asiatiques; il faut dire le même des ustensiles: de chaudron avec écuelle et de récipients en cuir. 4° La nourriture: avant tout carnée, notamment la viande du cheval et le gout pour la graisse, puis une sorte de soupe et le lait, aussi de jument; l'hydromel des Indo-Européens ne peut, naturellement, être comparé avec le *kimis* ou le *tarassun* des nomades asiatiques, mais dans le culte les deux sortes de boisson jouent le même rôle, comme nous le verrons encore. 5° Les vêtements: un manteau en peau de bête avec une agrafe et une ceinture, un chapeau de peau et une sorte de souliers. 6° Les armes: l'arc avec la flèche, la massue (et l'épée), la lance et le bouclier; les deux groupes des peuples ont connu très tôt le cuivre et le bronce, et même le fer; il y avait aussi quelque chose de forteresse: des simples enclos entourés de murs en torchis. 7° Dans la sociologie, c'est la grande famille, strictement patriarcale et en principe monogame (M. CARNOY, p. 139, H. VAMBERY, p. 60, 71); le prix, en betail, remis au père de la jeune fille (*hedna* chez les Indo-Européens et *kalim* chez les Ouralo-Altaïques); les grandes cérémonies du mariage (où il y a des ressemblences même dans les détails); le souci, assez général, de la virginité de la femme avant le marriage (M. CARNOY, p. 142, 146; A. CZAPLICKA,

[1] Pour ce qui concerne les peuples ouralo-altaïques, je me sers des travaux suivants: H. VAMBERY, Die primitive Cultur des turko-tartarischen Volkes auf Grund sprachlicher Forschungen, Leipzig 1879; W. RADLOFF, Aus Sibirien, Leipzig 1893, vol. II, p. 1—143; L. WIEGER, Textes historiques (chinois), Hien-Hien 1905 (p. 347ss., 1206ss., 1484ss., 1567ss., 1918ss.); A. CZAPLICKA, Aboriginal Siberia, Oxford 1914 (p. 51ss., 110ss., 156ss., 194ss., 277ss.); A. CZAPLICKA, The Turks of Central Asia, Oxford 1918 (p. 28ss., 80ss.); J. CURTIN, A journey in Southern Siberia, London 1909 (p. 18ss., 44ss., 116ss.); O. GENEST, Kapitän Jakobsens Reise im Lande der Golden, Globus 52 (1887, p. 152ss., 171ss., 205ss., 220ss.); L. STIEDA, Eine Ob-Expedition, Globus 74 (1898, p. 287ss.); DOBBELER, Die Samojeden, Globus 49 (1886, p. 167ss., 182ss., 199ss., 215ss.).

I, p. 110ss., 124ss.; J. CURTIN, p. 96); le règlement du mariage et l'organisation sociale (grande famille, clan, tribu, nation) d'après les grades de consanguinité; les chefs des unités sociales plus larges qui sont en principe choisis par le peuple et munis d'un conseil des anciens lesquels, en realité, constituent l'autorité principale; la grande importance du devoir, incombant à la famille et au clan, de venger les meurtres. 8° Dans la religion, c'est la notion et l'adoration d'un Etre suprême bien constitué, dieu du Ciel, avec des attributs transcendantaux et moreaux, se manifestant dans le ciel materiel et ses astres: le ciel clair, le ciel étoilé, le ciel pluvieux, le ciel tonnant (voir M. CARNOY, p. 163ss. et les noms des differents Tengerins chez AGAPITOFF et KHANGALOFF, Das Schamanentum der Burjaten, Globus 52, 1887, p. 250), peut-être dans la lune, mais sûrement dans le soleil (l'œil du ciel, d'où la salutation matinale et printanière de cet astre — M. CARNOY, p. 185, L. WIEGER, p. 348 et 1208—, de même que la dénomination des quatre régions du ciel d'après le cours du soleil — H. VAMBERY, p. 159 et 160 avec 157); la vénération des ancêtres et celle du feu de foyer (aujourd'hui, par exemple, même chez les Kaïzaks mahométans). 9° Dans le culte, c'est le sacrifice qui cadre, chez les deux groupes des peuples, même dans les détails de la cérémonie: la victime (la plus noble c'est, naturellement, le cheval) est abattue ou étranglée, la viande est coupée en petits morceaux et cuite, puis ou recite une formule pour inviter le dieu ou les dieux à accepter l'offrande, enfin on reprend la viande et s'en sert; l'emploi des boissons enivrantes comme accompagnement du sacrifice (l'*hydromel* et le *soma* chez les Indo-Européens, le *kimis* et le *tarassun* chez les Ouralo-Altaïques); le forêts sacrées, et chose curieuse, le bouleau qui joue un si grand rôle dans la religion, notamment dans le sacrifice, des nomades asiatiques, est très bien connu aussi des Indo-Européens, car «son nom se retrouve dans les langues les plus éloignées, depuis sansc., *bhûrjas* jusqu'à angl., *birch* en passant par russ., *berëza*» (M. CARNOY, p. 89). Les actes du culte sont accomplis par le père de famille, respectivement par le chef ou les anciens du clan ou de la tribu, à côté desquels, peu à peu, s'introduisirent les *brahman*, les *mogu*, les *rshis* et les differents possesseurs du *Veda (vedunu, waidler, dru-widu)*, c'est-à-dire les *chamanes (samman, hamman, kam, buge, tadibey, noaidde)* qui tous, les uns comme les autres, sont des «voyants» et des «hommes de science», transmettant leur science dans de longues poésies qu'ils savent par cœur (M. CARNOY, p. 235—239; A. CZAPLICKA, I, p. 196ss.; H. VAMBERY, p. 248—249; K. RHAM, Der heidnische Gottesdienst des finnischen Stammes, Globus 67, 1895, p. 363). 10° Enfin, il semble qu'une mythologie lunaire, bien developpée et compliquée, se mêle avec les conceptions religieuses de deux groupes des peuples en question. Chez les Indo-Européens se trouve (M. CARNOY, p. 199—201) un vieux dieu des eaux *(Trita, Mimi, Triton)*, assez maltraité par les autres dieux, qui a une sagesse extraordinaire et habite d'ordinaire au fond d'un puits, à la racine de l'arbre cosmique (chez les Germains); chez les Mongols (J. CURTIN, p. 122, 124—125), c'est *Zarya Azergecha* (le hérisson!) qui est sans pieds et possède une sagesse extraordinaire. Trita fait couler le «soma» et par lui, il guérit tous les maux; d'ailleurs, la lune est regardée comme un vase plein de «soma» (M. CARNOY, p. 189). Chez les Mongols, l'«eau de vie», coulant de la racine d'un arbre, est toujours en possession des héros nettement lunaires qui sont en lutte perpétuelle avec des héros solaires (J. CURTIN, p. 150ss., 164ss., 186ss. etc.). Or, les Turcs de l'Altaï (W. RADLOFF, Das Schamanentum und sein Kultus, Leipzig 1885 p. 3—5) et les Wotyaks, respectivement les Finnois en général (H. WLISLOKI, Kosmogonische Sagen der Wotjaken, Globus 64, 1893, p. 63) connaissent un mythe cosmogonique, très vieux et primitif (bien que s'y coulent déjà des idées empruntées au bouddhisme et au christianisme), où le premier homme porte tous les traits d'un être lunaire. D'après la version turque, *Kishi* (l'homme), le premier être créé, flotte, au commencement du monde, avec l'Etre Suprême *(Tengere Kaira Kan)* sur les eaux primordiales de l'univers et par le commandement de celui-ci, il tire des eaux la terre; à cette occasion, il cache dans sa bouche un peu de la terre, mais elle s'enfle de telle sorte qu'il aurait dû mourir, s'il ne l'avait pas crachée. A cause de cela il est banni par l'Etre Suprême aux profondeurs de la terre et devient *Erlik*, le démon malfaisant et le maître du royaume souterrain des ténèbres, l'adversaire du *Tengere Kaira Kan* et le pendant des *Tengerins de l'Est* des Mongols. D'autre part, dans les langues turco-tatares *kara* = noir, ténèbreux, mauvais ou directement démon malfaisant, est dérivé d'un mot *(kok)* signifiant «aride ou la terre arride», et *kara* même désigne aussi la terre, la terre noire, comme le contraire du *tingri*, du ciel clair (H. VAMBERY, p. 170 et 231). Est ce donc que à ces mythes lunaires remonte aussi

l'idée de la Terre, épouse du Ciel? du moins dans la mythologie lunaire austronesienne, on trouve deux divinités telluriennes, étant en relation avec la lune sombre, une masculine et une feminine (voir P. W. SCHMIDT, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien 1910). Quoi qu'il en soit, la Terre, épouse du Ciel, est connue des Indo-Européens (M. CARNOY, p. 186 et 214), aussi bien que des Ouralo-Altaïques (L. WIEGER, p. 348 et 1484; J. CURTIN, p. 123ss.). Les parallèles établis entre la culture primitive indo-européenne et ouralo-altaïque concernent presque toutes les branches de la culture humaine; des recherches plus détaillées, notamment de la mythologie ouralo-altaïque, pourraient en montrer encore d'autres. Il est cependant necessaire de noter que, dans les deux cultures en question, il y a aussi des éléments de l'ancienne culture de l'Jénisséi, et ils sont entrés en notre comparaison; ici appartiennent, au moins, l'agriculture (voir W. RADLOFF, II, p. 130ss., 189ss.), et il me semble bien, aussi toute la mythologie lunaire et le culte de la Terre. Quant à la langue, c'est M. CARNOY lui-même qui dit (p. 69) que c'est du côté des langues agglutinantes ouralo-altaïques, que l'on trouve les ressemblances les plus frappantes avec l'Indo-européen; aussi FR. VON DEN VELDEN, a-t-il émis sa thèse «daß der Wortbestand (der indo-europäischen Sprachen) aus den uralaltaischen Sprachen, speziell aus einer Vorstufe der mongolischen und türkischen (sic!), stammt» («Anthropos» XIV—XV, [1919—1920], p. 792), et promis de la prouver au plus tôt. Enfin, M. CARNOY rattache les Indo-Européens plutôt aux brachycéphales ouralo-altaïques qu'aux dolichocéphales du nord et du sud de l'Europe (p. 64—65 et 69).

Il est donc, après tout ce qui était dit, très vraisemblable, qu'il faut placer le berceau des Indo-Européens dans l'Asie occidentale, dans le nord du Turkestan [1], voire même les rattacher à une souche commune avec les peuples ouralo-altaïques, avec lesquels ils peuvent constituer un cycle culturel bien determiné, celui des nomades avec l'élevage de betail (voir P. W. SCHMIDT, Völker und Kulturen, III. Bd. von «Der Mensch aller Zeiten», p. 101).

En comparant la culture primitive des Indo-Européens avec celle des Ouralo-Altaïques, nous avons vu, du moins en partie, les résultats obtenus par la paléontologie linguistique dans le domaine indo-européen. A ces resultats M. CARNOY contribue de sa part en apportant sur beaucoup de points des argument nouveaux ou des interprétations originalles; cela est vrai notamment quant à la question de la valeur de la paléontologie linguistique (p. 77—82), et quant aux problèmes du berceau et des croyances primitives des Indo-Européens. Notons en passant que dans le chapitre: Les tendances naturelles de la Religion chez les Peuples «primitifs« (p. 159—162), M. CARNOY ne met pas assez en relief le fait que chez les vrais primitifs (Pygmées, Australiens du Sud-Est, Fuégiens et Californiens du Centre), l'Etre Suprême a une physionomie beaucoup plus nette que chez les autres «primitifs», que lui seul domine tout et, de même, qu'il reçoit tout le culte strictement religieux, avant tout le sacrifice de la volonté dans l'observation de ses lois; par consequent, le naturisme (mythologie), l'animisme, et le manisme, en tant qu'ils ont çà et là lieu chez ces peuples, ne revêtent pas un caractère religieux, comme ils font chez les peuples moins anciens et moins primitifs. Mais d'autre part, M. CARNOY fait très bien ressortir les attributs transcendantaux et moraux de l'Etre Suprême des Indo-Européens, et montre la voie par laquelle la personalité de celui-ce se divisait (p. 163—180); ainsi confirme-t-il pour son domaine propre, à l'aide de la paléontologie linguistique, les données de l'ethnologie (générale). Il faut ajouter encore que tout est écrit avec une clarté et une précision parfaite. L'ouvrage s'impose à tous ceux qui s'occupent à l'ethnologie ou à la linguistique. Il reste à désirer de voir paraître un pareil ouvrage sur les peuples ouralo-altaïques.

Dr. A. GAHS (Zagreb, Yougoslavie).

Theodor Wilhelm Danzel, Hamburg. *Prinzipien und Methoden der Entwicklungspsychologie.* Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte von Kultur und Gesellschaft. S.-A. aus dem Handbuch der

[1] Voir aussi les arguments, apportés en faveur de cette thèse par F. GRAEBNER («Anthropos» XIV—XV [1919—1920], p. 1116), qui sont de tout autre ordre.

biologischen Arbeitsmethoden, herausgegeben von Geh. Med.-Rat Prof. Dr. EMIL ABDERHALDEN. Abt. VI, Teil C., 45—108 SS.

Dr. A. Knabenhans, Zuoz. *Zur Psychologie des primitiven Menschen.* S.-A. des Schweizer Archivs für Volkskunde. Bd. XXIII (1921). 121—156 SS.

1. DANZEL's Arbeit behandelt das Seelenleben der Naturvölker sowie die psychologische Eigenart ihrer Kultur und Lebensführung. Die Darstellung ist recht komprimiert und sehr abstrakt gehalten, insbesondere ohne Veranschaulichung durch Beispiele. In seiner Auffassung stimmt der Verfasser mit LÉVY-BRUHL, WERTHEIMER, FELIX KRÜGER und mit meinen Vorlesungen und späteren Veröffentlichungen überein und damit mit der modernen Anschauung überhaupt. Diese erblickt nämlich die Hauptunterschiede zwischen dem primitiven Seelenleben und unserem modernen nicht in einzelnen Inhalten (wie z. B. dem Fehlen oder Vorhandensein der Überzeugung der strengen Gesetzmäßigkeit oder der folgerichtigen Handhabung des Kausalprinzips), sondern in gewissen Unterschieden der Struktur des Seelenlebens, d. h. in einer verschiedenen Art des Aufbaues, des Zusammenhanges und der Verknüpfung der Bewußtseinsinhalte: das moderne Bewußtsein neigt in viel höherem Maße zur Analyse und Auflösung, beim Primitiven dagegen bleibt es überwiegend bei größeren Komplexen stehen. Die ganzen Vorstellungen über die geheimnisvollen magischen Wirkungen, die unserem rationalen Denken so sehr widerstreben und uns darum so rätselhaft erscheinen, beruhen wesentlich darauf, daß das primitive Bewußtsein den Ablauf der Erscheinungen und insbesondere die Kausalzusammenhänge viel weniger zergliedert und auflöst. Ebenso gehört hieher das Fehlen eines rein theoretischen Denkens, einer im praktischen Sinne „interessenlosen" Betrachtung der Wirklichkeit: Denken und Fühlen, Denken und Wollen, Betrachten und Handeln sind durchweg zu einer Einheit verwoben und ergeben dadurch ein ganz anderes Verhalten. Auch die Durchdringung der Zwecktätigkeit mit Spiel und Ausdruck, das Auftreten der gemischten Zwecktätigkeit, wie man es nennen kann, an Stelle unserer reinen Zwecktätigkeit gehört hieher.

2. Zur Arbeit DANZEL's bildet diejenige von KNABENHANS ein ausgesprochenes Gegenstück: die Darstellung atmet eine behagliche Breite und Ruhe und ist gesättigt mit Beispielen. Wem die Lektüre der DANZEL'schen Studie zu schwer wird, der mag vorher zu dieser Arbeit greifen. KNABENHANS beginnt mit einem historischen Überblick über die Völkerpsychologie. Er betont dabei mit Recht, was bei uns noch lange nicht allgemein bekannt und anerkannt ist, daß WUNDT's Völkerpsychologie nicht etwa ein eigenes neues Gebiet der Psychologie geschaffen hat und zur Darstellung bringt, sondern in der Hauptsache Sprachwissenschaft und uferlos vergleichende Völkerkunde enthält. In psychologischer Hinsicht gehört das WUNDT'sche Werk noch der älteren Richtung an; es kennt noch keine Strukturpsychologie. Mit Recht warnt KNABENHANS ferner im Vorbeigehen vor FRITZ SCHULTZE's „Psychologie der Naturvölker" (1900), einem Zerrbild des Seelen- und Geisteslebens der „Wilden", wie ihr Verfasser sie nennt, das anscheinend immer noch einen unverdienten Kredit genießt. In dem systematischen Teil behandelt KNABENHANS sodann das „komplexe Denken" (PREUSS) des Naturmenschen, ferner den Konkretismus des primitiven Denkens und endlich dessen Naivität oder Subjektivität.

ALFRED VIERKANDT.

Edwin Smith and Dale Murray. *The Ila-speaking Peoples of Northern Rhodesia.* London 1920. 2 Vols.

"As we hope that this work may be taken as a serious contribution to African ethnography" — thus begins the Preface to this two-volume work. — And after reading the book and studying single passages, for to this they draw and tempt everyone, so to speak, it must be confessed that the work is a valuable one; — certainly the best on the ethnography of African tribes, that we possess. — It deserves a place side by side with JUNOD's "The Life of a South African Tribe". — It is no mere book of travels, but a thoroughly scientific work, both in conception and execution.

The two authors, a missionary and an official, do not merely put down their passing impressions, but the results of many years' study and observation on the very spot. — The

work is another proof of the fact that the lives of the natives are valued and comprehended, by one who has lived right among them for a long time, quite differently from one who has merely just seen them, and travelled through their region. It should serve as a warning against accepting the apodictic-sounding opinions of many travellers and researchers as gospel truth; since the authors themselves have frequently to own that only after long years have they penetrated behind some of the beliefs of the natives. — While reading the book I was continually reminded of the words of a New Guinea missionary: "The more I study and observe the natives (eleven years already) the deeper and more mysterious do their views of life appear to me; and the more full of gaps the material which I have gathered". —

I believe that the cooperation of missionary and official in this case has been most useful; — a result they both hoped for. — It would be a good thing if these two elements, which exercise the greatest influence on the natives, would always work together harmoniously, and support one another among the aborigines. —

The contents of the work are divided into five parts and twenty-eight chapters. The book does not follow any precise scheme, as regards working out the sequence of the material treated according to any strictly limited point of view; but it is rather a work in which one thing arises easily out of another; and this does not tire the reader.

The tribes, of whom such a vivid picture is here given, are the *Ila*-speaking tribes of the Kafue, better known under the name of *Mashukulumbe*, — a people first visited by HOLUB. — LIVINGSTONE knew something of them likewise, though but slightly.

To determine when the *Baila* came into the country is impossible. Tradition offers no indications, — though the tribe seemingly came from the East (North-east). Judging by everything, the Baila apperar to be a mixed tribe of a peculiar kind. — One outstanding fact about them is their widespread custom of cattle-breeding, with otherwise slightly marked nomadic characteristics. Among the *Baila*, spirits (the author puts: "demi-gods", — probably an inadequate rendering:) are worshipped, — not by single families, but by the whole tribe. These spirits are declared to be their earliest ancestors, who first migrated into the land. (II, p. 181.)

That they absorbed other tribes, already there before them, is both an anthropological and ethnological certainty. In the second chapter two quite different types among them are brought to our notice: "One is tall, strongly and splendidly formed; not inclined to corpulence, but tending rather to leanness; with long legs, narrow hips, and broad, straight shoulders; head finely shaped, well set on a longish neck, with clearly marked, but not obtrusive superciliary arches, nose long and rather arched, nostrils thin, mouth small, the lips not excessively everted, but tending to be thin like an European's; hands and feet small, fingers tapering; in general appearance handsome. The other type is very distinct, in many respects the very opposite to the former: short, with large, heavy body, tending to corpulence; bull-neked; the features coarse, forehead low; nose squat, with broad depressed bridge and wide wings; blubber-lipped, mouth large; hands and feet gross. This type is as repulsive as the other is handsome. Individuals corresponding to these two types are found, and there are numerous gradations between the two."

Ethnographically speaking their medley is, if possible, even greater; but to this one is accustomed in Africa. — Among them we find traces of tribal descent through the mother, of totemism, and of nomadic habits; and it is hard to say which of these is the more marked. — They show sociological expression in the fact that the tribes have various clan divisions according to totem, — descent from the mother's side prevailing at the same time. A breach of this rule, however, may be noted in the case of a slave mother and a free-man, where the child belongs to the clan of the father. —

Exogamy is strictly practised; and originally it would appear, likewise, that the clans were confined to special regions (p. 292). — Totemism is now becoming less marked. — In this respect it is worth observing that by comparison of the different Totem symbols many connecting facts might be discovered throughout Africa, as it has already struck many an African ethnologist. —

Besides recognising the Clan, the Baila also recognise the family; and in the latter the right of the father stands as valid: "the clan is your mother's; — the family is your father's".

In case of divorce, the children belong to the father. According to our idea this is due

to the influence of a nomadic form of culture; and as a result we might make out three clear distinctions on this basis: I. Totemistic clans (as totemistic division) which, however, have been so much influenced by, II. mother-right, that descent through the mother was the result, without prejudice to the existence of the clans, — and III. nomadism which brought in, besides the two above, the *mukoa*, along with blood-relationship.

By far the most valuable section of the book is the IVth Part, which deals with the Baila's general views of the world. This section bears witness to some considerable study. "A casual observation of the Baila might lead one to the conclusion that they are a materialistic people, but in fact they are very largely concerned with what is invisible and mysterious. Indeed we may say that they are more concerned with the invisible that with the visible. To understand their life we must strive to understand the things which lie behind" (II, p. 79). The author (SMITH) is here completely in the current of the evolution theory; where he indicates the degree of religious evolution in the race he does not support it by proofs, but his system is aprioristic, as the evolutionary scheme demands: "... there has been a historical development of belief, there is certainly what to our minds is a logical development in their ideas, a development from the impersonal to the personal from charm to prayer, from *musano* to *mizhimo*, from *mizhimo* to *Leza*. In other words we can distinguish traces of development from dynamism to something approching monotheism" (II, p. 80). One might seek in vain through the entire section for any proof of this.

It is certainly true that all the elements mentioned can be discovered in the religion of the Baila; but the fact that other Bantu tribes on the Zambesi do not practise certain rites, which the Baila do, should have made the author circumspect; we refer, for instance, to the worship of "demi-gods". — The cult of "spirits" (mithimu) is, indeed, common to all Bantus but to which division it really belongs must be left unsettled. The reveration of the "demi gods", however, and particularly of those *Lezas*, — which comes to the fore so decidedly among the Baila, more than in any other Bantu tribe known to us, is very certainly an importation from the Nomads. — Dynamism, also, which is nothing else but magic, is very strongly developed among them, certainly more then among the eastern Bantu tribes; but we know nowadays that these very views on magic are in close connection with totemism. — Therefore it is probably a misconception on the part of the author, when in his book he seeks to enter the lists on behalf of theories, the proving of which would only be possible by comparisons among the material drawn from many races.

The chapter on *Leza* (II, p. 197—212) is of very great value, and highly interesting. The belief in the Supreme Being is not so clearly and exactly developed in any other Zambesi tribe, not even where the old Missions (17th and 18th centuries) have worked among them. It is well known that the Bantus believe in a Supreme Being, — but, — in contradistinction to the Baila, they do not pay him any worship.

The author says: "But the Baila do seek to come into touch with him *(Leza)*. They regard the *mizhimo* as intermediaries between themselves and *Leza*; but on occasion they adress him directly. They say (with no irreverence) *matwi akwe malamfu* ('his ears are long'), i. e. he can hear even words whispered in secret. But *Leza* has no *ikubi* as the great *mizhimo* have; there is no individual who periodically summons the people to sacrifice to him. Generally speaking, it is only on occasions of special need, when the help of lesser beings is of no avail that they seek him."

"Again they pray also to *Leza*, *Muninde* ('The Guardian'). When they go into the forest hunting and stay there many days without success, they build a shed, and in the evening find out whether any of the company is able to divine. They inquire of him what divinity it is that keeps them from killing, and maybe he finds it is *Leza* himself. 'What are we to do now?' they ask, and he replies, 'Let us go out of the shed and sweep a clear space outside'. They do this, and then with all their things assemble at that clear space. The Eldest of them takes his place in the centre, with all the others sitting round, and begins to pray: 'O Mutalabala, Eternal One, if it be Thou that keepest us from killing animals, why is it? We pray Thee, let us kill to-day before the sunset.' When the elder has finished his prayer, all fall to the ground and cry: 'O Chief, to-day let us kill.' Then they break up and go to the shed to rest awhile. In the afternoon late they separate and hunt. One kills an animal and at once calls his fellows

and they clap their hands. One cuts off bits of meat and makes an offering, throwing a piece in the air and saying: 'I thank Thee for the meat which Thou givest me. They take the meat to the space cleared for *Leza*. The oldest man arises, cuts off bits of meat and makes an offering, saying: 'Chief, here is some of the meat Thou hast given us. We are very grateful.' Then he throws the morsels of meat into the air, and offers again between the horns of the beast. Then they *shuwelela* — utter the shrill greeting and divide the meat. They say: 'Who gave us the meat? It was *Leza* who gave it to us, not a divinity.'"

There are cases of sickness when, after praying in vain to the divinities, direct access is sought to *Leza*. The head of the household fills a *lukoma* with meal and water, and pours some of it on the ground on the right side of the threshold and prays like this: *Leza ndakukomba na ndiwe wasasha wezu mukwesu, muleke adiendele muzhik, ako. No nu wakamulenga anshi ano waamba akeende, akanshome, muleke mwanako, akakushoma. Mutalabala twakukomba, ndiwe mwami mukando* ("*Leza*, I pray Thee. If it be Thou who hast made our brother sick, leave him alone, that Thy slave may go about by himself. Was is not Thou who createdst him on the earth and said he should walk and trust Thee? Leave Thy child, that he may trust Thee, Eternal One! We pray to Thee-Thou art the great Chief!").

He then fills his mouth with water and squirte some out as an offering (II, p. 209—210).

In a single case offerings, and indeed bloodofferings, are made to *Leza*. — One or two oxen are, generally, sacrificed to such a "demi-god"; but, as an old man observed: "We eat the ox; *Shimunenga* takes the *chingohule* (shadow soul)."

The last parts gives us two more valuable chapters. The XXVIth chapter deals with the language; and the following chapter contains a considerable collection of proverbs and legends, in English translation. — As early as 1907 SMITH had published a manual of the *Ila* language, — in which he expresses regret as to the arrangement of the *Ila* orthographie, which has become the standard form for this tongue. — Even in this short Summary the spelling is sometimes unsatisfactory, for example when different letters are used to denote the same vowel sound (II, p. 280), or when lenght is decided by a sign that follows the vowel (p. 281) and so on.

The book just reviewed, however, is one of those that leaves a strong sense of pleasure behind, after the reading of it; and every friend of Africa will be well pleased with it, and grateful to the writers for this gift. — Another proof is tereby offered of how missionaries in particular (SMITH did the lion's share of the work), if possessing the requisite knowledge, can do most important service to ethnology. — With this it is of small importance that certain views are expressed, or assertions made, which give some hint as to the writer's own special school of thought; — for instance when SMITH simply compares the Baila to the Australian natives; whereas it is just in Australia that we can, must distinguish the most widely differing periods of time; or when he expresses his belief that the customs of descent through the mother's tribe is older than that through the father. — It is unluckily just such old-fashioned views as these that have clouded the author's sense of historical connections.

It is also bewildering for readers, ignorant of the habits and customs of the natives, when some custom or other is lightly attributed to missionary influence, as occurs page 146; — and apparently, indeed, only because a story arises about the death of the son of "God". This need not spring from any missionary influence, — and more especially as no similarity with Christ is apparent. — These however, are, only trifels, which do not diminish the value of the work as a whole. — Both volumes are well and richly illustrated, — which makes the book all the more deserving of recommendation. — We only wish there were more such thoroughly well written and comprehensively ethnographical works as this upon Africa.

P. SCHEBESTA, S. V. D.

Erkes Eduard. *China.* (PERTHES, Kleine Länder- und Völkerkunde.)

Die ersten drei Kapitel: Die geographischen Grundlagen, Die Völker Chinas, Die geschichtliche Entwicklung, sind im allgemeinen ganz vorzüglich bearbeitet.

Über die Länge der großen Mauer scheint sich der Verfasser allerdings nicht klar zu sein, bald 2600, bald 4000 *km* lang. Ich wäre begierig zu erfahren, wo er Heide und Roggen gesehen hat. Über die unbedingte Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit der Nordchinesen gehen die

Ansichten wohl auch auseinander. Bezüglich der Großkaufleute und Bankleute mag der Verfasser recht haben. Des Verfassers Ansicht über die Konsulargerichtsbarkeit bezeugt deutlich, daß er noch keinem chinesischen Richter in die Finger gefallen ist. Sobald die Rechtspflege dauernd humaner geworden, muß die Konsulargerichtsbarkeit natürlich fallen. Daß die einheimische Bevölkerung dadurch den Ausländern gegenüber fast wehrlos wird, ist eine törichte Behauptung.

Das Eindringen fremder Weltanschauungen ist für China nur bedrohlich, wenn es sich um die religionslose Philosophie moderner Ungläubiger handelt. Manche hochgestellte Chinesen sind da anderer Ansicht. HIUNG HI LING, ehemaliger Finanzminister, glaubt, daß die katholische Religion für China die beste sei. LU DZHÖNG SIANG, Chef der chinesischen Delegierten zu Versailles, scheint der gleichen Ansicht zu sein; er ist nämlich auch katholisch. Die Raubzüge des Bischofs FAVIER während der Boxerzeit sind ein Hirngespinst des Verfassers. Den chinesischen Christen wird hoffentlich noch das Recht zustehen, sich gegen Räuber und Mörder verteidigen zu dürfen.

Der Verfasser nimmt für China die Promiskuität als die Urform der Ehe an; zu einer Zeit, wo die Hinfälligkeit der Promiskuitätstheorie von den verschiedensten Seiten her anerkannt wird, ist das reichlich rückständig. Selbst bleibt er den Beweis für seine Behauptung schuldig. Die Resultate der kulturhistorischen Forschungsmethode, die für die Primitiven die Monogamie als Urform der Ehe nachweist, sind ihm anscheinend unbekannt.

Ganz irrig sind die Ansichten des Verfassers über die Einteilung der Provinzen. Das Amt des *Dzhö fu* oder Präfekten ist längst abgeschafft. Die Kreisbeamten *(Dzhö hiän)* unterstehen jetzt unmittelbar dem *Dao tai* oder Untergouverneur, der mit dem früheren *Dzhö fu* durchaus nicht identisch ist. Die Provinz Schantung hat drei *Dao tais*. Dem *Dao tai* vom Süden der Provinz unterstanden früher die *Dzhö fu* von *Yän dzhou fu*, *Yi dzhou fu* und *Tsao dzhou fu*.

Die fünf Farben der chinesischen Fahne als die Farben der fünf Weltgegenden zu bezeichnen, fällt dem Chinesen gar nicht ein. Es sind das lediglich die Farben Chinas und seiner Nebenländer, der Mandschurei, Mongolei, Tibet und Turkestan.

Daß die Bettstelle nur in Mittel- und Südchina gebräuchlich ist, ist mir neu. Ich habe oft in den nordchinesischen Herbergen auf einer hölzernen, mit einer Matte belegten Bettstelle geschlafen. Daß man Suppen mit Eßstäbchen ißt, ist mir neu. Man setzt die Schüssel an den Mund und schlürft die Suppe. Etwa darin befindliche Speisen kann man allerdings mit den Stäbchen herausfischen.

Gänzlich falsch ist, daß die Lebenshaltung auch der unteren Klassen durchwegs besser sei als bei uns. Fleisch und Weißbrot sind bei den unteren Klassen eine Seltenheit. Das von dem österreichischen Forscher angeführte Beispiel bildet eine Ausnahme.

Daß das Chinesische von einem Drittel der Menschheit gelesen wird, ist eine arge Übertreibung. Die Analphabeten bilden die Regel, die Studierten die verschwindend kleine Ausnahme, etwa ein Prozent. Aus diesem Grunde versuchen manche europäischen Missionsgesellschaften, ihren Christen die leicht erlernbaren lateinischen Buchstaben beizubringen, mit denen sich die Volkssprache sehr gut schreiben läßt. Nur die mit Buchstaben geschriebene Schriftsprache ist unverständlich. Wenn deshalb der Verfasser sagt: „Darum sind auch die mitunter von Europäern, besonders englischen Missionären, gemachten Vorschläge, für das Chinesische eine Buchstabenschrift einzuführen, ganz unsinnig und würden ein bedenkliches Zeugnis für die Unbekanntschaft ihrer Urheber mit der chinesischen Sprache ablegen, wenn sie nicht vielmehr meist unlauteren Motiven entstammten. Denn ihr wahrer Grund ist der, daß sie mit der das Reich einenden Schrift auch die Einheit der Nation zu zerreißen und damit ihren Zerfall und ihre Auslieferung an das Ausland herbeizuführen hoffen", so muß ich gestehen: Solch einer ungeheuerlichen Behauptung bin ich in sinologischen Werken noch nicht begegnet. Sie legt ein bedenkliches Zeugnis ab für die gänzliche Unbekanntschaft des Verfassers mit der chinesischen Volkssprache, die nebenbei noch dokumentiert wird durch die ganz oberflächlichen und meist unrichtigen Bemerkungen über die chinesische Aussprache, für die Unbekanntschaft des Verfassers mit den Bestrebungen der Chinesen selbst, ihre Schrift zu vereinfachen, die von der chinesischen Regierung unterstützt werden und nicht zuletzt auch für den Fanatismus und die Voreingenommenheit des Verfassers gegen die Mission und das Christentum überhaupt, die bei ihm in einem ganz außergewöhnlichen Maße vorhanden sind.

Daß der Monotheismus nicht die ursprüngliche Religion der Chinesen gewesen, wissen wir heute noch lange nicht. Daß er anderswo ein ganz spätes Gewächs nicht ist, wissen wir heute ganz sicher durch die kulturhistorische Forschung, wissen alle, die nicht bloß FRAZER und ähnliche Evolutionisten studiert haben. Und auch ERKES scheint seiner Sache nicht sicher zu sein, denn S. 148 heißt es: „Der Monotheismus ... wurde zum Pantheismus." Daß *Shang di* ursprünglich „wohl" nur ein ostchinesischer Korndämon war, ist „wohl" nur eine Vermutung ERKES'.

Daß Konfuzius sich den Himmel „wohl" nicht mehr „in primitiv-anthropomorpher Weise" als persönliche Gottheit dachte, kann sein. Seine Vorfahren, die doch „wohl" auch einmal zu den Primitiven gehört haben, werden das jedenfalls getan haben. Und auch der jetzige Chinese tut es, wenn er den Herrgott zum Himmel sendet zu Neujahr und ihn vorher samt dem „Reittier" gut bewirtet, damit er Gutes über die Familie berichten soll. Die jetzt noch in Afrika und Australien lebenden Primitiven glauben an eine persönliche Gottheit. Und auch *Lao dzŏ* scheint daran geglaubt zu haben. Denn das *Dao*, „das er wiederholt die Weltgebärerin, die Mutter alles Seins, das, was vor den Göttern da war, nennt, von dessen Dienst er alles Heil erwartet", ist noch lange nicht so augenscheinlich eine dem totemistischen Zeitalter entstandene Göttin, sondern „ursprünglich zweifellos eine persönliche höchste Gottheit", wie Sie einige Zeilen vorher richtig bemerkten, die aber vor den Göttern, also auch vor dem südchinesischen Pantheon da war. Und wenn er den traurigen Zuständen seiner Zeit das friedliche Bild eines kleinen Gemeinwesens der Urzeit gegenüberstellt, das nichts von Obrigkeit, Steuern und Krieg weiß und in seiner primitiven Einfachheit wunschlos glücklich ist, so gehen diese Anschauungen nicht „offenbar auf ganz primitive Gedanken", sondern auf Gedanken der Primitiven zurück, was noch lange nicht identisch ist, denn unter den Primitiven gibt es Individuen, die vernünftiger denken als manche Kulturmenschen.

Daß sich die Angehörigen der christlichen Religionen größtenteils aus Verbrechern und verkrachten Existenzen rekrutieren, ist eine ganz unqualifizierbare Behauptung des Verfassers, der jedenfalls niemals Gelegenheit hatte, chinesisches Christentum kennen zu lernen. Schreiber dieses war zehn Jahre unter ihnen tätig und hatte genügend Gelegenheit, es kennen zu lernen. Daß sich solche Elemente unter ihnen befinden, sei zugegeben. Ebenso unverfroren ist die Behauptung, daß die Missionsberichte gar keinen Glauben verdienen. Der gute Rat, daß die Chinesen aller christlichen Propaganda einen dauerhaften Riegel vorschieben sollten, wird von der chinesischen Regierung wohl kaum beachtet werden. Denn der geistige Einfluß der christlichen Religionen ist durchaus nicht so minimal als der Verfasser wähnt. Das hat sich noch vor einigen Jahren gezeigt, als Christen und Muhammedaner die Gesetzesvorlage, den Konfuzianismus zur Staatsreligion zu erheben, zu Fall brachten. Und jene Elemente der europäischen Kultur, die China sich nach Ansicht des Herrn Verfassers aneignen muß, die angeblich dem Christentum entgegenwirken, imponieren den Chinesen am wenigsten, wie ich wiederholt in persönlichen Unterredungen mit gebildeten Chinesen feststellen konnte. Die Redensarten sodann, daß alle fremden Lehren unverdauliche, kulturell einflußlose, sozial und moralisch schädliche Fremdkörper geblieben seien, daß keine von ihnen irgendwelche historische Berechtigung habe, daß keine von ihnen Elemente besitze, die auf die Kultur Chinas fördernd einwirken könnten (der Verfasser redet sich in einen wahren Feuereifer hinein), daß sie alle auf einer Stufe des mythologischen Denkens stehen, die China mit seiner intellektualistischen Vernunftreligion seit zweieinhalb Jahrtausenden überwunden hat (der Verfasser verwechselt hier „China" mit einer Handvoll glaubensloser Konfuzianer), sind samt und sonders Phrasen und Schlagwörter, die einem wissenschaftlichen Manne und Ethnologen wirklich schlecht anstehen.

P. TH. BRÖRING, S. V. D.

R. P. van Wing, J. J. Missionnaire à Kisantu. *Études Bakongo.* Histoire et Sociologie. Préface par ED. DE JONGHE. Bruxelles, Goemare 1921. VIII., XIII + 319 pp. Frcs. 24·—.

Cet ouvrage devait être lu par tous les missionnaires pour les stimuler à mettre la main à l'œuvre, et travailler efficaçement dans le domaine de l'Ethnographie.

Il nous prouve avec quel succès les missionnaires peuvent faire ces études, lorsqu'ils s'approfondissent dans cette matière et spécialisent leurs observations dans une direction déterminée

Cet ouvrage est divisé en deux parties. La première, et la plus courte, traite de l'Etat du Congo (chap. I), de l'histoire des missions du 15me au 19me siècle (chap. II) et de celle de la tribu des Bampangu (chap. III).

La deuxième partie, bien plus étendue, nous introduit dans la sociologie des Bampangu. Les autres domaines de l'ethnologie de cette tribu ne sont qu'effleurés en passant. Cependant l'esquisse historique de la tribu, telle que le P. WING nous la démontre, d'après différentes anciennes sources est de grande valeur aux ethnologues et aux missionaires. Peut-être serait-il utile de faire remarquer qu'on rendrait un très grand service aux recherches ethnologiques si l'on examinait aussi les écrits des anciens missionnaires du Congo, pour recueillir les informations ethnographiques qui s'y trouvent. J'entends par là spécialement les renseignements gardés comme manuscrits dans les bibliothèques de Lisbonne. J'entrevois là une riche moisson. La comparaison historique jetterait maintes lumières sur la succession des peuples et influence étrangère; de la sorte, nous parviendrions bien à faire un pas en avant à débrouiller le pêle-mêle ethnographique du Congo.

D'après l'exposé du R. P. WING sur les *Yaga* redoutables du 16me siècle, il s'en suit qu'ils sont les ancêtres des Bayaga de nos jours, lesquels, venus du Lounda, se sont étables au Kwango.

Nous abordons immédiatement le sujet propre de l'ouvrage.

Chez les Bampangu, il nous faut distinguer les quatre institutions sociales suivantes, mentionnées du moins par l'histoire:

D'abord la tribu, ayant à sa tête un chef couronné. Au 16me siècle, les Bakongo, auxquels appartiennent les Bampangu, étaient à San Salvator une telle tribu unie, ayant leur chef en tête. Lors de la dissolution du royaume, ils se formèrent divers chefs couronnés. L'un d'eux était «Ntinu» chef des Bampangu. Celui-ci fut forcé de céder aux chefs des clans, qui pouvaient être couronnés ou non. Aujourd'hui les Bampangu ne connaissent que quatre chefs couronnés. Les autres clans ont un chef non couronné, c'est là le plus vieux de la plus ancienne branche d'un clan.

En outre, il y a des chefs de lignes diverses et des chefs de villages.

Le caractère le plus saillant dans l'hiérarchie des Bampangu est le clan *(kanda)*. C'est une institution matriarcale. L'exogamie et les tabous se trouvent également comme d'ailleurs dans les clans orientés par le patriarcat. La nomination des clans se fait parfois d'après des animaux, souvent pourtant d'une autre manière. Ainsi les tabous ne défendent pas toujours l'usage de l'animal clanique; quelque fois aussi des autres animaux sont défendus. De là, le P. WING et M. DE JONGHE concluent que le clan n'est pas totémique. Cependant, je ne trouve pas leurs objections convaincantes. Qu'on veuille bien se souvenir que dans l'Afrique méridionale certaines tribus doivent non seulement s'abstenir de la viande des animaux signifiés par le totem, mais de maintes autres, également présentants quelque affinité intérieure ou extérieure avec le totem du clan.

Si, p. ex. le clan des Ngombe (bœuf), que cite le R. P. WING, peut faire usage de la viande de cet animal mais doit s'abstenir d'une autre, la cause peut être en ce que le clan qui connaissait primitivement le bœuf, l'ait perdu de vue pendant longtemps et n'en ait conservé que le nom. Le tabou alors peut être reporté sur un autre animal présentant quelque affinité avec le totem.

Là dessus, j'aimerais encore faire remarquer ce que SMITH dit dans son ouvrage sur les Baila (The Ila Speaking Peoples I, p. 287). L'organisation sociale des Baila est identique à celle des Bampangu. Chez eux aussi, le clan est matriarcal, mais tous à fait totémique. Il arrive souvent que les indigènes ne veulent pas indiquer la dénomination juste de leur clan, pour un motif inconnu; ils emploient dans ce but d'autres dénominations: «They do this either out of a desire to mislead or because the name of the totem may not be pronounced or because in course of time it has come to be named from the place or person. Another source of possible error is that the totem often has several names, i. e. the common name and *tembaula* (i. e. praise) names, and the difficulty is to know whether there is only one ore more than one clan under those names. The clan, e. g. of the Buffalo seems to have at least four names: *Bananyati* (*munyati* is the common name of the animal); *Banamusungwa* (*musungwa* is the animal, *tembaula* name); *Bana-Mainga* (*Mainga* seems to have been once the head of the clan) and *Bana-Mbeza* (*Mbeza* is the name of the place). And again the clan itself, apart from the totem, may have a nickname; the *Bamambve*, e. g. are called *Banashishiikudya* («Those of J. won't-leave-the-food»), because some of them once stayed behind eating when they should have been

fighting. There are therefore possibilities of mistakes in Compiling a list of the clans, and we can only say we have done our best to avoid them» (II., p. 287). Le clan chez les Bampangu demanderait des recherches de ce genre. L'exogamie du clan règne absolument.

Le matriarcat donne la marque à l'organisation de la société. Il semble que jadis les femmes avaient encore plus de droits de disposition que de nos jours. La (femme-chef) *Ndona-Kento*, laquelle a encore maintenant à décider dans les disputes entre femmes, en est un vestige. C'est elle alors qui se choisit son époux, qui est engagé à garder la monogamie. Ce fait s'explique bien de la situation spéciale de *Ndona-Kento*, sans que ce soit une introduction du christianisme. Le matriarcat est encore plus marquant en ce que des femmes peuvent même devenir des chefs. L'enfant suit le clan de la mère, seulement les enfants d'esclaves restent dans le clan du père et sont considérés comme sa propriété, exactement comme chez les Baila.

Cela nous démontre que l'esclavage fit son apparition probablement plus tard dans ces parages. La réflexion que M. DE JONGHE fait contre le schème de maints sociologues qui disent, que le matriarcat est un passage pour parvenir vers le patriarcat est frappante. Il dit (p. X): «Ce régime est considéré par certains sociologues comme un acheminement au patriarcat; s'il en était ainsi, il serait logique que les Bakongo, les Bakuba et les Baluba qui sont matriarcaux fussent inférieurs en civilisation aux nombreuses peuplades du Congo central qui sont patriarcales. Or, c'est plutôt l'inverse qui est vrai.»

Outre le clan, il existe encore la *kitata* ce qu'on pourrait peut-être le mieux traduire par le mot: famille. L'enfant appartient aussi au *kitata*, sinon de la même manière qu'au clan. Cette parenté comprend aussi l'exogamie concernant les frères et les sœurs du père, mais non pas les cousins de côté du père. Il semble que cela corresponde au *mukwachi* chez les Baila. Le système social est naturellement, par là-même, très compliqué et par consequence il n'y a donc rien d'étonnant qu'à l'occasion d'un mariage, les plus anciens examinent l'arbre généalogique et la parenté des fiancés, pour éviter une alliance de parents, ce qui serait considéré comme le plus grand crime.

Le prêtre qui offre les sacrifices aux ancêtres, est le chef couronné. Les ancêtres adhèrent, pour ainsi dire, au sol du clan et protègent leurs successeurs. Hors de ce domaine, les Bampangu sont cependant exposés a tous les malins esprits et cherchent à s'en garantir par les fêtiches.

Il est aussi remarquable qu'il est défendu au chef couronné d'avoir des affaires avec des fétiches; il ne lui est pas permis de les toucher et bien moins encore les introduire dans la hutte des ancêtres. Bref, le fétichisme est incompatible avec le culte des ancêtres et présente tout un autre point de vue. L'auteur nous indique aussi d'où le fétichisme s'est introduit chez les Bampangu. C'est des Bayaka et des Bateke lesquels leur ont d'ailleurs transmis beaucoup de fétiches (Voir p. 78): «Plusieurs chefs m'ont rapporté la tradition concordante, que les premiers clans n'apportèrent pas de fétiches-statuettes (*nkondi* ou *biteke*); que ces *nkisi* ont été empruntés plus tard aux Bayaka et aux Bateke.»

Le chef du village tend de plus en plus à devenir homme de fétiches, tandis que le chef couronné comme prêtre des ancêtres, soutient l'union du clan; le chef du village qui ne remplace d'abord que le chef du camp, est devenu alors homme de fétiches, le principe de décomposition de l'organisation des Bampangu. La plus grande cause de décomposition de l'ancienne organisation est évidemment le fétichisme, et il vaudrait la peine de rechercher si la dissolution de la tribu n'est pas en correspondance avec l'introduction du fétichisme.

Tout en reconnaissant parfaitement la haute valeur du travail que le P. DE WING nous présente il nous faut cependant dire que de nouveaux problèmes émergent de sa publication qui ne peuvent que stimuler à continuer les recherches. D'abord, pour ce qui regarde le totémisme du peuple, puis sur le patriarcat, dont une certaine partie du peuple semble au moins conserver des vestiges et enfin sur le fétichisme des Bampangu. Ce sont des problèmes qui devraient être examinés aussi à un autre point de vue que celui de la seule sociologie. Peut-être les traditions des Bampangu sur leur origine et la comparaison avec les peuples voisins seraient-elles la clef de solution de ces problèmes, à savoir quelles souches se sont justement rencontrées là pour former le peuple des Bampangu tel qu'il est aujourd'hui. Ne serait-ce pas un travail promettant d'heureux fruits pour l'auteur même qui a appris à connaitre ce peuple si parfaitement?

P. SCHEBESTA, S. V. D.

Rai Bahadur Sarat Chandra Roy. M. A. *Principles and methods of physical Anthropology.* Patna University Readership Lectures, 1920. Patna 1920. 155 pp.

"The following course of lectures was", as the Author says, "intended as an introduction to the study of Anthropology which is practically a new subject of study in India. My aim in preparing these lectures was to present intending students with a broad outline of the subject and a brief summary of the main results so far attamed by anthropological investigation and the methods employed in such investigation".

The first part of these lectures is published now and contains: I. The scope, divisions and methods of anthropology and Man's place in nature. II. The antiquity of Man. III. The evolution theory. IV. The evolution theory as applied to Man. V. Mans first home and early migrations. VI. Evolution of the human races and their classification.

A work for students as this, is naturally an eclectic compilation and gives therefore the broadest base for attacks of critics.

On the other side we must recognice, that the Author was working far from the scientifical centres of Europe and at a time, when the international exchange of scientifical results with many parts of the world was interrupted in consequence of the great war. I hope therefore, that in the future the Author will recognice a little more the scientifical results also of German students than he has done in this first edition of this book. In his "Bibliography" there is only mentioned one German publication: E. HAECKEL's "Riddle of the Universum" — and this is not a scientifical biological publication but a pseudophilosophical essay.

We can divide Mr. ROY's book into three parts. The first part (lectures I—III) gives a summary of the biological foundations of the physical anthropology. We are missing in this summary many important facts and experiences, for example the facts about Domestication as E. FISCHER[1] published them and about the great importance of the innersecretory glands[2] also for racial problems. Also the problem of racial and individual constitution[3] is not regarded.

In his lecture about the evolution theory the Author gives the interesting fact that we may find in the ancient Indian literature the idea of evolutionism and also the germ plasma theory.

The summary of Adaption-theories and theories of heredity with regard to the last years is not complete. It is undoubtedly necessary to know something about the theories of "Neolamarkism" (R. WETTSTEIN, a. o.) and especially the views of American paleontologists, particularly of H. F. ASBORN[4] and the scientifical results of ethnological investigations (L. DOLLO, O. ABEL[5]). In the summary of mendelism I regret not to find the very important results of experimental investigations in Drosophila by H. H. MORGAN[6] and his followers. And for heredity-problems in general I refer to the works of V. HAECKER[7] and R. HERTWIG[8].

Infortunately we find many mistakes in the description of the evolution of life in geological times. It is not just to say, that „in the Ardovician and Silurian systems vertebrate life

[1] EUGEN FISCHER: Die sekundären Geschlechtsmerkmale und das Haustierproblem beim Menschen. Festschrift EDUARD HAHN zum LX. Geburtstag. „Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde" unter wissenschaftlicher Leitung von GEORG BUSCHAN, XIV., Stuttgart, STRECKER & SCHROEDER, 1917. — EUGEN FISCHER: Die Rassenmerkmale des Menschen als Domestikationserscheinungen. Zeitschr. f. Morph. u. Anthr., XVIII, 1914, S. 479.

[2] BIEDL A.: Innere Sekretion. 3. Aufl. URBAN & SCHWARZENBERG, 1916. — TANDLER J. und GROSZ S.: Die biologischen Grundlagen der sekundären Geschlechtscharaktere. J. SPRINGER, Berlin 1913.

[3] CHAILLU A. and MAC. AULIFFE L.: Morphologie médicale. Étude des quatre types humains. O. DOIN, Paris 1912. — BAUER JULIUS: Die konstitutionelle Disposition zu inneren Krankheiten. 2. Aufl., Berlin. SPRINGER, 1921. (Very important!) — TANDLER JULIUS: Konstitution und Rassenhygiene. Zeitschr. f. angew. Anatomie u. Konstitutionslehre. Vol. I, 1913. — LEBZELTER VIKTOR: Konstitution und Kondition in der allgemeinen Biologie. Zeitschr. f. d. ges. Anatomie. 2. Abteilung: Zeitschr. f. Konstitutionslehre. Bd. VIII, 1921.

[4] See also: H. F. OSBORN: Age of Mammals, 1911.

[5] ABEL O.: Grundzüge der Paläobiologie der Wirbeltiere. Stuttgart 1912.

[6] These literature is compilated at all in: THOMAS HUNT MORGAN: Die stoffliche Grundlage der Vererbung. Vom Verfasser autorisierte deutsche Ausgabe von HANS NACHTSHEIM. Berlin, BORNTRÄGER, 1921. (Original in English!)

[7] HAECKER VALENTIN: Entwicklungsgeschichtliche Eigenschaftsanalyse (Phänogenetik) 1918,

[8] R. HERTWIG: Das Werden der Organismen, 1916.

first appeared in the form of rudimentary (!) fishes", and it is wrong, that "dry land first began to appear in the Carboniferous age".

The Author refers (p. 13) also to the biostatistical methods in Anthropology. I myself have not great confidence in the application of these methods in the analysis of types! I think, if Mr. ROY or one of his followers would analyse the types in a mixed population with these methods alone, he would reach the same disappointment as I did as well as many other students.

The second part of Mr. ROY's book is more or less hypothetical. In the IV lecture he follows the views of WOOD JONES in his book "Arboreal man". I regret not to have seen this work and therefore I cannot give an opinion of the deductions of WOOD JONES. In the fifth lecture Mr. ROY sketches a picture of the first home and early migrations of man. This picture is very interesting and instructive for a student, who can distinguish between facts, possibilities and theories. But this a young student is not abel to do. I think — fantasy in life is a privilege of inexperienced youth, fantasy in science a prerogative of skilful seniority — that it was better to restrain the juvenile fancy, than the contrary.

In the third and greatest part of Mr. ROY's book we find a broad and instructive summary of the human races and their significance and distribution.

The number of Anthropologists in the wide world is so small, the problems of our science are so great and difficult, that we must hail the initiative of Mr. ROY to win Indian students for anthropological investigations with greet satisfaction and we cannot but wish that he may obtain a ful success. Dr. VIKTOR LEBZELTER — Vienna.

John M. Cooper. *Analytical and critical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego and adjacent territory.* Smithson. Institut. Bureau of Am. Ethnol. Bulletin 63, IX + 233 pp. With one map. Government Printing Office. Washington 1917.

Our analysis of this work is a little late, of course. But this delay has the advantage, that the present writer can testify by experience for the very high value of the book. Indeed, when we spent more than three months amongst the Firelanders (Yagans and Onas) at the beginning of the year 1922, F. M. GUSINDE and I whe found it useful, nay almost indispensable nearly every day.

As to the scope of the present work the Author himself speaks as follows: „The present paper is intended as a practical or working guide to the sources for Fuegian and Chonoan anthropology. With this end in view, the writer has endeavored, first, to gather together, analyze, and evaluate the extant written sources; secondly, to draw up lists of references covering the various phases of anthropology; and, thirdly, to sift the available material for all evidence that might help towards clearing up obscure or debated points" (p. 1).

Without any doubt, Dr. COOPER in publishing this bibliography has performed a work both thorough and careful. All that from an anthropological and linguistic point of view has been written about the aborigines of this country, is compared and examined by the author. The material, written in such different languages and published in so many heterogeneous monographs and magazines, must have made it a long and tiresome work. The more thanks are due to the writer, therefore from both sides, — the workers in the field and the Ethnologists at home, who deal with ethnological and linguistic problems of Tierra del Fuego.

After having successfully studied the Yagan tribe, naturally, our data newly gathered can fill up many gaps, rendered prominent in Dr. COOPER's book. A general and short answer in this respect is to be found in the report published in the present number of "Anthropos". As soon as possible the more extensive publication of the results of our trip will follow. On that occasion we shall be glad to deal again with Dr. COOPER's invaluable as well as indispensable book, and with some statements made in it. F. W. KOPPERS, S. V. D.

Moritz Hoernes, Prof. Dr. *Kultur der Urzeit.* Neu bearbeitet von Prof. Dr. FRIEDRICH BEHN. Mit 50 Abb. Sammlung GÖSCHEN. 2. Aufl. 1921. Berlin und Leipzig. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. 138 SS. Mk. 2·10 und Teuerungszuschlag.

Die beliebte kurze Darstellung der Kultur der Urzeit ist in ihrem ersten Bändchen neu erschienen. Die großen Fortschritte der noch jungen Wissenschaft haben natürlich manche Umgestaltung des Stoffes mit sich gebracht, und es ist besonders zu begrüßen, daß der neue Bearbeiter wenigstens einen vielversprechenden Ansatz gemacht hat, die Urgeschichte energischer als bisher von der Völkerkunde aus zu beleuchten. Die Verbindung der beiden Wissenschaften ist eine so enge, daß man heute die eine ohne die andere nicht mehr verstehen kann. Besondere Anregung muß die Urgeschichte aus der Lehre von den Kulturkreisen empfangen, wie neue Arbeiten des Wiener Nachfolgers von Prof. M. HOERNES schon gezeigt haben. In der Chronologie ist erfreulicherweise auf die Kunstrichtungen und die Form der Werkzeuge wieder etwas mehr Gewicht gelegt worden als auf die noch immer vielumstrittenen geologischen Merkmale. Wir wünschen dem gediegenen Werkchen weite Verbreitung.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

K. Weule. *Chemische Technologie der Naturvölker,* mit zahlreichen Abbildungen und einem farbigen Umschlagbild nach Originalzeichnungen von MAX WILKEN. 22. Aufl. Stuttgart. FRANK'sche Verlagshandlung. 1922. 85 SS.

Das vorliegende Bändchen hat unter allen populären Schriften des Verfassers mit Recht am meisten Interesse gefunden. Es behandelt: die Chemie am eigenen Körper, das Feuer in der Küche, die Konserve, das Gerben, das Färben, die Beleuchtung, die Gärung, die Chemie des primitiven Feldbaues, die Gifte, Kalk und Ton, und die Metallurgie. Die lebhafte Darstellung ist fliessend und voll Humor. Der reiche Stoff ist überall mit dem benachbarter Gebiete glücklich verknüpft. Dagegen treten die kulturhistorischen Gesichtspunkte nicht genügend hervor, das gilt besonders für die Metallurgie, aber auch für die Gärung und den Feldbau.

P. D. KREICHGAUER, S. V. D.

Winkler H., Prof. Dr. *Die altaische Völker- und Sprachenwelt.* Leipzig und Berlin (B. G. TEUBNER) 1921. 8°. 86 pp.

Dieses Büchlein erschien als 1. Heft der VI. Abteilung (Sprachwissenschaft) von „Quellen und Studien", welche im Osteuropa-Institute in Breslau (begründet 1918) herausgegeben werden. Prof. WINKLER, heute sicher der beste Kenner der uralaltaischen oder kurz, wie er es vorschlägt, altaischen Völker und Sprachen, schildert darin in aller Kürze und prägnantester Form, aber mit einer Gründlichkeit und Genauigkeit, wie es nur ihm möglich ist, die ethnologischen und linguistischen Eigenschaften dieses Sprachstammes. Der ethnologische, kleinere Teil (3—31) behandelt jede Völkergruppe für sich, und zwar ausführlicher die *Finnen* (p. 3—17) und die *Türken* (p. 18—24), dagegen die *Tungusen*, die *Samojeden*, die *Mongolen* und die *Japaner* sehr kurz (p. 25—31) — „zum Zweck möglichster Raumersparnis" (p. 31). Leider! Anderes kann man wirklich nicht sagen, wenn man sieht, daß Prof. WINKLER auch bei aller Knappheit doch ein so interessantes Bild, z. B. von der Religion der Tungusen (p. 25—26) und der Samojeden (p. 27—28) zu entwerfen versteht. Der linguistische, größere Teil (p. 31—86) hebt hauptsächlich nur die allen Zweigen und Sprachen gemeinsamen „altaischen Grundsätze" hervor. Es gibt deren zwei: „I. Die Sprache kennt ursprünglich nur substantivartige Nomina, von denen das erste immer das Rektum, das zweite das Regens darstellt (also Voranstellung des possessiven Genitivs! Anm. d. Rezens.), falls der Zusammenhang ein solches Verhältnis zuläßt. II. Falls das nicht der Fall ist, liegt ein prädikatives Verhältnis vor, wobei das vorangehende Nomen Subjekt, das nachfolgende das Prädikat ist" (p. 32). Das erste (p. 33—41) und das zweite (p. 41—47) Grundgesetz wird dann näher erklärt und auf seine allgemeine Gültigkeit geprüft. Es folgt

(p. 48—72) eine Darstellung, wie auf dieser Grundlage die Haupterscheinungen des Nomens, persönlichen Fürwortes und Zeitwortes sich im einzelnen gestalten; zuletzt kommt (p. 72—86) „als Probe auf das Exempel" eine eingehendere Untersuchung der persönlichen Fürwörter, bei welchen „sich die tiefe innere und äußere Zusammengehörigkeit aller Zweige und Sprachen unverkennbar zeigt" (p. 32). „Im schroffen Gegensatze zu anderen Sprachkreisen, wie dem Indogermanischen, den kaukasischen Sprachen, dem Baskischen, werden im ganzen altaischen die sogenannten Plurale, also das wir, ihr von den Singularformen (für ich, du) abgeleitet" (p. 72). Folgende Schlüsse ergeben sich dem gelehrten Forscher aus seinen Untersuchungen: 1. Alle sechs Gruppen schließen sich als einheitlicher Typus zusammen und bilden den altaischen Sprachstamm (p. 2, 32 etc.). 2. Innerhalb des ganzen Sprachstammes zeigen sich diese näheren Beziehungen: *a)* die finnische und die samojedische Gruppe sind die nächsten Verwandten (p. 26); *b)* die tungusische Gruppe, der in der Bildung des persönlichen Fürwortes auch die türkische Gruppe (ausgenommen die Jakuten!) nahekommt (p. 78—80), scheint eine Mittelstellung zwischen der mongolischen und den beiden westlichen (finnischen und samojedischen) Gruppen einzunehmen (p. 83); *c)* das Japanische läßt klarer als irgendein anderer altaischer Zweig den altaischen Urtypus erkennen (p. 30). 3. „Je mehr man die Grundlagen des gesamten altaischen Sprachbaues prüft..., desto unüberbrückbarer wird die Kluft, die es vom Indogermanischen trennt" (p. 2). Bezüglich des letzten Schlusses ist es wirklich von Interesse zu wissen, welche Stellung Prof. WINKLER einnehmen wird gegenüber den von FR. VON DEN VELDEN („Anthropos" XIV—XV [1919—1920], p. 786ss.) schon gemachten Proben und noch mehr gegenüber der Aufstellung desselben (ib. p. 792): „daß der Wortbestand (der indogermanischen Sprachen) aus den uralaltaischen Sprachen, speziell aus einer Vorstufe der mongolischen und türkischen, stammt" — um so mehr, da der Altmeister der Altaistik von dem (grundverschiedenen) Sprachbau, während FR. VON DEN VELDEN von dem (gemeinsamen) Wortbestand spricht.

Das wertvolle Büchlein ist als eine allgemeine Einführung in die altaischen Völker und Sprachen dem Ethnologen sowie dem Linguisten unentbehrlich.

Dr. A. GAHS (Zagreb, Jugoslawien).

Dr. Robert Lehmann-Nitsche. *Constelaciones del Orión y de las Hiadas y su pretendida identidad de interpretación en las esferas eurasiaticas y sudamericanas.* Buenos Aires 1921.

So lautet der Titel eines Heftes der Arbeitsserie „Mitologia Sudamericana", welche Dr. LEHMANN-NITSCHE zunächst in der „Revista del Museo de La Plata" und dann auch im Sonderdruck veröffentlicht. Es ist wohltuend für jeden, der die Mischverhältnisse Südamerikas kennt, zu sehen, wie der eifrige Gelehrte mit sicherer Hand den Kern der Wahrheit aus allen den dunkeln und verquickten Anschauungen herausschält. Wenn die sozialen Verhältnisse oft in überraschender Weise das Formkriterium bestätigen, so sind es nicht minder die religiösen und astrologischen Anschauungen, welche dem Forscher der Kulturzusammenhänge nicht selten ungeahnte Beziehungen offenbaren. Was nun die starke Hervorhebung des BASTIAN'schen Elementargedankens anbetrifft, welchen der Verfasser gegen historische Vorurteile schwingen zu müssen glaubt, so wäre dazu zu bemerken, daß selbiger Elementargedanke ein zweischneidiges Schwert, ebensogut die vorgefaßten Meinungen der tierischen Abstammung des Menschen trifft, mit einem Worte, dem extremen Evolutionismus in der Ethnologie den Todesstoß versetzt, dadurch, daß er die fundamentale Gleichheit des *homo sapiens* in allen Zonen ein für allemal feststellt.

Verfasser bekundet mit Genugtuung die neueren Fortschritte in der Erforschung der Urastronomie Amerikas (GINZEL, KREICHGAUER, GRAEBNER) und geht dann zur speziellen Arbeit über: Untersuchung der angeblichen Identität amerikanischer und eurasiatischer Anschauungen der Sternbilder des Orion und der Hiaden. Nach einem interessanten Vorstudium der historischen Bedeutung des Orion, insbesondere der Drei Marien (drei Gratien) δ, ε, ζ, Orionis und deren Namensanwendung auf die boleadoras, formuliert er seine These: In Südamerika ist die Anschauung über Orion, sei es in Teilen, sei es bezüglich der Hauptsterne, sei es in Verbindung mit anderen Sternbildern, vollständig verschieden von der eurasiatischen Interpretation. Die

„Drei Marien" allein bilden ein Sternbild: „Lamasherde" *(orcorara)* bei den alten Aimarás; „Vögelversammlung" bei den Chanés; „Ziehkampf" *(μυτρατον)* bei den Araukanern; „Dreikugelschleuder für guanacos" bei den Tehuelches (der Orion im ganzen macht ein Sternbild aus: „Roça in Flammen" bei den Karaya; Fischnetz bei den Siusí und den Tupi des Amazonas, „langbeinige Schildkröte" bei den Bororó, „Käfer" bei den Ipurina). Der Orion in Verbindung mit anderen Sternen ist ein Sternbild: „Gürtelschloß" *(rastárastra)* bei den argentinischen Araukanern; „Verbrecher" *(ε Orionis)*, gepackt von der Polizei und den vier Geiern (Betelgeuze, Bellatrix, Rigel, *β* Eridani) übergeben, so die Auslegung der Yungas; „Gestell zum Trocknen von Manihotmehl", so bei den Bakairi. In den Guayanas hat das Sternbild des Orion zu einer größeren Fabel Anlaß gegeben: „Der Mensch mit einem Bein" oder „Das abgeschnittene Bein". Manche Forscher glaubten im Sternbild des Orion diesen einbeinigen Helden fixieren zu müssen, jedoch hat KOCH-GRÜNBERG nachgewiesen, daß das gesunde Bein des verstümmelten Helden von den „Drei Marien" dargestellt wird, während die Hiaden dessen Körper und die Pleyaden den Kopf versinnbilden.

Was nun die Linguistik anbetrifft, weist LEHMANN-NITSCHE in den drei Sprachgruppen Arowak, Caribe und Warrau nach, daß die betreffenden Bezeichnungen mit den astrographischen Daten übereinstimmen und schlägt sodann vor, das Sternbild der Guayanasindianer nach dem Vorbilde P. GILIJ's: „Il sgambato oriónico" zu benennen.

Das Sternbild der Hiaden ist in der babilonarabischen Unterzone, so sagt LEHMANN-NITSCHE, kein Sternbild für sich, sondern der Tauruskopf. Bei den Grecoromanen wuchs dieser Kopf zu einem Sternbilde aus, die Hiaden oder Ferkelchen, in Latein „succulae". Das Sternbild der Hiaden in Südamerika kann folgendermaßen klassifiziert werden: Die Hiaden für sich stellen ein Sternbild dar: „Tortuga" bei den Ipurina; „Fischnetz" bei den Tupi (im Gegensatz zu „Netz für Ararafische"-Orion); „Maisröster" bei den Quichua Argentiniens. Die Hiaden sind ein Sternbild, aber in Beziehung mit anderen: „Tapirkiefer" bei den Arowaken von Surinam, der Guayanas und des Yupurá, bei den Cariben Guayanas und des Bracoflusses; „Kornspeicher" bei den alten Peruanern. Die Hiaden in Verbindung mit anderen Sternen bilden eine Konstellation: „Der orionische Einbein" bei den Arowaken und Cariben Guayanas. „Der Beinberaubte" der Warraus ist eine Variante. Aldebarán allein repräsentiert ein in die Sterne versetztes Objekt: „Fischmarder" bei den Tariana und Hianakoto-Umaua des Rio Negro in Brasilien. Aldebarán, in Verbindung mit anderem Gestirn versinnbildet ein an den Himmel versetztes Objekt: „Gestell zum Trocknen von Manihotmehl" bei den Bakairí des Xingúflusses. Damit wäre denn auch bewiesen (?), daß in Südamerika weder Tierkreis noch Sternbilder bekannt sind, welche irgendeine Beziehung mit eurasiatischen Anschauungen bekunden. P. LEON STRUBE, S. V. D.

Roscoe John M. A. *Twenty-five years in East Africa.* Cambridge 1921. University Press. 8°. 288 pp.

Wie es der Verlag in der Ankündigung sagt, ist das Buch neben einem Reisebericht des Verfassers eine populäre Darstellung des Lebens der Eingebornen in Ostafrika.

Der Leser würde vergebens Ähnliches in diesem Buche suchen, was er in dem hervorragenden Werke desselben Verfassers „The Baganda" findet, aber dennoch wird er zu ihm greifen, da es ihm wahrhaften Genuß bereitet. Es ist eines jener Reisebücher, welches nüchtern objektiv geschrieben ist, bar jeder Übertreibung, dabei aber dennoch voll von interessanten Begebenheiten und Schilderungen. Auch der Ethnologe kommt auf seine Rechnung. Im ganzen Buche verstreut finden sich Notizen über die verschiedensten Völkerschaften, welchen ROSCOE auf seinen Reisen begegnet ist. Dabei hält er wiederholt Einzelheiten aus dem Leben der Eingebornen, welche einem flüchtigen Beobachter entgehen, fest, und schildert sie zwar nicht in trockener wissenschaftlicher Form, sondern in angenehmem Plauderton.

Es sind die Völkerschaften rund um den Viktoria Nyansa, welche ROSCOE in diesem Werke vorführt, die er auf wiederholten Reisen, teils längeren teils kürzeren, besucht hatte. Den Baganda widmet er auch hier die meiste Aufmerksamkeit und wendet sich auch deren Geschichte zu, indem er über die Bürgerkriege unter *Mwangas* Herrschaft berichtet. ROSCOE war ein Augenzeuge der großen Ereignisse und Umwälzungen in Uganda gewesen, und darum erhoffte man eigentlich von ihm, ihren genauen Verlauf zu erfahren. Man findet sich aber ent-

täuscht, nachdem man die Skizze gelesen hat, vielleicht, weil es eben eine Skizze ist. Und dennoch, wenn man die verschiedenen Berichte über jene traurigen Ereignisse gelesen hat (siehe z. B. Dr. MATTHIAS HALLFELL, Uganda, Herder, Freiburg 1921), möchte man auch von dieser Seite Genaues und Dokumentarisches erfahren. ROSCOE geht aber spielend über die Tatsachen hinweg, wohl um dem Zwecke des Buches gerecht zu werden.

Der Hauptzweck und Hauptwert des Werkes ist ein anderer. ROSCOE gibt ihn im Vorworte folgendermaßen wieder: „Again readers will find a certain amount of criticism of Government action and also of missionary methods. This is intended in no unfriendly spirit; my aim has been to point out how absolutely essential it is that those who desire to govern or assist primitive peoples should be sufficiently versed in the science of anthropology to be able to regard them, their customs, and their religion with intelligent sympathy. With the vastly increased facilities for studying the subject there is now no reason why any one should undertake work in such a country without some previous study of anthropology."

Als Missionar, der ich das Leben der Eingebornen und der Weißen in Afrika aus eigener Anschauung kennen gelernt habe, muß ich dem Verfasser für die offene Sprache danken, welche er in so wichtigen Dingen, wie es gerade die Behandlung der Eingebornen ist, sei es seitens des Missionars oder der Beamten und Kolonisten, laut werden läßt. Er spricht die Gedanken aus, welche wohl jedem Missionar und Ethnologen, denen das Wohl der Schwarzen am Herzen liegt, auf der Seele brennen.

Nicht umsonst betont er es, daß die Kenntnis der Sitten und Gebräuche eine conditio sine qua non ist, um die Naturvölker erfolgreich missionieren und regieren zu können. Anderenfalls schafft man sich die größten Schwierigkeiten, es kommt zu unnötigem Blutvergießen und Metzeleien, und das nur, weil man die Seele der Eingebornen nicht verstanden hat. Gewiß würde auch dann das beinahe typische Wort von der Negerfaulheit beseitigt werden. Prüft man die Sachlage genau, so wird man wohl viele Europäer in Afrika mehr der Trägheit zeihen müssen, als den Neger in seinem Dorfe. Gewiß schafft der Eingeborne nicht soviel wie der Arbeiter in Europa, dafür hat er aber auch lange nicht die Bedürfnisse; auch das Klima ist in Rechnung zu ziehen. Ohne die Eingebornen Afrikas durchwegs verteidigen zu wollen, wünschen wir doch eine gerechtere Beurteilung und daraus hervorgehend auch eine entsprechende Behandlung derselben.

S. 256 sagt ROSCOE: „A difficulty among pastoral peoples which has not yet been overcome by the British Government is that of labour; no man or woman of a pastoral tribe is allowed to do manual labour, and digging or working on the land is considered especially detrimental to their calling as pastoral people. Hence no woman may do any work other than that of washing the few milk vessels or churning, and by their tribal habits women are idle for the greatar part of the day readly for any excitement or doubtful amusement which comes in their way. A man, even the poorest person among the pastoral tribes, is allowed to do little more manual labour than that of building a grass hut for himself or making a hole for water for drinking purposes for his cattle; his duties are limited to the care of the cows; to carry loads, to dig, or to cultivate is to his mind most baneful, and likely to cause sickness in his herd. These are real difficulties, as they present themselves to the minds of the pastoral tribes; and without some knowledge of these customs and beliefs Europeans are disposed to consider the men lazy and wish to force them to work."

S. 257 sagt er weiter: „It will readly be understood how heavy the work in such countries must be for the serfs belonging to the agricultural class when, in addition to having their home duties to fulfil and houses to build for their masters, they have to undertake all the labour consequent upon British rule and progress, such as the making of roads, and the carrying of all kinds of material for Government purposes, in a country just opening up to Western civilisation. In addition these same persons are experted to cultivate cotton, rubber, and coffee, to meet the standard set by some official, who knows a little about the people or their customs. Agriculture is of all things the most objectionable kind of work which pastoral people can conceive, and their inbred and rooted objection to it, the result of generations of rigid teaching, makes them resist to the last all attemps to force them to undertake manual labour. The wonder is that they have not risen on a body, and killed many of their so-called benefactors, whom they consider their oppressors. Can we be surprised that there are many pagans who still think

cattle disease is the direct result of the constant disregard of their old customs, or who say that sleeping sickness is due to the anger of offended gods, who are taking revenge by killing large numbers of peoples for indignities heaped upon them? Natives require time to learn, and need instructors who will bear patiently with them, who will study their difficulties, and not try to enforce new rules and methods which they do not understand, and which their past training has taught them to resist with all their might."

Gerechtfertigt ist darum die wiederholte Forderung des Verfassers und wird von einem jeden Tieferblickenden restlos unterschrieben werden, wenn er sagt S. 265.

„On this account it would be wise to give every European some training in the customs and beliefs of primitive people, before allowing him to go to their country; it would make him careful not to form hasty conclusions on matters on which they hold firmly rooted opinions. Such knowledge would save the individual much trouble, and in some instances would also save the Government much money and loss of life, not to speak of the loss of the goodwill of the natives, when, for example, some resistance is made, and a punitive expedition has to be undertaken."

Und wir können beifügen: auch den Missionen und Missionaren würde manch überflüssige Arbeit erspart, manche Kapitalfehler, welche die Eingebornen der Mission entfremden, würden vermieden, wenn die Missionare mehr in der Völkerkunde geschult, wenn ihr Blick für das Alte und Heilige der Eingebornen geschärft würde.

Für diese mutige Sprache, welche aus der Liebe zu den Eingebornen entsprungen ist, danken wir dem Verfasser vom Herzen. Er durfte sie reden, weil er ein tiefer Kenner der Eingeborenen ist, nicht wie die Durchreisenden und Händler, welche nur oberflächlich den Schwarzen sich anschauen und mit seinem Äußeren auch den Kern verdammen.

Übrigens bringt das Buch auch sonst noch viel Anregendes für den Forscher sowohl, wie Missionar und Freund der Naturvölker. P. SCHEBESTA, S. V. D.

P. Cruveilhier. *Les principaux résultats des nouvelles fouilles de Suse.* Paris (P. GEUTHNER) 1921. 12°. IX + 154 pp. Frcs. 7·50.

Dieses Werk hat den Zweck, die hauptsächlichen Ergebnisse der neueren Ausgrabungen von Susa, und zwar auf Grund der Quellenwerke „Mémoires de la Délégation en Perse", den gebildeten Kreisen bekanntzumachen. Die in den Vol. I—IX enthaltenen Ergebnisse wurden von demselben Autor bereits in der „Revue du Clergé Français" (1909, 1910 und 1912) dargestellt. Im vorliegenden Werke schildert er zuerst den Plan und die Ausführung der Ausgrabungen in den Jahren 1904—1910 (p. 1—8) und wählt dann für die Darstellung, nach den Vol. X—XV, diejenigen Ergebnisse, welche sich auf die Geschichte (p. 9—35), Religion (p. 36—100), Recht und Wirtschaft (p. 101—135) und Philologie (p. 136—148) beziehen. Es sind dabei behandelt die ältesten *Patesi* von Susa, die hervorragende Stellung des höchsten Gottes *In-Sušinak* (nach P. SCHEIL ist *In-Sušinak*, sowie der anzanitische *Tišhu* und der kaldeische *Adad*, wesentlich „un dieu inondateur" [p. 38 ss.] — also ein Himmelsgott), die Gebete und Opfer, die Magie; weiter die Eheform (eine monogame [p. 109 ss.]) und die Stellung der Frau, die verschiedenen Gewerbe und sozialen Klassen; zuletzt die Entdeckungen des P. SCHEIL bezüglich der anzanitischen Sprache und der proto-elamitischen Schrift. Am interessantesten ist wohl die Abbildung einer ausgegrabenen Bronzeplatte, die im Museum von Louvre aufbewahrt wird und eine Kultstätte von Susa darstellt; in diesem Sinne nämlich wurde sie von G. GAUTIER (im Vol. XII), P. LAGRANGE und P. VINCENT erklärt (p. 84—94). Der letztgenannte drückt sich darüber in einer brieflichen Mitteilung an P. CRUVEILHIER folgendermaßen aus: „Je suis persuadé aujourd'hui que le ‚haut lieu de Suse' ... concrétise merveilleusement, sous la forme monumentale adaptée à une agglomération urbaine aussi brillante que celle de Suse, aux jours de *Silhac-in-Sušinak*, le dispositif traditionnel du haut lieu sémitique: la ziggurat *a* y est substituée à ce qui fut primordialement, — aux jours du nomadisme — l'emblème divin, pierre ou arbre, montagne sacrée, etc....; *h* = le temple, correspond à l'arbre naturel ou artificiel primitif, créé à côté du symbol divin" (p. 91—92).

Für jene Ethnologen, denen die Quellenwerke („Mémoires . . .") über die Ausgrabungen nicht zugänglich sind, ist das Werk von Bedeutung.

Dr. A. Gahs (Zagreb, Jugoslawien.)

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Almanach für das Jahr 1919. Akad. d. Wiss., Wien. 69. Jahrg. 257 SS., Oktav, geh. Alfred Hölder. Wien 1919.

Aranzadi M. T. de (Barcelone). „Sur les Pierres Préhistoriques pour le Dépiquage actuel du Blé." 2 SS., S.-A. aus: „Revue d'Ethnographie et de Sociologie" (Paris). Oktav, geh. Ernest Leroux, Paris 1914.

Archiv für österreichische Geschichte, Sammelwerk. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. Hist. Kommiss. 108. Bd., 2. Hälfte. 347—778 SS., Oktav, geh. Alfred Hölder, Wien 1920.

Bahadur Sarat Chandra Rai Roy M. A. „Principles and Methods of Physical Anthropology." Patna University Readership Lectures 1920. 181 SS., Oktav, geb. Patna Superintendent, Government Printing, Bihar and Orissa 1920.

Becker P. C. S. D. S. „Indische Tiger." 57—68 SS., S.-A., München 1920.

Becker C. S. D. S., Dr. „Indisches Kastenwesen und christliche Mission." 164 SS., Oktav, geb. Xaverius-Verlag. Aachen.

Beuchat M. H. et P. Rivet. „La Famille Linguistique Zaparo." Extrait du Journal de la Société des Americanistes de Paris. Nouv. Série, tome V, no. 2, p. 17. Oktav, geh. Au Siège de la Société, 61, rue de Buffon 1908.

Bozi A. „Die Anschauung der Jurisprudenz." 2 Aufl., 345 SS., Oktav, geh. Helwing'sche Verlagsbhdlg., Hannover 1911.

Brandstetter R. „Wir Menschen der indonesischen Erde. I. Die indonesische und die indogermanische Volksseele. Eine Parallele auf Grund sprachlicher Forschung." 21 SS., Oktav, geh. Verlg. d. Buchhdlg. E. Haag, Luzern 1921.

Börring Th. „Metoula-Sprachführer." Eine verkürzte Methode Toussaint-Langenscheidt. Nordchinesisch. 174 SS., Kleinoktav, geb. Langenscheidt'sche Verlagsbhdlg., Prof. G. Langenscheidt, Berlin-Schöneberg.

Beyer H. O. „Population of the Philippine Islands in 1916." English-Spanish Edition. 95 SS., Oktav, geh. Philippine Education Co., Manila 1917.

Caland W., Dr. „Das Srautasutra des Apastamba" aus dem Sanskrit übersetzt. Quellen der Religionsgeschichte, herausg. im Auftrage d. Religionsgeschichtl. Kommiss. b. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Gruppe 7. Indische Religionen. 1.—7. Buch. 269 SS., Oktav, geh. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921. 8. Bd., Preis: brosch. M. 40·—, geb. M. 52·—.

Christian V. „Über einige Verba des Sprechens." S.-A. aus „Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes." Bd. XXIX, 438—442 SS., Oktav, geh. Alfred Hölder, Wien 1915.

Cohen M. „Sozialismus und Kohlensozialisierung." Herausgeg. vom „Aufbau und Werden", Ges. f. prak. Volksaufkl., 16 SS., Oktav, geh. „Der Firn", Verlag f. prakt. Polit. u. geist. Erneuerung. Berlin W. 57. Preis M. 1·—.

Colbacchini A. P. „A Tribu dos Boróros." 151 SS., Oktav, geh. Papelaria Americana-Rua da Assembléa 90. Rio de Janeiro 1919.

Cooper M. J. Rev. „Human Welfare and the Monagamons Ideal." Reprinted from Social Hygiene. Vol. VI, No. 4, Okt. 1920. Publ. No. 314, p. 457—467. Oktav, geh. New York 1920.

Cordier H. „Histoire Générale de la Chine et des ses Relations avec les pays Etrangers. Vol. I, 574 pp.; Vol. II, 432 pp.; Vol. III, 426 pp.; Vol. IV, 425 pp. Oktav, geh. Libr. Paul Geuthner, Paris 1921. Prix Frs. 100·—.

Deselaers H., Dr. „Telesforo de Aranzadi." S.-A. aus der „Deutschen Zeitung für Spanien" vom 10. Juli und 10. August 1918. 3. Jahrg. Barcelona 1918.

Devrient E., Dr. „Thüringische Geschichte." 2. verbess. Aufl. (Samml. Göschen Nr. 352). Vereinig. wiss. Verleger, 136 SS., Kleinoktav, geb. Walter de Gruyter & Co., Berlin W. 10 und Leipzig. Preis M. 2·10 + 100% Teuerungszuschlag.

Droste R. „Das Verhältnis der Geschlechtsbildung auf der Erde und die Geschlechtsbestimmung." Stat.-naturwiss. Teil mit 16 stat. Tfln. und 1 Rassen- und Völkertafel. 106 SS., Oktav, geh. Im Xenien-Verlag, Leipzig.

Durham Ed. M. „Twenty Years of Balkan Tangle.“ 295 SS., Oktav, geb. George Allen & Unwin Ltd. London 1920.

„E Mundo Medici.“ Mitteilungen für Ärzte Nr. 2, 1921. 63 SS., Oktav, geh. Herausgeg. v. physiol.-chem. Laboratorium Hugo Rosenberg, Freiburg i. Br. 1921.

Erdbüchlein. Kleines Jahrb. d. Erdk. f. 1921, herausgeg. unter Mitarbeit von J. Eltz, E. Major, F. C. Endres etc. 80 SS., Kleinoktav, geh. Frank'sche Buchhdlg., Stuttgart. Preis M. 5·20.

Estella de Bienvenido P. R. „Los Misterios de la Isla de Pascua. 168 SS., Oktav, geh. Impr. Cervantes, Santiago de Chile 1921.

— „Mis Viajes a Pascua.“ 132 SS., Oktav, geh. Impr. Cervantes, Santiago de Chile 1921.

Ettmayer Karl. „Vorläufiger Bericht über Phonogramm-Aufnahmen der Grödner-Mundart.“ (53. Mittlg. der Phonogramm-Archivs-Kommiss.) 95 SS., Oktav, geh. Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. 191. Bd., 4. Abhdlg. Alfred Hölder, Wien 1920.

Exploracion de Seis Dolmenos de la Sierra de Aizkori. Memoira presatada à la Excuca. Disputación de Guipúzcoa. Sammelwerk. 47 SS., Oktav, geh. Impr. de Matin, San Sebastian 1919

— de siéte dólmenes de la sierra de Ataun-Borunda. Memoria presentada a la Ecema. Diputación de Guipúzcoa. Sammelwerk. 56 SS., Oktav, geh. Impr. de la Provincia, San Sebastian 1920.

Fernandez A. „Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folk-Lore.“ Memoires of the Bernice Pauahi Bishop Museum of Polinesian Ethnology and Natural History. Vol. VI, No. 3. 360—546 SS., Großoktav, geh. Bishop Museum Press, Honululu 1919—1920.

Fischer H. W. „Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums.“ XIV. Bd. Sumatra-Supplement. 127 SS., Oktav, geh. E. Brill, Leiden 1920

Foote J. S. M. D. „A Contribution to the Comparative Histology of the Femur.“ Smithsoniam Contributions to Knowledge. Vol. 35, No. 3, 239 SS, Oktav, geb. City of Washington. Published by the Smithsoniam Institution 1916.

Geiger B. „Die Amesa Spentas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung.“ S.-A. aus Akad. d. Wiss., Wien. Phil.-hist. Kl. Sitzgsber. 176. Bd., 7. Abhdlg., 248 SS., Oktav, geh. Alfred Hölder, Wien 1916.

Gennep A. v. „L'Etat Actuel du Problème Totémique.“ 359 SS., Oktav, geh. Editions E. Leroux, Paris 1920.

Golab P. „Polabskie rüz- vüz-, a polskie roz- noz-. S.-A. aus „Nadbitka“. Slavia Instyt. Zachodnio-Slovianskiego Przy Unico. Pozn. Poznań 1921.

Gorju P. J. des Pères Blancs „Entre le Victoria l'Albert et l'Edouard“ Ethnographie de la Partie Anglaise Origines du Vicariat de l'Uganda histoire-Relig.-Coutumes. 362 SS., Oktav, geh. A. la Procure des Pères Blancs, Marseille 1920. Frs. 13·50.

Graebner F. „Alt- und neuweltliche Kalender.“ S.-A. aus Zeitschr. f. Ethn., Jahg. 1920—1921, Heft 1. 37 SS., Oktav, geh. Berlin.

Hallfell M., Dr. „Uganda.“ Eine Edelfrucht am Missionsbaum der kath. Kirche. (Missionsbibliothek.) Oktav, geb., VIII u. 230 SS. Herder, Freiburg i. Br. 1921. Preis M. 25·—, geb. M. 32·—.

Hanuš J., Dr. „Čina Naboženstvivčině.“ (Otisk Z. III. Svazku Bohovědného Slovniku. 15 SS., Oktav, geh. Cyrillo-Method. Knihtiskárna a Nakladadatelstvi v. Kotrba, V. Praze 1921. Cena Kč. 2·40.

— „Uvod do Srovnávaci vědy Naboženské.“ 172 SS., Oktav, geh. Cyr.-Meth. V. Kotrba, V. Praze 1920.

— „Dva mezinárodni kongresy ethnologů katolických v Lovani r. 1912 a 1913.“ (Časopis Katolického Duchovenstva. Roc. 62,87). 3 a 4 L. P. 1921.) 119—127 SS., Oktav, geh. Tiskim a Nákladem. Archibiskupske Knihtiskárny, V. Praze 1921.

Harvard African Studies I. Varia Africana I. 1917. Sammelwerk. 292 SS., Oktav, geb. Vol. II, 1918. 324 SS., Oktav, geb. The African Depart. of the Peabody Museum of Havard University, Cambridge, Massachusetts, U. S. A.

Hazzidakis J. „Tylissos a l'Epoque Minnoenne.“ Etude de Préhistoire Crétoise Suivi d'une Note sur les Larnax de Tylissos. Traduit du Grec par l'auteur avec la collaboration de L. Franchet. 48 Fig. et 10 planches hors texte. 86 pp. Oktav, geh. Libr. P. Geuthner, Paris 1921. Prix Frs. 25·—.

Höfler A. „Naturwissenschaft und Philosophie.“ Vier Studien zum Gestaltungsgesetz. Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien. 191 Bde., 3 Abhdlg., 122 SS., Oktav, geh. A. Hölder, Wien 1920.

Hoernest M., Dr. „Kultur der Urzeit.“ Sammlung Göschen I. Bd. Steinzeit. Die vormetallischen Zeiten. Die Steinzeit Europas. Gleichartige Kulturen in anderen Erdteilen. Mit 50 Abb. 2. Aufl. 137 SS. Vereinig. wiss. Verleger W. de Gruyter & Co., Berlin W. 10. Preis M. 2·10 + 100% Teuerungszuschlag.

Jahresbericht der Österreichischen Gesellschaft für experimentelle Phonetik, V. und VI. Vereinsjahr 1917—1918 und 1918—1919. 86 SS., Kleinoktav, geh. Verlag d. Österr. Ges. f. experiment. Phonet., Wien IX.

— über die Ethnographische Sammlung in Bern 1920. 77 SS., Oktav, geh. Buchdruckerei K. J. Wyss' Erben, Bern 1921.

Junker H. „Leo Reinisch.“ Gest. am 24. Dez. 1919. S.-A. a. d. Almanach d. Akad. d. Wiss. in Wien, Jahrg. 1920. 12 SS., Kleinoktav, geh. Wien 1920.

Juynboll H. H., Dr. „Katalog des Ethnographischen Reichsministeriums.“ Bd. CV, Java, 4. Teil, Anhang (Baduj u. Kangeau). 163 SS., Oktav, geh. Buchhdlg. u. Druck. vorm. E. Brill, Leiden 1920.

Kohut L. „Praktisches Lehrbuch der deutschen Sprache für Ukrainer für den Selbstunterricht,“ (Bibl. d. Sprachenk.) 184 SS., Oktav, geb. A. Hartleben's Verlag, Wien u. Leipzig.

Krebs N. „Die Verbreitung des Menschen auf der Erdoberfläche.“ Allg. Geogr. VIII: Aus Natur und Geisteswelt. 632. Bd. Mit 12 Abbldg. 122 SS., Oktav, geb. B. G. Teubner, Leipzig—Berlin 1921. Preis M. 3·50.

Lehmann W., Dr. „Zentralamerika.“ I. Teil. Die Sprachen Zentralamerikas, herausgeg. im Auftr. d. Generalverwalt. d. Museen zu Berlin in 2 Bdn. I. Bd. mit einer Sprachenkarte. 595 SS., Oktav, geh. Verlag Dietrich Reimer (E. Vohsen) A.-G. Berlin. Preis M. 200·—.

Lesslie Milne, Mrs. „An Elementary Palaung Grammar.“ 185 SS., Oktav, geb. At the Clarendon Press, Oxford 1921.

Leverstoff P. „Die religiöse Denkweise der Chassidim.“ Arbeiten z. Missionswiss. 1. Stück, Oktav, geh. 163 SS. J. C. Hinrichs'sche Buchhdlg., Leipzig 1918.

Levy-Brühl L. „Das Denken der Naturvölker.“ In deutscher Überstzg. herausgeg. v. D. Wilh. Jerusalem. 352 SS., Oktav, geh. W. Braumüller, Wien u. Leipzig 1921.

Lowie R. H. „Primitive Society.“ 463 SS., Oktav, geb. Boni and Liveright, New York 1920.

Marouzeau J. „La Linguistique ou Science du Language.“ 188 SS., Oktav, geh. Libr. Paul Geuthner, Paris 1921.

Martin R., Dr. Prof. „Über Skelettkult und verwandte Vorstellungen.“ Mit 4 Tfln. S.-A. a. d. Mitt. d. Geogr.-Ethnogr. Ges. in Zürich 1920. 68 SS., Oktav, geh. Buchdruckerei F. Lohbauer A.-G., Zürich 1920.

Menge G. P. „Versuche zur Wiedervereinigung Deutschlands im Glauben.“ Beitr. z. Kirchengesch. XVI. u. 275 SS., Oktav, geh. Druck u. Verlag Missionsdruckerei in Steyl (Post Kaldenkirchen), Rhld. Preis M. 27·—.

Mitra P. M. A. „Prehistoric Arts and Grafts of India.“ University of Calcutta Anthropol. Papers. Reprinted from the Journal of the Dep. of Letters. Vol. III. 66 SS., Oktav, geh. Calcutta University Press 1920.

Much R. „Der Name Germanen.“ Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien, 195. Bd., 2. Abhdlg. 80 SS., Oktav, geh. Alfred Hölder, Wien 1920.

Negende. „Jaarsverslag 1919. Vereeniging. Kolonial Instituut.“ 137 SS., Oktav, geh.

Österreich K. T. „Das Weltbild der Gegenwart.“ 152 SS., Oktav, geb. E. S. Müller & Sohn, Berlin 1920.

Obermeier H. „Die Dolmen Spaniens.“ S.-A. aus Bd. I (d. dritt. Folge Bd. XX) der Mitt. d. Anthropol. Ges. in Wien. 107—132 SS. Mit 17 Abbldg. Selbstverlag d. Anthropol. Ges. Wien 1920.

Pandecten van het Adatrecht. V. Het Erfrecht. Kolonial Instituut te Amsterdam. Meedeeling Nr. IV. Afdeeling Volkenkunde 2. 634 SS., Oktav, geb. Uitgave van het Instituut. Druck v. J. H. de Bussy Amsterdam 1920. Prijs Gulden 9·—.

— van het Adatrecht. Kolonial Instituut te Amsterdam. Mededeeling Nr. IV. Afdeeling Volkenkunde Nr. 2. IV. De Overige Rechten op Grond en Water. Stuk B. 621—1302 SS. Hoofdstuk XXB. Uitgave van het Instituut. Oktav, geh. Druck v. J. H. de Bussy, Amsterdam 1918. Prijs Gulden 8·—.

Philosophische Handbibliothek. Sammelwerk. Bd. I der philosophischen Handbibliothek. Josef Anton Endres. Einleit. in d. Philos. 187 SS. Oktav, geh. Verlag der Kösel'schen Buchhdlg, Kempten 1920.

Podlaha A. „Časopos Katolického Duchovenstva. Organ Vědeckého Odboru. Akademie Křestankě v Praze. Roč. 62 (87) 1. a. 2. L. P. 1921. 64 SS. Tiskem a Nákladem Arcibiskupskě Knihtiskárny. „Casopisu“ v Praze IV—35.

Post-Graduate Teaching in the University of Calcutta 1919—1920. 112 SS., Oktav, geb. Calcutta University Press.

Rascher M. P. „Grundregeln der Bainingsprache.“ S.-A. a. d. Mitt. d. Seminars f. Orient. Sprachen zu Berlin. Jahrg. VII, Abtlg. I. Ostasiat. Studien. 31—85 SS., Oktav, geh. Gedruckt i. d. Reichsdruckerei, Berlin 1904.

Rathgens C., Dr. „Die Juden in Abessinien.“ 97 SS., Oktav, geh. W. Gente, wissenschaftl. Verlag in Hamburg. M. 12·—.

Reiher E. „Das Tehuelche-Reservat im Territorium Santa Cruz.“ S.-A. aus: „Zeitschr. d. deutschen wissenschaftl. Vereines z. Kult. u. Landesk. Argentiniens. VI. Jahrg. 1920. 108—136 SS., Oktav, geh. Buenos Aires. Talleres Gráficos Preusche y Eggeling 1920.

Rhodokanakis N. „Katabanische Texte zur Bodenwirtschaft.“ Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien. 194. Bd., 2. Abhdlg., 154 SS., Oktav, geh. Alfred Hölder, Wien 1919.

Richarz Stephan „Die geologischen Grundlagen der absoluten Zeitbestimmung vom Bühlervorstoß bis jetzt.“ S.-A. a. d. Korrespdbl. d. Deutsch. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u. Urgesch. LI. Jahrg. Nr. 11/12. Nov./Dez. 1920. 63—67 SS., Oktav, geh. Druck u. Verlag Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig.

Rijks Ethnographisch Museum Leiden. Ministerie van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen. Verlag van den Directeur over het Tijdvak van 1. Okt. 1918 tot 30. Sept. 1919. 36 SS., Oktav, geb. Allg. Landesdrukkerij te s'-Gravenhage.

Rivet P. „Les Langues Guaranies du Haut-Amazone.“ Extrait du Journal de la Société des Americanistes de Paris. Nouv. Série, tome VII, 1910. pp. 149–178. Au Siège de la Société, 61, rue de Buffon 61, 1910.

— „Affinités du Miránya.“ Extrait du Journal de la Société des Americanistes de Paris. Nouv. Série. tome VIII, 1911. 117–152 SS., Oktav, geh. Au Siège de la Société, 61, rue de Buffon, 1911.

Rivet P. „Cinq ans l'Etudes anthropologiques dans la République de l'Equateur (1901—1906) Résumé préliminaire. Extrait du Journal de la Société des Americanistes de Paris, Nouv. Série, tome III, no. 2, 11 pp., Oktav, geb. Au Siège de la Société, 61, rue de Buffon, 1906.

— „La Famille Betoya ou Tukano" (Note Complémentaire). Extrait des Mémoires de la Société de Linguistique de Paris, tome XVIII, 1914, p. 5.

Rivet M. le, Dr. „Les Indiens de Mallasquer." Etude ethnologique. Extrait des Bulletins et Memoirs de la Société d'Anthropologie de Paris. 145—153 pp, Oktav, geh. Paris, 15, rue de l'Ecole de Médicine.

— „La race de Lagoa Santa chez les populations précolombiennes de l'Equateur. 1—4 p., Oktav, geh. Gauthier-Villars, Impr. des Sciences. Paris 1908.

— „La Société des Américanistes de Paris." Extrait de France-Amérique, Janvier 1921. 4 SS., Oktav, geh. Comité France-Amérique, Paris 1921.

Rivet P. et C. Tastevin „Les tribus indiennes des bassins du Purus, du Jurua et des régions limitrophes." S.-A. aus: „La Géographie du numéro de mai 1921. 450—482 pp., Oktav, geh. Société de Géographie, Paris 1921.

Rost H., Dr. „Die Annäherungsbewegung im Protestantismus an die katholische Kirche (Frankfurter zeitgemäße Broschüren). 182—212 SS., Oktav, geh. Juni 1921. XXXX. Bd., 9. Heft.

Sapir E. „Yana Terms of Relationship." S.-A. aus: Univ. of California Publ. on Americ. Archeology and Ethnology, Vol. 13, No. 4, 153—175 pp., 1918. University of California Press, Berkeley.

— „The Position of Yana in the Hokan Stock." S.-A. aus: Univ. of Calif. Publ. in Americ. Archeology and Ethnology, Vol. 13, No. 1, 1—34 pp., July 12, 1917. University of California Press.

— „Southern Painte and Nahuatl a Study in Uto-Aztekan." Part II. Extrait du Journ. de la Société des Americanistes de Paris. Nouv. Série, Tome XI., 1914—1919. 443—488 pp. Au Siège de la Société, Paris 1919.

— „Abnormal Types of Speech in Nootka." (Memoir 62) No. 5. Anthropological Series. (Memoir 63) Nr. 6. Anthropological Series. Noun Reduplication in Comox a Salish Language of Nancouver Island. (Canada Depart. of Mines. Geological Survey.) 53 SS., Oktav, geb. Government Printing Bureau, Ottawa 1915.

— „Time Perspective in Aboriginal American Culture, A Study in Method." (Memoir 90) Nr. 13. Anthropological Series. Canada Depart. of Mines. Geolog. Survay. Oktav, geb. 87 SS., Government Printing Bureau, Ottawa 1916.

— „The Social Organisation of the West Coast Tribes." From the Transactions of the Royal Society of Canada. Ser. III, 1915, Vol. IX, 355—374 SS., Oktav, geh. Printed for the Royal Society of Canada 1915.

— „A Sketch of the Social Organisation of the Nass River Indians." Canada Depart. of Mines. Geolog. Survay. Museum Bull. No. 19. Anthropol. Series No. 7, 15. Okt. 1915. 30 pp, Oktav, geb. Gov. Print. Bureau, Ottawa 1915.

— „Nass River Terms of Relationship." Reprinted from the American Anthropol. Vol. 22, No. 3, July—Sept. 1920. 261—271 pp.. Oktav, geh. New York 1920.

Schermann L. „Berichte des Museums für Völkerkunde (Ethnogr. Museum) in München." VIII (1918—1920). S.-A. a. d. Münchner Jahrb. d. bild. Kunst 1918—1920. III—IV. Vierteljahrsh. 21 SS., Oktav, geb. Verlag D. W. Callwey in München.

— „Musizierende Genien in der religiösen Kunst des birmanischen Buddhismus." (Völkerkundl. Notizen aus Oberbirma Nr. VI.) A. d. Festschrift f. Friedrich Hirth. S.-A. aus Ostasiat. Zeitschr. Jahrg. VIII. Heft 1—4. 345—353 SS., Oktav, geh. Osterheld & Co., Berlin.

Schuchardt. Festsitzung zur Feier des 50jähr. Bestehens der Ges. am 29. Nov. 1919, nachm. 4 Uhr im Hörsaale des Museums für Völkerkunde." S.-A. aus der Zeitsch. f. Ethnol. Heft 4—6, 1919, 276—296 SS., Kleinoktav, geh.

Schürr Fr., Dr. „Romagnolische Dialektstudien." II. Lautlehre lebender Mundarten. 50. Mitt. d. Phonogr.-Archivs-Komm. (Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl.) Sitzungsber., 188. Bd., 1. Abhdlg. 253 SS., Oktav, geh. A. Hölder, Wien 1919.

Schlaginhaufen O., Dr. „Rasse, Rassenmischung und Konstitution." S.-A. aus Natur u. Mensch. Aug. 1921, Nr. 11, 398—411 SS., Oktav, geh. E. Bircher Verlag, Bern u. Leipzig.

Seidel A. „Sprachlaut und Schrift." Eine allgemeine Einführung in die Physiologie, Biologie und Geschichte der Sprachlaute und der Schrift nebst Vorschlägen für eine Reform der Rechtschreibung und ein allgemeines linguistisches Alphabet. Biol. d. Sprachenk. 178 SS., Oktav, geb. A. Hartleben's Verlag, Wien u. Leipzig.

Seifert L. „Kirche und Staat bei den Slawen." S.-A. aus „Hochland Mai 1921" 14 SS., Oktav, geh. München.

Söderblom N. „Zur religiösen Frage der Gegenwart." 32 SS., Oktav, geh. Hinrich'sche Buchhdlg., Leipzig 1921.

Struck B., Dr. „Die Einheitssprache Deutsch-Ostafrikas." S.-A. a. d. Kolonialen Rundschau, Heft 4, 1921. 165—196 SS., Verlag Dietrich Reimer (E. Vohsen) A. G., Berlin.

— Die Kaphottentotten im Jahre 1688." S.-A. a. d. Arch. f. Anthrop., Bd. 46 (N. F. 18). 72 SS., Druck von Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig 1920.

Tauxier L. „Le Noir de Bondoukou." Koulanges—Dyoulas - Abrons etc. Etudes Soudanaises. 77 SS., Oktav, geh. Ed. E. Leroux, Paris 1921.

Telesforo de Aranzadi. „Breves explicationes acerca de las exploraciones actuales en la Cueva de Santimamine" (Cortézubi). Congresso de Bilbao Tom. II. Conferencias. Asociación Espanola de las Ciencias. 29 pp., Oktav, geb. Jiménez i Molina, impres. General Alvarez de Castro 40.

— „Los Gentiles des Aralar." Conferencia. S.-A. a. Conferencias por la „Junta de Cultura Vasca" para el cielo de 1918. 39 SS., Oktav, geh. Bilbaina de Arrtes Gráficas. Bilbao 1919.

Thurnwald R., Dr. „Entstehung von Staat und Familie." 8 SS., Großoktav, geh. J. Bensheimer, Mannheim, Berlin, Leipzig 1921.

— „Die Gemeinde der Bánaro." Ehe, Verwandtschaft u. Gesellschaftsbau eines Stammes im Innern von Neu-Guinea. Aus den Ergebnissen einer Forschungsreise 1913–1915. 274 SS., Oktav, geh. Verlag v. Ferd. Enke, Stuttgart 1921. Preis geb. M. 34·—.

Vereeniging Kolonial Instituut. Amsterdam. Tiende Jaarsverslag 1920. 109 SS., Oktav, geh. Amsterdam 1920.

Vierkandt A., „Programm einer formalen Gesellschaftslehre." S.-A. a. Kölner Vierteljahrsh. 56–66 SS., Heft 1, Oktav, geh. Köln 1921.

Vignaud H. „Le vrai Christophe Colomb et la Légende." 230 SS., Oktav, geb. A. Picard, Editeur Paris 1921.

Virchow H. „Die menschlichen Skelettreste aus dem Kämpfe'schen Bruch im Travertin von Ehringsdorf bei Weimar." Mit 42 Abbldg. im Text und 8 Tfln. 141 SS., Großoktav, geh. Verlag v. Gustav Fischer, Jena 1920. Preis brosch. M. 100·—.

Volkenkundige Opstellen I. Kolonial Instituut te Amsterdam. Meedeling No. IX. Afdeeling Volkenkunde 3. 104 SS., Oktav, geb. Uitgave van het Instituut. Druk van Ellemann, Harms & Co., Amsterdam 1917. Preis Gulden 3·50.

Wernert P. P. y D. José Perez de Barradas „Memoria Acerca de las Practicades en 1919–1120. Yacimeintos Paleoliticos del Valle des Manzanares (Madrid). Junta Superior de Excaöaciones y Antigüedades." Num. Gral. 33. Num. 5 de 1919–1920. Bibliotecas y Museos, Olzoga num. 1. 1921.

Westermann D. „Die Velarlabialen Laute in der Ewe-Tschi-Gruppe der Sudansprachen." S.-A. a. d. Zeitschr. f. Eingebornensprachen. Bd. X, Heft 4, 1919–1920. 244–261 SS., Kleinoktav, geh. Verlag von D. Reimer (E. Vohsen) A.-G. Berlin, S. W. 48.

— „Die Kpelle." Ein Negerstamm in Liberia. Quellen d. Religionsgesch. herausgeg. im Auftrage d. Religionsgesch. Kommiss. b. d. Ges. d. Wiss. in Göttingen. Texte in der Golosprache und Kpelle-Beiträge von H. Rohde nebst einer Kartenskizze. 552 SS., Oktav, geh. Göttingen und Leipzig 1921.

— „Ein Beitrag zur Kenntnis des Zaruna-Songai am Niger." S.-A. a. d. Zeitschr. f. Eingebornensprachen, Bd. XI, Heft 3, 1921. 188–220 SS. Verlag von D. Reimer (E. Vohsen) A.-G. Berlin.

White W. G. „An Introduction to the Mawken Language." 65 SS., Kleinoktav, geh. Toungoo. S. P. G. Press 1911.

Wiedemann A. „Die ägyptische Geschichte in der Sage des Altertums." S.-A. a. d. Festgabe Friedrich von Bezold. 22–58 SS., Oktav, geh. Kurt Schröder, Bonn und Leipzig.

Winkler H., Prof. Dr. „Die Altaiische Völker- und Sprachenwelt." Quellen u. Studien. 6. Abtlg. Sprachwissenschaft. I. Heft. Osteuropa-Institut in Breslau. 86 SS., Oktav, geb. Verlag v. B. G. Teubner in Leipzig u. Berlin 1921. Preis M. 15·—.

Winternitz M., Dr. „Geschichte der indischen Literatur." 2. Bd. Zweite Hälfte. Die heiligen Texte d. Jainas. 290–405 SS., Oktav, geh. C. F. Amelang's Verlag, Leipzig 1920. Preis brosch. M. 15·—.

Wolff P. L. „Der Missionär als Forscher." 180 SS., Oktav, geb. Xaverius-Verlag, Aachen 1920. Durchschossen u. geb. M. 36·—, undurchschossen M. 33·—.

Wunderle G., Dr. „Zur Psychologie der Reue." 69 SS., Oktav, geh. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921.

Wundt W. „Völkerpsychologie." Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus u. Sitte. 9. Bd. Das Recht. 484 SS., Oktav, geh. Alfred Kröner's Verlag, Leipzig 1921.

— „Probleme der Völkerpsychologie." 2. verm. Aufl. 217 SS., Oktav, geh. A. Kröner's Verlag, Stuttgart 1921.

Ya' Koub Abou Yousof „Le Livre de l'Impot Foncier (Kitab El-Kharádj)." Traduit et annoté par E. Fagnan. Bibl. Archéol. et Hist. 352 pp. Oktav, geh. Paul Geuthner, 13, rue Jakob, Paris 1921. Prix Frs. 40·—.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. New Series. Vol. XXIII, 1921.

Warren K. Moorehead, Recent Explorations in Northwestern Texas. — **C. B. Moore,** Notes on Shell Implements from Florida. — **R. B. Dixon,** Words for Tobacco in American Indian Languages. — **H. Matsumoto,** Notes on the Stone Age People of Japan. — **A. L. Kröber,** Observations on the Anthropology of Hawaii. — **N. Utsurikawa,** Demon Design on the Bornean Shield: A Hermeneutic Possibility. — **E. C. Parsons,** Further Notes on Isleta. — **R. H. Lowie,** A Note on Aesthetics. — **G. F. Will,** An Un-

usual Group of Mounds on North Dakota. — **F. Houghton,** The Need of Archaeologic Research in the Middle West. — **L. Welles Murray,** Aboriginal Sites in and near „Teaoga", now Athens, Pennsylvania. Part I.

Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'Etudes.

Tome XXVI: **G. Jouveau-Dubreuil,** Archéologie du Sud de l'Inde. T. I. Architecture. — Tome XXVII: **G. Jouveau-Dubreuil,** Archéologie du Sud de l'Inde. T. II. Iconographie.

Annual Report of the Bureau of American Ethnology.

XXIX, 1907—1908: **John Peabody Harrington,** The Ethnogeography of the Tewa Indians. — XXX, 1908—1909: **Matilda Coxe Stevenson,** The Ethnobotany of the Zuni Indians — XXXI, 1909—1910: **Franz Boas,** Tsimshian Mythology. — XXXII, 1910—1911: **J. N. B. Hewitt,** Seneca Fiction, Legends and Myths. — XXXIII, 1911—1912: **M. R. Gilmore,** Uses of Plants by the Indians of the Missouri River Region.

Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.

Vol. X: **Pliny E. Goddard,** Chipewyan Texts. — Analysis of Cold Lake Dialect, Chipewyan. — **Robert H. Lowie,** Chipewyan Tales. — **Pliny E. Goddard,** The Beaver Indians. — Beaver Texts. — Vol. XI: **Clark Wissler,** General Introduction. — Societies and Ceremonial Associations in the Oglala Division of the Teton-Dakota. — **Robert H. Lowie,** Dance Associations of the Eastern Dakota. — Military Societies of the Crow Indians. — Societies of the Hidatsa and Mandan Indians. — **Clark Wissler,** Societies and Dance Associations of the Blackfoot Indians. — **Pliny E. Goddard,** Dancing Societies of the Sarsi Indians. — **Alanson Skinner,** Political Organization, Cults and Ceremonies of the Plains-Ojibway. — Political Organization, Cults and Ceremonies of the Plains-Cree. — **James R. Murie,** Pawnee Indian Societies. — **Robert H. Lowie,** Societies of the Arikara Indians. — **Alanson Skinner,** Societies of Iowa. — Kansa Organizations. — Ponca Societies and Dances. — **Robert H. Lowie,** Dances and Societies of the Plains Shoshone. — Societies of the Kiowa. — **Clark Wissler,** General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies. — **Robert H. Lowie,** Plains Indian Age-Societies: historical and comparative Summary. — Vol. XII, 1—5: **Frank E. Lutz,** String-figures from the Patomana Indians of British Guiana. — **Charles W. Mead,** Prehistoric Bronze in South America. — **M. D. C. Crawford,** Peruvian Textiles. — Peruvian Fabrics. — **Charles W. Mead,** Conventionalized Figures in Ancient Peruvian Art. — Vol. XIII: **Alanson Skinner,** Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians. — Associations and Ceremonies of the Menomini Indians. — **Alanson Skinner** and **John V. Satterlee,** Folklore of the Menomini Indians. — Vol. XIV, komplett: **Vilhjálmur Stefánsson,** The Stefánsson-Anderson Arctic Expedition of the American Museum: Preliminary Ethnological Report. — **Clark Wissler,** Harpoons and Arts in the Stefánsson Collection. — Vol. XV, 1: **N. C. Nelson,** Pueblo Ruins of the Galisteo Basin, New Mexico. — Vol. XVI, 1—5: **Robert H. Lowie,** The Sun Dance of the Crow Indians. — **J. R. Walker,** The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota. — **Clark Wissler,** The Sun Dance of the Blackfoot Indians. — **Pliny E. Goddard,** Notes on the Sun Dance of the Sarsi. — **Alanson Skinner,** The Sun Dance of the Plains-Cree. — **Pliny E. Goddard,** Notes on the Sun Dance of the Cree in Alberta. — **W. D. Wallis,** The Sun Dance of the Canadian Dakota. — **Alanson Skinner,** Notes on the Sun Dance of the Sisseton Dakota. — **Robert H. Lowie,** Sun Dance of the Shoshoni, Ute and Hidatsa. — Vol. XVII, 1—4: **Clark Wissler,** Riding Gear of the North American Indians. — Costumes of the Plains Indians. — Structural Basis to the Decoration of Custumes among the Plains-Indeans. — **Mary Lois Kissell,** Basketry of the Papago and Pima. — Vol XVIII: **Clark Wissler,** General Introduction. — **A. L. Kroeber,** Zuni Potsherds. — Zuni Kin and Clan. — **Leslie Spier,** An Outline for a Chronology of Zuni Ruins. — Notes on Some Little Colorado Ruins. — Ruins in the White Mountains, Arizona. — Vol. XIX, 1—4: **George T. Emmons,** The Whale house of the Chilkat. — **A. L. Kroeber,** The History of Philippine civilizations as reflected in religious Nomenclature. — Kinship in the Philippines. — **Elsie Clews Parsons,** Notes on Ceremonialism at Laguna. — Vol. XX, 1: Tales of Yukaghir, and Russianized Natives of Eastern Siberia. — Vol. XXI, 1—2: **Robert H. Lowie,** Notes on the social Organization and Customs of the Mandan, Hidatsa and Crow Indians. — The Tobacco Society of the Crow Indians. — Vol. XXII, 1—4: **N. C. Nelson,** Contributions to the Archaeology of Mammoth Cave and Vicinity Kentucky. — Chronology in Florida — **Clark Wissler,** Archaeology of the Polar Eskimo. — **Leslie Spier,** The Trenton Argillite Culture. — Vol. XXIII, 1—3: **Louis R. Sullivan,** Racial Types in the Philippine Islands. — **R. Broom,** The evidence afforded by the Boskop Skull of a new Species of primitive Man (Homo capensis). — **Louis R. Sullivan,** Anthropometry of the Siouan Tribes. — Vol. XXIV, 1—4: **Pliny E. Goddard,** Myths and Tales from the San Carlos Apache. — Myths and Tales from the White Mountain Apache. — San Carlos Apache Texts. — White Mountain Apache Texts. — Vol. XXV, 1: **Robert H. Lowie,** Myths and Traditions of the Crow Indians. — Vol. XXVI, 1: **Earl H. Morris,** The Aztec Ruin.

Archiv für Religionspsychologie. 2. u. 3. Bd., 1921.

C. Clemen, Wesen und Ursprung der Magie. — **W. Stählin,** Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie. — **S. Behn,** Von methodischer Selbstbeobachtung in der Religionspsychologie.

Archiv für Religionswissenschaft. Band XX.

Heft 1—2, 1920: I. Abhandlungen: **Hugo Gressmann,** Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin. — **Ludwig Weniger in Weimar,** Olympische Studien. — I. Berichte:

Ludwig Deubner in Freiburg i. Br., 1. Griechische und römische Religion, 1911—1914. — **Fr. Kauffmann in Kiel**, 2. Altgermanische Religion. — Heft 3—4, 1921: I. Abhandlungen: **Hugo Gressman**, Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin. — **Ludwig Weniger**, Olympische Studien. — **G. v. d. Leeuw**, Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie. — **Kurt Latte**, Schuld und Sühn ein der griechischen Religion. — **Friedrich Schwenn**, Der Krieg in der griechischen Religion. — II. Berichte: **Ludwig Deubner**, Griechische und römische Religion, 1911—1914. — **Fr. Kauffmann**, Altgermanische Religion.

Archivio par l'Antropologia et Etnologia.

Vol. XLIV, 1914: **V. Giuffrida-Ruggeri**, Alcuni dati retrospettivi ed attuali sulla Antropologia della Libia. — **A. Mochi**, I dati paleontologici sulle origini umane e le ricerche in Italia. — **N. Puccioni**, Altre ricerche preistoriche nei pressi di Titignane (Umbria). — **G. L. Sera**, Residui di popolazioni mongoloidi nelle Isole di California. — Vol. XLV, 1915: **V. Giuffrida-Ruggeri**, Nuovi studi sull' antropologia dell' Africa orientale. — Quattro crani preistorici dell' Italia meridionale e l'Origine dei Mediterranei. — **G. L. Sera**, L'altezza sopraauricolare la sua tecnica e la valutazione dei due indici ad essa relativi. — Vol. XLVI, 1916: **C. Stefani**, Di un manufattu litico raccolto in un'alluvione in provincia di Catania. — **V. Giuffrida-Ruggeri**, Antropologia archeologia in taluni riguardi della preistoria europea. — I caratteri craniologici degl' Indonesiani. — **A. Mochi**, Osservazioni paleontologiche sull' „Avesta". — **G. Patroni**, Appunti di etnologia antica. — **N. Puccioni**, Prime conclusioni sui dati antropomotrici della Missione Stefanini-Paoli in Somalia. — Vol. XLVII, 1917: **V. Giuffrida-Ruggeri**, Prime linee di un' Antropologia sistematica dell' Assia (con le tabelle della statura, indice cefalico e indice nasale del viv.). — **N. Puccioni**, Studi sui materiali e sui dati antropologici raccolti dalla Missione Stefanini-Paoil nella Somalia Italiana Meridionale. — Vol. XLVIII, 1918, 1—4: **V. Giuffrida-Ruggeri**, Un problema antropologico a proposito dei Dalmati. — **Mazzi**, Il crania fetale ed il cranio adulto. (Sviluppo e rapporti). — **G. Patroni**, Appunti di etnologia antica. — Vol. XLIX, 1919, 1—4: **M. Boldrini**, Su alcune differenze sessuali secondarie nelle dimensioni del corpo umano alla nascita e alle età superiori. — **N. Puccioni**, Studi sui materiali e sui dati antropologici ed etnografici raccolti dalla Missioni Stefanini-Paoli nella Somalia Italiana Meridionale (Cont. e fine).

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indië.

Deel 76, 3—4: **J. Kruyt**, Het ma-boea en de tatouage in Seko (Midden-Celebes). — **Dr. J. de Hullu**, A. E. van Braam Houckgeest's memorie over Malakka en den tinhandel aldaar (1790). — **P. H. v. d. Kemp**, De Cheribonsche onlusten van 1818. Naar oorspronkelijke stukken. — **Dr. Alb. C. Kruyt**, De To Rongkong in Midden-Celebes. — Te To Seko in Midden-Celebes. — **Dr. J. Ph. Vogel**, De giften van Mulavarman. — **Dr. N. J. Krom**, Engelhard over de Havaansche oudheden. — **Dr. H. H. Juynboll**, Over de beteekenis van den naam Semar. — **H. Sundermann**, Religiöse Vorstellungen und darauf sich gründende Sitten und Gebräuche der heidnischen Dajak auf Borneo. — **Dr. N. J. Krom**, Een belangrijke vondst op Bali. — Deel 77, 1: **G. P. Rouffaer**, Was Malaka emporiom voor 1400 A. D., genaamd Malajoer? En waar lag Woerawari, Ma-Hasin, Langka, Batoesawar? (Met terreinschetsen van Djambi, oud-Singhapoera, en de Djohor-rivier). — **Dr. Ph. S. van Ronkel**, De raadselachtige toespraak van den Hindoe-Bard in de Maleische Kronieken. — **P. Vertenten**, De Marind-anim (Met plaat). — **Dr. F. D. K. Bosch**, De Inscriptie op het Manjuçri-beeld van 1265 Çaka. — **J. Ph. Vogel**, Het eerste Rama relief van Prambanan (Met plaat). — Deel 77, 2: **A. Huetting**, De Tobeloreezen in hun denken en doen (Eerste gedeelte).

Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Vol. XIV: **Edouard Huber**, Etudes bouddhiques. — **Henri Parmentier**, Le Temple de Vat Phu. — **George Coedès**, Une Recension Palie des Annales d'Ayuthya. — **Henri Paspero**, Sur quelques textes anciens de Chinois parlé. — **Pryluski**, L-or dans le folklore annamite. — **A. Bonifacy**, Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin. — **R. Deloustal**, Des Déterminatifs en annamite. — **Pham Quynh**, Deux oraisons funèbres en annamite. — **Henri Parmentier**, L'Architecture interprétée dans les monuments du Cambodge. — **Richard Orband**, Les tombeaux des Nguyên. — **Henri Maspero**, Rapport sommaire sur une mission archeologique au Tchö-Kiang. — Vol. XV: **L. Cadière**, Anthropologie populaire annamite. — **Noel Peri**, Un Conte hindou au Japon. — Vol. XVI: **Henri Maspero**, Etudes d'Histoire d'Annam. — **M. F. Savina**, Dictionnaire Miao-Tseu-Francais. — **P. Petithuguenin**, Notes critique pour servir à l'histoire du Siam. — **L. Finot**, Les dates de l'inscription de Nagara Jum. — **Henri Maspero**, De quelques interdits en relation avec les noms de famille chez les Tainoirs. — Quelques mots annamites d'origine chinoise. — **Noël Peri**, Le Dieu Wei-T'o. — **H. Marchal**, Degagement du Phimanakàs. — **Henri Parmentier**, Carte de l'Empire Khmèr d'après la situation des inscriptions datées. — Vat. Nokor. — Vol. XVII: **Henri Parmentier**, Anciens tombeaux au Tonkin. — **George Coedès**, Documents sur la dynastie de Sukhodaya. — **Noel Peri**, Hariti, la Mère-de-Démons. — **J. E. Kemlin**, Alliances chez les Reungao. — **L. Finot**, Recherches sur la Littérature laotienne. — Vol. XVIII: **L. Parmentier**, Anciens tambours de Bronze. — **Noel Peri**, Les femmes de Cakya-Muni. — **Henri Maspero**, Etudes d'Histoire d'Annam. IV—VI. — **Capitaine Silvestre**, Les Thai blancs de Phong-Tho. — **Auguste L. M. Bonifacy**, Recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin (troisième Serie) — **George Coedès**, Le Royaume de Crivijaya. — **L. Cadière**, Croyances et pratiques religieuses des Annamites des les environs de Hué. I. Le Culte des Arbres. — **H. Marchal**, Monuments secondaires et terrasses bouddhiques d'Ankor Thom. — **George Coedès**, Etudes cambodgiennes. XII—XVI. — Vol. XIX: **Henri**

Parmentier, L'Art d'Indravarman. — **L. Cadière,** Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Hué. II. Le culte des Pierres. — **Henri Parmentier,** Catalogue du Musée Cam de Tourane. — **Raymond Deloustal,** La Justice dans l'ancien Annam. Code de Procédure. Traduction et Commentaire. — **Henri Maspero,** La Prière du Bain des Statues divines chez les Cams. — Vol. XX **Noel Peri,** Etudes sur le drame lyrique japonais. — **Henri Maspero,** Le Dialecte de Tsch'ang-Ngan sous les t'ang. — **G. Bouillard** et le Commandant **Vaudescal,** Les sépultures impériales des Ming (Che-San Ling).

Bureau of American Ethnology.

Bulletin 46: **Cyrus Byington,** A dictionary of the Choctaw Language. — Bulletin 55: **Wilfred Williams Robbins, John Peabody Harrington and Barbara Freire Marreco,** Ethnobotany of the Tewa Indians. — Bulletin 57: **Sylvanus Gruswold Morley,** An Introduction to the Study of the Maya Hieroglyphs. — Bulletin 58: List of Publications of the Bureau of American Ethnology with Index to Authors and Titles. — Bulletin 59: **Franz Boas,** Kutenai Tales. — **Alexander F. Chamberlain,** Together with texts collected. — Bulletin 60: **W. H. Homes,** Handbook of Aboriginal American Antiquities. Pt. I. Introductory the lithic Industries. — Bulletin 61: **Francis Densmore,** Teton Sioux Music. — Bulletin 62: **Aleš Hrdlička,** Physical Anthropology of the Lenape or Delawares, and to the Eastern Indians in General. — Bulletin 63: **John M. Cooper,** Analytical and critical Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego and adjacant Territory. — Bulletin 64: **Thomas W. F. Gann,** The Maya Indians of Southern Yucatan and Northern British Honduras. — Bulletin 65: **A. V. Kidder and Samuel J. Guernsey,** Archaeological Explorations in Northeastern Arizona. — Bulletin 66: **Aleš Hrdlička,** Recent discoveries attributed to Early Man in America. — Bulletin 67: **Leo J. Frachtenberg,** Alsea Text and Myths. — Bulletin 68: **John R. Swanton,** A structoral and lexical comparison of the Tunica, Chitimacha and Atakapa Languages. — Bulletin 69: **David J. Bushnell,** Native villages and villagesites east of the Mississippi. — Bulletin 70: **J. W. Fewkes,** Prehistoric villages, castles and towers of Southwestern Colorado. — Bulletin 71: **David J. Bushnell,** Native cemeteries and forms of burial, east of the Mississippi. — **Truman Michelson,** The owl secred pack of the Fox Indians.

De Aarde en Haar volken.

57, 1: **P. J. ter Maat,** Schetsen uit Venezuela IV. — **H. von Kol,** De Ourthe bij Laroche in de Ardennen. — Japansche feesten in December. — **J. H. B. Jaspers,** Onder en met Papoeas. — Boeddhistische propaganda in Japan. — Veertien dagen naar den Oengaran. — **De Bots van Perce,** In het land der veelmannerij. — 57, 2: **P. J. ter Maat,** Schetsen uit Venezuela V. — Naar het mooiste plekje in Mantsjoerije. — De Huichol-Indianen in Mexico. — Om de Karakoel Schapen. — In den verboden stad Lhassa. — 57, 3: **Bertha,** Een Tochtje naar Tosari. — Dr. **Mac Samter,** Het leven der Kirgiezen.

Dijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.

LIX, 6: **J. L Moens,** De Tjandi Mendut. — **J. P. Moquette,** De Grafsteen van Soeltan Mansoer Sjah van Malaka (1458—1477 A. D.) — Deel LX, 1—2: **P. de Kat Angelino,** De Léak op Bali (met bijlage). — **J. Kruyt,** De Noea' en eenige andere feesten der Toradja's van Rantepao en Makale. — **J. L. Moens,** Een Boddhapratista (met twee foto's). — Dr. **N. J. Krom,** De Samenstelling van de Pararaton. — **R. Ng. Poertbatharaka,** Marabangun. — **F. J. F. van Hasselt,** Jets over de Roem Seram en ever Nanggi (naar aanleiding van Feuilleteau de Bruyn's rapport, gepubliceerd door het Encyclopaedisch Bureau). — Dr. **P. Wirz,** Die Ornamentik und insbesondere die Darstellung menschlicher Formen in der Kunst von Holländisch-Süd-Neuguinea (geillustreet). — **E. H. B. Brascamp,** Houtleveranties onder de O. I. Compagnie III en IV.

Internationales Archiv für Ethnographie. Bd. XXV. Heft 3/4.

G. d. Gréqui-Montfort et P. Rivet, Linguistique Bolivienne. — Prof. Dr. **A. W. Nieuwenhuis,** Die Veranlagung der malaiischen Völker des Ostindischen Archipels.

International Journal of American Linguistics. Vol. I.

Nr. 1, July 1917: **Franz Boas,** El Dialecto Mexicano de Pochutla, Oaxaca. — **L. J. Frachtenberg,** A Siletz Vocabulary. — **J. R. Swanton,** Unclassified Languages of the Southeast. — **Truman Michelson,** Notes on Algonquian Languages. — **J. Dyneley Prince,** A Passamaquoddy Tobacco Famine. — **L. J. Frachtenberg,** Myths of the Alsea Indians of Northwestern Oregon. — Nr. 2, May 1918: **J. A. Mason,** Tepecano Prayers. — **H. K. Haeberlin,** Types of Reduplication in the Salish Dialects. — **L. J. Frachtenberg,** Comparative Studies in Takelman, Kalapuyan and Chinookan Lexicography, a Preliminary Paper. — Nr. 3, August 1918: **Fr. G. Speck,** Tales of Gluskạ'be „the Deceiver", 1—13; Secondary Myths concerning Gluskạ'be 14—16; Secondary Hero-Transformer Tales 1—5. — Nr. 4, December 1920: Dr **Rivet,** La Langue Kayuvana. — **Pliny E. Goddard,** Has Tlingit a Genetic Relation to Athapascan. — **E. Sapir,** The Hokam and Coahuiltecan Languages. — A Note on the First Person Plural in Chimariko. — **L. J. Frachtenberg,** Abnormal Types of Speech in many Algonquian Languages.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal.

Vol. IX: 1. **Mawlati M. Hidayat Husain,** The Mirza Namah (The Book of the Perfect Gentleman) of Mirza Kamran, with an English Translation. — 2. Prof. Dr. **H. Oldenberg,** A Note on Buddhism. — 3. **W. Kirkpatrick,** The Marriage Ceremony and Marriage Customs of the Gehara Kanjars. — A Com-

parative Vocabulary of the Language of European Gypesies or Romnichal, and Colloquial Hindustani. — **Fr. Krick**, Account of an Expedition among the Abors in 1853. — **A. Gille**, Translated. — 7. **Kashi-Prasad Jayaswal**, The Plays of Bhasa, and King Darsaka of Magadha. — **Alfred Westharp**, Psychology of Indian Music. — Vol. X: 2. **Mahamahopadhyaya Satis Chandra Vidyabhusana**, The Localization of certain Hymns of the Rigveda. — 8. **Nalini Kanta Bhattasali**, A Fogotten Kingdom of East Bengal.

Journal Asiatique. 11e série.

Tome XV, No. 1, Janvier Mars 1920: **M. Przyluski**, La Parinirvana et les funérailles du Buddha. — **M. L. de Saussure**, Le cycle des Douze animaux et le symbolisme cosmologique des Chinois. — Tome XVIII, No. 1, Juillet-Septembre 1921: **M. C. Conti Rossini**, Expéditions et possessions des Habašat en Arabie. — **M. Casanova**, Alphabets magiques arabes.

Journal de la Société des Américanistes de Paris. N. S.

Tome XII, 1920: **R. Verneau**, Sur la répartition en Amérique des poteries décorées au „champlevé". — **P. Rivet**, Affinités du Sáliba et du Piaróa. — **Raoul et M. d'Harcourt**, La musique dans la Sierra andine, de la Paz à Quito. — **H. Rocheraux**, Les Chitarera, anciens habitants de la région de Pamplona. — **Ph. Marcou**, Cacao, cacahuet ou cacahouète. — **P. Rivet et Tastevin**, Affinités du Makú et du Puináve. — **P. Rivet**, Les Katukina, étude linguistique. — **K. Birket-Smith**, Some ancient artefacts from the Eastern United States. — Tome XIII, 1921: **M. H. Vignaud**, Une ancienne carte inconnue de l'Amérique, la première où figure le futur détroit de Behring. — **Marc de Villiers**, Notes sur de cartes dessinées par les Chikachas en 1737. — **P. Reinburg**, Folk-lore amazonien, légendes des Zaparo du Curaray et des Camelos. — **Ph. Marcou**, Procéde des Aztèques pour la taille par éclatement des couteaux ou rasoirs d'obsidienne. — **P. Reinburg**, Contribution à l'étude des boissons toxiques des Indiens du Nord-Ouest de l'Amazone: l'ayahuásca, le yajé, le huánto, étude comparative toxicophysiologique d'une expérience personnelle. — **J. Sever**, Chullpas des environs de Pucará (Bolivie). — **G. de Créqui-Montfort**, La famille linguistique takana. — **P. Rivet et P. Reinburg**, Les Indiens Marawan.

Journal of the African Society. Vol. XIX. No. LXXXI, Okt. 1920.

Major H. Rayne, Somal Marriage. — **Africanus**, The Guild System for Bantu Races. — **E. Cerulli** Somali Songs and Little Texts.

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Vol. L, 1920: **Haddon**, Migrations of Cultures in British New Guinea. — **W. E. Le Gros Clark**, On a Series of Ancient Eskimo Skulls from Greenland. — **D. Jenness**, Papuan Cat's Gradles. — **Murray**, The Nilotic Languages. — A Comparative Essay. — **Meredith Sanderson**, Relations Among the Wayao. — **N. W. Thomas**, Notes on Edo Burial Customs. — **Neville Jones**, On the Implementbearing Deposits of Taungs and Tiger Kloof in the Cape Province of South Africa (With Plates IIa). — **Scoresby Routledge**, Survey of the Village and Carved Rocks of Orongo, Easter Island, by the Mana Expedition (With Plates IIa). — **A. L. Kroeber and Catharine Holt**, Mask and Moieties as a Culture Comples. — Vol. LI, 1921: **A. Grimble**, From Birth to Death in the Gilbert Islands. — **Parsons**, On the Long Barrow Race and its Relationship to the modern Inhabitants of London. — **J. Barton**, Notes on the Suk Tribe of Kenia Colony. — **H. G. Beasley**, Some Polynesian Cuttlefish Baits. — **C. G. Seligman**, The Older Palaeolithic Age in Egypt. (With plates I-IV). — **R. F. Rakowski**, On a Collection of Neolithic Axes and Celts from the Welle Basin, Belgian Congo. — **S. H. Warren**, Excavationes at the Stone-Axe Factory of Graig-lwyd Penmaenmawr (With Plates V—VII). — **H. Ch. Dundas**, Native Laws of Some Bantu Tribes of East Africa. — **H. Howorth**, Buddhism in the Pacific (With Plates XV—XVI).

Katalog des Ethnogr. Reichsmuseums zu Leiden.

Bd. XII: **H. W. Fischer**, Südsumatra. — Bd. XIII: **Dr. H. H. Juynboll**, Java III. — Bd. XIV: **H. W. Fischer**, Sumatra-Supplement. — Bd. XV: **Dr. H. H. Juynboll**, Java IV. Anhang Baduj und Tenneresen. Madura und umliegende Inseln (Bawean und Kangean).

Man. Vol. XXI. 1921.

N. W. Thomas, Semi-Bantu. — **W. Crooke**, Rites at the Accession of a Raja in India. — **A. C. Breton**, The Aruac Indians — **M. A. Czaplička**, History and Ethnology in Central Asia. — **L. H. Didley Buxton**, Notes on Cypriot Textiles. — **A. P. Lyons**, Harina, or Punishment by Substitute. — **T. Ainsworth Dixon**, The Regalia of the Wa-Vumba. — **R. C. E. Long**, The Setting in Order of Pop in the Maya Calendar. — **G. A. Garfitt**, On a Recent Discovery of Rock Sculptures in Derbyshire. — **W. Seymour Walker**, The Olive Press of Siwa. — **Brenda C. Seligman**, A Note on the Genealogical Method. — **H. J. Braunholtz**, A Peculiar Type of Armlet. — **S. Casson**, The Dorian Invasion reviewed in the light of some new evidence. — **N. W. Thomas**, The Plural in Biafada. — **Sir C. Hercules Read**, A Second Chinese Bronze with Scythian Affinites. — **A. M. Hocart**, Fijian Chiefs: A Recantation. — **A. Grimble**, Canoe Crests of the Gilbert Islanders. — **Dr. Randall Mac-Iver**, On the Manufacture of Etruscan and other Ancient Black Wares. — **A. W. Cardinall**, Customs at Death of King of Dagomba. — **A. W. Cardinall and C. G. Seligman**, Quarts Artefacts from West Africa. — **Elsie Clews Parsons**, Hopi Mothers and Children. — **N. W. Thomas**, A Note on the Nilotic Languages by G. W. Murray. — **S. A. White**, The Natives of the Everard Ranges. — **Major R. Burnett**, A Note on a Little-known Type in the Mosul Area. — **A. W Cardinall**, A West African Monolith. — **N. W. Thomas**, Twins in the Yoruba Country.

— Prof. **W. M. Flinders**, Egyptian Palaeoliths. — Prof. **T. Eric Peet**, Excavations at Tell el-Amarna. — **A. Liversidge**, Vanishing Customs in the Fiji Islands. — **Neville Jones**, Initiation Rites among the Matabele. — **Wm. Dugald Campell**, A Description of certain Phallic Articles of the Australian Aborigines. — **G. W. Murray**, Further Notes on the Nilotic Languages. — Prof. **A. H. Sayce**, New Light on the early History of Bronze. — **N. W. Thomas**, Further Note on the Nilotic Languages. — **Miles C. Burkitt**, A new Find in Palaeolithic Cave Art. — **V. Giufridda-Ruggeri**, The Hybrid Origin of the Mediterraneans. — **T. A. Joyce**, The Peruvian Loom in the Proto-Chimu Period. — **Charles M. Woodford**, Note on the Use of Spider's Web for Fishing and other purposes in the Solomon Islands and the New Hebrides.

Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum. Vol. IV, V, VI.

Abraham Fornander, Fornander Collection of Hawaian Antiquities and Folk-Lore.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. LI. Bd., 1921.

IV.—V. Heft: **R. Heine-Geldern**, Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien. — VI. Heft: **M. Hell**, Eine bronzezeitliche Höhensiedlung bei St. Johann i. P. in Salzburg und ihre Beziehungen zum alpinen Kupferbergbau.

Notulen van het Bat. Gen. van Kunsten en Wetenschapen. Deel LVIII, 1920.

J. P. Moquette, Fabriekswerk (met 6 platen). — **R. Dr. Hoesein Djajadiningrat**, Nog iets omtrent de Lampoengsche Oorkonde over de oorspronkelijke verhouding tusschen Lampoeng en Banten. — **Dr. F. D. K. Bosch**, Hêt Steenen Zuiltje van Kadiloewih (met 2 fotos). — **Dr. B. Schrieke**, De „Sintring" of „Djiboef" op Bangkalan (met 3 platen). — De Kilajoe als Javaansche Treurboom. — **P. De Roo de la Faille**, Bij de Terrainschets van de Heilige Begraafplaats Geonoeng Djati.

Occasional Papers of the Bernice Pauahi Bishop Museum of Polynesian Ethnology and Natural History. Vol. VII.

J. Mac Millan Brown, The Languages of the Pacific. — **J. F. G. Smokes**, Fish poisoning in the Hawaian Islands, with Notes on the Custon in Southern Polynesia. — **K. P. Emory**, An Archaeological Survvy of Haleakala.

Orientalische Literaturzeitung. (J. C. Hinrichs, Leipzig.)

28. Jahrgang, Nr. 7—8, Juli-August 1920: **F. Bork**, Das kaukasische „wir". — **O. Schröder**, Dokumente des assyrischen Militarismus. — **F. X. Steinmetz**, Bemerkungen zu den babylonischen Grenzsteinurkunden. — **A. Ungnad**, Der Name des Spinnwirtels im Akkadischen. — Nr. 9—10, September—Oktober: **E. Herzfeld**, Archäologische Parerge V. — **O. Schröder**, ummánu = Chef der Staatskanzlei? — **F. X. Steinmetz**, Bemerkungen zu den babylonischen Grenzsteinurkunden (Schluß). — **E. Stummer**, Zur Ud-dam-ki-àm-uš-Serie. — Nr. 11—12, November—Dezember: **H. Hein**, Die ältesten indogermanischen Sprachreste. — **B. Meißner**, Die altassyrische Schwagerehe. — **F. E. Peiser**, Zur altassyrischen Schwagerehe. — **O. Schröder**, Ein Bericht über die Erneuerung des Ašurtempels unter Sanherib. — **W. Spiegelberg**, Die Begräbnisstätte der heiligen Kühe von Aphroditopolis (ATâh). — **A. Ungnad**, Zur Akademischen Weisheitsliteratur. — **O. G. v. Wesendonk**, Die Herkunft der christlichen Reiterheiligen. — 24. Jahrgang, Nr. 1—2, 1921: **W. F. Albrecht**, Der zweite babylonische Herrscher von Amurru. — **A. S. Kamenetzky**, Die ursprüngliche beabsichtigte Aussprache des Pseudonyms קהלת. — **B. Meißner**, Eine Inschrift Samu-ilunas. — **E. F. Peiser**, Psalm 126. — **O. Schröder**, Über die limu-Liste KAV 21—24. — **W. Schwenzner**, Beiträge zur babylonischen Wirtschaftsgeschichte. — **A. Ungnad**, Zu den assyrischen Königen. — Nr. 3—4: **W. F. Albrecht**, Ein ägypto-semitisches Wort für „Schlangenhaut". — **Th. Bauer**, Bemerkungen zur VI. Tafel des Gilgamensch-Epos. — **V. Christian**, Über einige babylonische Ackerbau- und Bewässerungsgeräte. — **E. Mahler**, Zur Chronologie der Predigten des Chrysostomus wegen der Weihnachtsfeier. — **Br. Meißner**, Bemerkungen zu hethitischen Reliefs aus Karkemisch. — **E. F. Peiser**, Psalm 126 (Schluß). — Nr. 5—6: **H. Haas**, Grünwedels „Alt-Kutscha". — Nr. 7—8: **Bergsträßer**, Das Vorbild von Kašgari's diwan lugat at-turk. — **H. Ehelolf**, Akkad. nešu = genesen. — **H. Haas**, Grünwedels „Alt-Kutscha". — **H. Holma**, Zum Marseiller Opfertarif, Z. 20. — Nr. 9—10: **G. Möller**, Ägyptisch-Libysches. — **F. Sommer**, Hethitisch aruna- und die Partikel -pé. — Nr. 11: **A. Jirku**, Ha-bi-ru = der Stammesgott der Habiru-Hebräer. — **Schneider**, Die neuentdeckte Sinaischrift. — Nr. 12: **C. Frank**, Noch ein paar persische Fremdwörter im Arabischen.

Ostasiatische Zeitschrift. 1918.

VII, 1—2: **Jarl Charpentier**, Heilige Fußabdrücke in Indien, I. — **Th. Klee**, Die Plastik in den Höhlen von Yü-kang, Lung-mên und Kung-hsien. (Mit 13 Abb.) — **Erich Hänisch**, Der chinesische Feldzug in Ili im Jahre 1755. (Mit 2 Abb.) — **M. W. de Visser**, The Arhats in China and Japan, I. — **H. Smidt**, Eine populäre Darstellung der Shingenlehre (Schluß). Mit 1 Abb. — VII, 3—4: **Bertha Gottsche**, Sok-kul-am, das Steinhöhlenkloster. (Mit 11 Abb.) — **William Cohn**, Zur Koreanischen Kunst. (Mit 5 Abb.) — **Jarl Charpentier**, Heilige Fußabdrücke in Indien (Schluß). — **Erich Hänisch**, Ein chinesischer Baedeker aus dem 13. Jahrhundert. (Mit 5 Abb.) — **M. V. de Visser**, The Arkats in China and Japan, II. — **A. Bernhardi** und **E. v. Zach**, Einige Bemerkungen über Si-hia Schrift und Sprache. — **E. v. Zach**, Sinologische Seminare und Bibliotheken. — VIII: **W. Bang**, Aus dem Leben der Türksprachen. —

A. Bernhardi, Eine Dichtung Po Küi's. — **C. Bezold**, Szema Ts'ien und die babylonische Astrologie. — **C. Brockelmann**, Altturkestanische Volksweisheit. — **S. Feist**, Der gegenwärtige Stand des Tocharerproblems. — **O. Fischer**, Achtzehn Stilarten der chinesischen Figurenmalerei. — **O. Forke**, Der Festungskrieg im alten China. — **O. Franke**, Das alte Ta-hia der Chinesen. — **J. J. M. de Groot**, Chinesischer Purismus bezüglich einiger Fremdnamen. — **H. Hackmann**, Die Mönchsregeln des Klostertavismus. — **E. Hänisch**, Beiträge zur altmandschurischen Geschlechterkunde. — **A. Herrmann**, Die ältesten chinesischen Karten von Zentral- und Westasien. — **H. Hülle**, Die Erschließung der chinesischen Bücherschätze der deutschen Bibliotheken. — **Sten Konow**, Beitrag zur Kenntnis der Indoskythen. — **F. E. A. Krause**, Das Mongolenreich nach der Darstellung des Armeniers Haithon. — **F. Krebs**, Die politische Karrikatur in China. — **O. Kümmel**, Sesshu in China. — **J. Marquart**, Skizzen zur geschichtlichen Völkerkunde von Mittelasien und Sibirien. — **H. Mueller**, Der Devaraja des Weich'ih I-sêng. — **F. Sarre**, Wechselbeziehungen zwischen ostasiatischer und vorderasiatischer Keramik. — **L. Scherman**, Musizierende Genien in der religiösen Kunst des birmanischen Buddhismus — **C. Schmitt**, Ein Beitrag zur historischen Entwicklung des Universismus auf Grund ältester überlieferter Heiratssitten. — **E. Sieg**, Das Märchen von dem Mechaniker und Maler in tocharischer Fassung. — **M. W. de Visser**, Die Pfauenkönigin in China und Japan. — IX, 1—2: **C. Clemen**, Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus, I. — **K. Döhring**, Über die Feinheiten der siamesischen Architektur. — **J. Kurth**, Studien zur Geschichte und Kunst des japanischen Holzschnittes. III. Harunobu-Studien. — **F. Jäger**, Leben und Werk des P'ei Kü I. — **M. W. de Visser**, The Arhats in China and Japan, III.

Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Havard University. Vol. VIII, 2.

Samuel James Guernsey and **Alfred Vincent Kidder**, Basket — Maker Caves of Northeastern Arizona, Report on the Explorations, 1916—1917.

Petermann's Mitteilungen.

1920, 10: Dr. **B. Ankermann**, Die Lehre von Konvergenzen und die kulturgeschichtliche Methode in der Ethnologie. — 1920, 12: Dr. **A. Schulz**, Die Verteilung des Landbesitzes in Sibirien. — Dr. **E. Plieninger** und Prof. Dr. **K. Sappen**, Kos und Njsjros (Schluß. IV. Klima und Hydrographie. Bevölkerung und Wirtschaft). — 1921, 1—2: Prof. Dr. **W. Köppen**, Polwanderungen, Verschiebungen der Kontinente und Klimageschichte. a) Nächstliegende Ursachen der Klimaänderung; b) Löffelholz, Kreichgauer und Reibisch-Simroth; c) A. Wegeners Theorie der Kontinentalverschiebungen; d) Landbrücken; e) Erdkarten für Karbon und Quartär. — Dr. **F. Krause**, Die Völkerkunde als Wissenschaft. I. Aufgabe und Begrenzung der Völkerkunde. II. Die Gliederung der Völkerkunde als Wissenschaft. — Dr. **B. Brandt**, Grenzen, Ziele und Wesen der Kunstgeographie. — 1921, 9: Prof. P. **Langhans**, Die 45. Allgemeine Versammlung der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnographie und Urgeschichte zu Hildesheim, 4.—6. August 1921. — 1921, 10—11: Prof. P. **Langhans**, Die 45. Allgemeine Versammlung der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie.

Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. 1920, I.

1. **G. Jéquier**, L'Egypte ancienne et le monde égéen. — **W. Deonna**, Les mensonges de l'art. Médecine et art antique. — **M. Roudenko**, Recherches sur la religion paienne des Tchérémisses. (Russie Orientale). — **L. Aujas**, Remarques sur quelques étymologies de noms de lieux géographiques á Mayotte. — **R. Basset**, Contes et légendes de l'Extrême Orient. — 2. **G. Bénédite**, La corne-récipient dans l'Ancienne Egypte. — **M. Delafosse**, De soi-disant clans totémiques de l'Afrique Occidentale. — **M. Cohen**, Fermetures de portes macédoniennes. — **De. Montessus de Bellore**, Bribes du folklore du canton de Toulon-sur-Arroux. — **F. de Coutouly**, Quelques points du folklore des Foula et des Tyapi de Kadé (Guinée Française). — **R. Basset**, Contes et légendes de la Grèce ancienne. — **M. Delafosse**, Sur l'unité des langues négro-africaines. — **W. Deonna**, La coupe d'Helios. — **J. Dautremer**, Folklore japonais et folklore chinois. — 3. Père **H. Maurice**, A propos d'art ba-luba (Congo Belge). — **D. Petit**, Une danse „fétiche" à la Côte d'Ivoire. — **H. Labouret**, Le mystère des ruines du Lobi (Volta Noire moyenne, Afrique Occidentale). — **M. Delafosse**, Le roman de L'Araignée chez les Boulé de la Côte d'Ivoire. — 4. **J. de Morgan**, Observations sur les premiers temps de l'homme. — **W. Deonna**, Art antique et contes populaires modernes. La papillon et la fête de mort. — P. **Rivet**, Le mouvement américaniste de 1914 à 1920. — P. **Saintyves**, Folklore chinois. — **M. Cohen**, Flacon abyssin en corne. — **H. Labouret**, Mariage et polyandrie parmi des Dagari et les Oulé (Volta noire moyenne, Afrique Occidentale). — **E. Cosquin**, La captive delivrée en Orient. — **H. Cordier**, Contribution à la bibliographie ethnographique de la Chine. — 5. **G. Julien**, Fate-dra ou fraternisation par le sang chez les Malgaches du Sud-Ouest. — **W. Deonna**, Ciste funéraire de Cyrénaique (1 planche). — **H. Galland**, Les Babi (Afrique Equatoriale Française). — **G. de Coutouly**, Les Populations de l'archipel des Bissagos. — **H. Basset**, Quelques nouveaux contes berbères. — **D. Petit**, Un cas d'adaption. — **J. Desparmet**, Contes maures recueillis à Blida. — **H. Cordier**, Contributions à la bibliographie ethnographique de la Chine (suite et fin). — 6. P. **Saintyves**, Le Chat Botté, essai de folklore et d'Ethnographie. — **A. Bastin**, La légende des treize-nés de Trazegnies. — **R. Basset**, Contes et légendes arabes. — **C. le Barbier**, Contes et légendes du pays des Bara (Sud-Ouest de Madagascar). — **J. Desparmet**, Contes maures recueillis à Blida (suite). — 7. **M. Prouteaux**, Le culte de Séké dans la basse Côte d'Ivoire. —

J. Desparmet, Contes maures recueillis à Blida (suite). — S. R. Arnaud, Notes sur les Montagnards Habé des cercles de Bandiagara et de Hombori (Soudan Français). — R. Basset, Contes et légendes arabes. — W. Deconna, A propos de bottes.

Sudan Notes and Records. Vol. III, 1921.

No. 1: S. Hillelson, Historical Poems and Traditions of the Shukriya. — No. 2: D. S. Oyler, The Shilluk's Belief in the good Medicine Men. — No. 3: C. R. Lagae, Les Azande Sont-ils Amimistes? — R. Davies, A System of Sand Divination. — H. S. Job, The Coinage of the Mahdi and the Khalifa. — H. A. Mac Michael, Darfur Linguistics. — R. F. White, Notes on the Turkana Tribe. — No. 4: G. W. Murray, The Nubian and Bari Languages compared. — J. W. Crowfoot, Current Beliefs about the Mansions of the Moon.

The Indian Antiquary. Vol. XLIII.

August 1914: V. Rangachari, The history of the Naik Kingdom of Madura. — Sir George A. Grierson, The Pahari Language. — Jarl Charpentier, The Date of Mahavira. — September 1914: Dr. L. P. Tessitori, Notes on the Grammar of the old western Rajasthani with special reference to Apabhramca and to Gujarati and Marwari. — V. Rangachari, The History of the Naik Kingdom of Madura. — Sahityacharya Pandit Vishweshwar Nath Sjastri, Hathal Plates of (Paramara) Dharavarsha (Vikrama) Samvat 1237 (1180 A. D.). — Supplement: R. E Enthoven, Folklore of the Konkan. — Oktober 1914: Diwan Bahadur, L. D Swamikannu Pillai, The true and exact Day of Buddha's Death. — Prof. K. B. Pathak, Jaina Sakatayana, contemporary with Amoghavarsca. — Dr. L. P. Tessitori, Notes on the Grammar of the old Western Rajasthani with special reference to Apabhramca and to Gujarati and Marwari. — V. Rangachari, The History of the Naik Kingdom of Madura. — Maulavi Abdu'l Wali, The Poems of Prince Kamran. — November 1914: Dr. L. P. Tessitori, Notes on the Grammar of the old Western Rajasthani with special reference to Apabhramica and to Gujarati and Marwari. — V. Rangachari, The History of the Naik Kingdom of Madura. — G. Cencoby Rao, Sketch of the History of the Madhva Acharyas. — Supplement: E. R. Enthoven, Folklore of the Konkan. — Dezember 1914: Dr. L. P. Tessitori, Notes on the Grammar of the old Western Rajasthani with special reference to Apabhramca and to Cuharati and Marwari. — V. Rangachari, The History of the Naik Kingdom of Madura. — G. Vencoba Rao, Sketch of the History of the Madhva Acharyas.

The Museum Journal. Philadelphia.

Vol. VII: H. U. Hall, An Exhibition of Oriental Art. Five Roman Mosaics. — The Siberian Expedition. — A. H. Sayce, The Double Axe and Some Other Symbols. — A Creek Torso. — Some Ojibway Buffalo Robes: The Expedition to the Far East. — Wapum. — Oriental Art at the University Museum. — C. W. Bishop. Chinese Statuary. — Stephen H. Langdon, Ishtar's Journey to Hell. — H. U. Hall, The Bagobo. — Wm. Curtis Farabee, The Amazon Expedition of the University Museum. — C. W. Bishop, Two Early Chines Buddhist Sculptures — Stephen H. Langdon, An Ancient Babylonian Map. — Stephen B. Luce, A Red-Figured Pyxis. — Vol. VIII: Stephen B. Luce, An Attic Grave Stel. — A Group of Greek Vases. — Stephen Langdon, The Epic of Gilgamish. — S. Fisher, Excavations at Gizeh. — H. U. Hall, Some Gods of the Yoruba. — Wm. Curtis Farabee, The Amazon Expedition. — Louis Shotridge, My Northland revisited. — Stephen Langdon, A Babyloniam Dream Tablet. — B. W. Merwin, A Voodoo Drum. — Wm. Curtis Farabee, The Amazon Expedition. — Stephen B. Luce, The Exploits of Herakles. — Stephen Langdon, A new Tablet of the Cult of Deified Kings in Ancient Sumer. — B. W. Merwin, Dutch Guinana Pottery. — Stephen B. Luce, A Greek joined Doll. — C. S. Fisher, The Chinese Expedition. — The Eckley B. Coxe jr. Egyptian Expedition. — Vol. IX: G. B. Gordon, Native American Art. — The Trail of the Golden Dragon. — Legends of Kit-Selas. — B. W. Merwin, The Art of Quillwork. — Wm. C. Farabee, Decorative Art of the Amazon. — The Marriage of the Electric Fel. — C. W. Bishop, Two Chinese Bronze Vessels. — Recent Accessions of Cappadocian. — Tablets. — Stephen Langdon, A Tablet on the Mysteries of Babylenian Symbolism. — A Sumerian Liturgy Containing an Ode tho the World. — Theodoor de Booy, The People of the Mist. — B. W. Merwin, The Patty Stuart Jewett Collection. — C. W. Bishop, The Horses of T'ang T'ai-Tsung. — Vol. X: Eleanor F. Rambo, On the Design of Greek Vases. — An Attic black-figured Skyphos. — Stephen B. Luce, A Tanagra Figurine. — B. W. Merwin, Basketry of the Chitimacha Indians. — H. U. Hall, A Marshall Island Chart. — Louis Shotridge, War Helmets and Clan Hats of the Tlingit Indians. — A Visit to the Tsimshian Indians. — H. U. Hall, Examples of African Art. — Wm. C. Farabee, The Apalaii. — Louis Shotridge, A Visit to the Tsimshian Indians. — Eleanor F. Rambo, A Group of Funerary Stelae. — The John Thompson Morris Collection of Glass. — Wm. C. Farabee, Indian Children's Burial Place in Western Pennsylvania. — Mummfied Jivaro Heads. — H. U. Hall, New Ireland Masks. — Stephen B Luce, Early Vases from Apulia. — Vol. XI: Louis Shotridge, Ghost of Courageous Adventurer. — H. U. Hall, Fetish Figures of Equatorial Africa. — Stephen B. Luce, Ancient Helmets from Italy. — V. Scheil, The oldest written Code. — Leon Legrain, Nippur's Gold Treasure. — Ethel Ellis Benners, Ancient Peruvian Textiles. — Leon Legrain, Reconstructing Ancient History. — W. C. Farabee, Indian Cradles. — H. U. Hall, Maori Wood Carving and Moko. — Stephen B. Luce, An early Potter's Wheel. — Vol. XI.: H. U. Hall, A Book of Tapa. — C. S. Fisher, The Throne Room of Merenptah. — W. C. Farabee, The Use of Metals in Prehistoric America. — A Golden Hoard from Ecuador. — G. B. Gordon, The Ulla Marble Vases. — Leon Legrain, A New Fragment for Chonology.

T'oung Pao. Vol. XX.

No. 3 et 4: P. Pelliot, Les Conquêtes de l'Empereur de la Chine. — A. G. Moule, A life of Odoric of Pordenone. — No. 5: A. G. Moule, A small contribution to the study of the bibliography of Odoric. — P. Pelliot, Note sur les T'ou-yu-houen et les Sou-p'i. — A. Stein, La traversée du désert par Hiuan-tsang en 630 ap. J.-C. — G. Mathieu, Le système musical.

University of Pennsylvania. The University Museum, Anthropological Publications.

Vol. II: Edward Sapir, Takelma Texts. — Notes on Chasta Costa Phonology and Morphology. — Vol. III: Richard B. Seager, Excavations on the Island of Pseira, Crete. — Edith H. Hall, Excavations in Eastern Crete Sphoungaras. — Excavations in Eastern Crete Vrokastro. — Vol. IV: G. T. Emmons, The Tahltan Indians. — M. R. Harrington, Sacred Bundles of the Sac and Fox Indians. — Vol. V: G. E. Gordon, The Book of Chilam Balam of Chumayel with Introduction. — Vol. VI, 1—3: George Grant Maccurdy, Human Skulls from Gazelle Peninsula. — E. W. Hawkes, The Dance Festivals of the Alaskan Eskimo. — Vol. VII, 1: Richard B. Seager, The Cemetry of Pachiamos. Crete. — Vol. VIII, 1—2: Franz Boas, Grammatical Notes on the Language of the Tlingit Indians. — Robert Burkitt, The Hills and the Corn. — A Legend of the Kekchi Indians of Guatemala put in writing by the late Tiburtius Kaal and others and translated into english. — Vol. IX: William Curtis Farabee, The Central Arawaks.

Verh. van het Batav. Gen. van Kunsten en Wetenschappen.

Deel LXII: Dr. J. L. A. Brandes, Pararaton (Ken Arok) of het boek der koningen van Tumapel en van Majapahit, uitgegeven en toegelicht. — Deel LXIII, 1: A. L. Helfrich, Supplement of de in Deel LXI, 3—4 stuk der Verhandelingen gepubliceerde Nadere aanvullingen en Vebeteringen of de Bijdragen tot de kennis van het Midden Malaisch (Besemahsch en Serawajsch Dialect).

Ymer.

1920, Heft 1: Angström, Tord, Eufttrafiken och geografien. — C. A. Furuskog Jalmar, Agardh son geograf. — Ahlmann H. Wisen, Norges vattenkraftsförhallanden. — Heft 2—3: Oscar Nordqvist, Det Sibirska ishavet och dess djurliv. — Herman C. Simmons, Sundelin Uno, Om stenaldersfolkets och sjönötens invandring till smalandska böglandet. — Andersson Gunnar och Robert Edwin Peary, Almquist Ernst, Nordenskiöld och Palander. Nagra minnets ord. — Louis Palander af Vega fond. — Heft 4: De Geer, Sten, Europas statsgränser och statsamraden efter världskriget. — Sven Swedberg, En empirisk och experimentell geografiundervisning. — Sven Aug. Lovén, Den svenska expeditionen 1920 till Mount Elgon i Ostafrika. — 1921, 1: Arnold Norlind, Fernao de Magalhaes och den första världsomseglingen. — Franz Heger, De antika konstatterna i Benin. — 1921, 2: Carl Skottsberg, Den engelska expeditionen till Paskön 1913—1916. — Eric von Rosen, En märklig visselpiptip. — Carl Samuelsson, Till fragan om vinderosion i arktiska trakter med särskild hänsyn till de a Spetsbergen radande förhallandena. — K. G. Lindblom, Mount Elgons grottor och folk.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschatf. Bd. 74. Heft 4.

J. Jolly, Das erste Buch des Kautiliya Arthaśastra. — N. Rhodokanakis, Eine staatsrechtliche Formel des Altsabäischen. — G. Hölscher, Arabische Metrik. — A. Ungnad, Das Personalpronomen der dritten Person in der hethitischen Satzverbindung. — Die Dynastien von Isin, Larsa und Babylon. — H. Zimmern, Nazoräer (Nazarener). — E. Bannerth, Eine vulgärarabische Erzählung über den Ursprung des Namens der Stadt Altyn-Köprü. — M. Heepe, Zu C. Meinhof's Ausführungen, ZDMG., Bd. 74, S. 296 ff. — J. Hertel, Die betrogenen Betrüger. — A. Hillebrandt, Weitere Bemerkungen zu den Upanishaden.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque Ethnologique
-ANTHROPOS-
Ethnologische Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos" zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos" bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee), Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 9.60 (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 Illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 12.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 7.20 (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 24.— (= Frcs. 25.—).

II, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 10.80 (= Frcs. 11.—).

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 15.60.

Soeben erschienen: Vient de paraître:

II, 2: H. Bieber: Ein altkuschitisches Volkstum im Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga. XXIV + 500 SS. Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 80.—.

PREISE MIT ZUSCHLAG.

Die Administration des „Anthropos"
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:
30 Shilling = 6 Dollars = 45 Franken.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fasc. par an) pour l'avenir:
45 Francs = 30 Shillings = 6 Dollars.

Les collaborateurs ont le droit à 25 tirage à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:
30 Shillings = 6 Dollars = 45 Francs.

The contributors participate in 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. F. W. Schmidt S. V. D., Editor of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions adress: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI', 82 Rue Bonaparte.

En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the "Anthropos"), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A.

Band / Tom. XVI–XVII. Juli-Dez. 1921-1922 Juillet-Déc. Heft / Fasc. 4, 5, 6.

Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique

ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale d'Etnologia e di Linguistica

Revista Internacional de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde.

INDEX:

	Pag.
Dr. V. Christian: Vor- und frühgeschichtliche Völkerwanderungen im vorderen Orient	577
P. Verbrugge des Miss. de Scheut.: La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat (ill.)	588
PP. L. Bittremieux et J. Lestaeghe: Godsdienstbegrippen bij de Nkundu's van 't Leopoldsmeer (Kongo)	628
P. Degeorge, S. M. E.: Légendes des *Tay*, Annam	633
A. Wiedemann: Die religiöse Bedeutung der ägyptischen Pyramiden	657
P. A. Kayser, M. S. C.: Spiel und Sport auf *Náoero* (ill.)	681
M. Vanoverbergh: Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco	712
Dr. K. Th. Preuß: Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern usw.	737
Univ.-Prof. Dr. W. Oehl: Elementare Wortschöpfung	765
P. Gurij und W. A. Unkrig: Der Buddhismus des Mahâyâna	801
P. Rivet et le P. C. Tastevin: Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes	819
Hedwig v. Drachenfels: Beiträge zur Kostümkunde des Kaukasus (ill.)	829
P. P. Kok, S. M. M.: Ensayo de Grámatica Dagseje o Tokano	838
Dr. H. Lignitz: Die künstl. Zahnverstümmlungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung	866
PP. Soury-Lavergne et de La Devèze, S. J.: Destinées et Astrologues en Imerina (Madagascar)	890
Dr. P. M. Küsters, O. S. B.: Das Grab der Afrikaner	913
Dr. P. J. A. Correia, C. S. Sp.: Un totem Nigérien	960
P. M. Gusinde: Vierte Reise zum Feuerlandstamm der Yagan	966
P. W. Schmidt, S. V. D.: Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen	978
P. W. Schmidt, S. V. D.: Der Ursprung der Gottesidee	1006

Analecta et Additamenta (1052), **Miscellanea** (1062), **Bibliographie** (1071), **Avis** (1094), **Zeitschriftenschau — Revue des Revues** (1099).

Im Auftrage der Österreichischen Leo-Gesellschaft,
Mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft

Herausgegeben:

Unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Eigentum und Verlag:

„Anthropos"-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Druck der Mechitharisten-Buchdruckerei in Wien, VII.

Bibliographie:

1. **Pinard de la Boullaye H., S. J.:** L'Etude comparée des Religions (P. G. Schmidt).
2. **Prinzhorn Hans:** Bildnerei der Geisteskranken (P. W. Koppers).
3. **Brown A. R.:** The Andaman Islanders (P. W. Schmidt).
4. **Calonne-Beaufaict:** Azande Introduction à une Ethnographie générale des Bassins de l'Ubangi-Uelle et de l'Aruwimi (P. Schebesta).
5. **Koch-Grünberg Theodor:** Vom Roroima zum Orinoko (Dr. Viktor Lebzelter).
6. **Borgatello M.:** Nozze d'argento (P. W. Koppers).
7. **Stählin, Dr. W.:** Archiv für Religionspsychologie (Prof. Dr. Georg Wunderle).
8. **Westermann Diedrich:** Die Sprache der Guang in Togo und auf der Goldküste und fünf andere Togosprachen (Karl Lang).
9. **Van Wing, S. J.:** De Geheime Sekte van 'T Kimpasi (P. Schebesta).
10. **Kotz Ernst:** Im Banne der Furcht (P. Schebesta).
11. **Schuller R.:** Moseteno Vocabulary and Treatises (P. W. Koppers).
12. **Werth E.:** Der fossile Mensch (Dr. Viktor Lebzelter).
13. **Clercq, L. de:** Grammaire du Kiyombe (Karl Lang).
14. **Lebzelter, Dr. V.:** Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen (P. Schebesta).

Dieses Heft ist ausgegeben Juni 1923. — Ce fascicule paraît juin 1923.

Von dem in den Jahrgängen **VII—XIII (1912—1918)** erschienenen Werk

P. W. Schmidt, S. V. D.:

Die Gliederung der australischen Sprachen

ist eine Separatausgabe veranstaltet worden mit einem alphabetischen Index der Stämme und Völker und einem alphabetischen Index der Personen und Sachen.

Preis 25.000 Kronen = 1 Pfund Sterling = 30 Francs = 30 Lire = 2500 Mark = 6 Dollar.

DR. V. LEBZELTER:

Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen.

Preis 8000 Kronen (Missionäre 50 % Rabatt).

Bestellungen sind zu richten an

Administration des „Anthropos"
St. Gabriel-Mödling.

Im Erscheinen begriffen der erste Halbband von:

Völker und Kulturen.

Eine Darstellung ihres Werdens und Wandels.

Von **P. W. Schmidt** und **P. W. Koppers**, Herausgeber der Intern. Zeitschrift „Anthropos". Mit vielen Tafeln und Textabbildungen. (Dritter Band von „Der Mensch aller Zeiten".)

Verlag **Josef Habbel** in Regensburg, Bayern. (Früher: Allgemeine Verlagsgesellschaft m. b. H., Berlin, München und Wien.)

Vor- und frühgeschichtliche Völkerwanderungen im vorderen Orient.

Von Dr. V. CHRISTIAN, Kustos der Ethnographischen Abteilung des Naturhistorischen Hofmuseums in Wien.

Verzeichnis der Abkürzungen:

GJ. = Geographical Journal, London.
JAOS. = Journal of the American Oriental Society, New Haven.
JRAI. = Journal of the Royal Anthropological Institute, London.
MAGW. = Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien.
MGGW. = Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.
MVAG = Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft in Berlin.
ZA. = Zeitschrift für Assyriologie, Berlin.
ZE. = Zeitschrift für Ethnologie, Berlin.

Der vordere Orient zeichnet sich vor allen anderen Gebieten der Erde dadurch aus, daß wir seine Geschichte weiter als sonstwo zurückverfolgen können. Ägypten und Mesopotamien sind die Brennpunkte der frühgeschichtlichen Hochkulturen der Menschheit, über deren Ursprung noch ziemliches Dunkel liegt. Nach dem heutigen Stande der Erkenntnis reichen die geschichtlich sicher greifbaren Daten im Niltal weiter zurück als im Euphrat- und Tigrisgebiet, daraus aber ein höheres Alter der ägyptischen Kulturen ableiten zu wollen, schiene mir jedoch verfrüht. Eines aber können wir heute schon mit ziemlicher Sicherheit sagen: Beide Gebiete treten in die Geschichte bereits mit der Kenntnis der Metallverarbeitung ein. Das reine Neolithikum gehört in Ägypten und Mesopotamien der Vorgeschichte an, die geschichtliche Zeit dieser Länder kennt neben den Steingeräten auch bereits solche aus Kupfer.

Daß Ägypten und Palästina schon in der älteren Steinzeit besiedelt waren, lassen die Funde erkennen, die Chelles-, Acheul- und Moustierformen aufweisen. Die Altersbestimmung dieser Funde, die meist in Freilandstationen gemacht wurden, ist zum Teil noch sehr umstritten. Einen halbwegs sicheren Anhaltspunkt bietet die sogenannte Qurnaterrasse bei Theben, in der sich Artefakte von Prächelléen, Chelléen, Acheuléen und Moustérien fanden. BLANCKENHORN[1], der die Entstehung dieser Schotterterrasse in das sogenannte „Kleine Pluvial" versetzt, das der Würmperiode gleichzeitig gewesen sein soll, verlegt die Entstehung der Artefakte in diese Zeit, was gegenüber Europa verhältnismäßig spät wäre. Nun ist diese Altersbestimmung durchaus nicht einwandfrei. Denn die Stücke liegen, wie BLANCKENHORN selbst betont, in dem Konglomerate auf sekundärer Lagerstätte, können daher in ihrer primären Lagerung viel älter gewesen sein und aus verschiedenen Zeitepochen gestammt haben. Also von einer spätglazialen Chelles-Moustérien-Kultur zu sprechen, wie das BLANCKENHORN tut, liegt kein Grund vor. Die Qurnaterrassen lehren

[1] „Das Land der Bibel", Bd. III, Heft 5ff.

im Vollneolithikum mit einer den Prämongolen (Prämalayen) verwandten Bevölkerung zu tun haben, scheint mir aus manchem hervorzugehen, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann. Aber die vielfach betonten und neuerdings von Hommel (sum.-türk. Wortvergl.) behandelten Beziehungen des Sumerischen zu Turksprachen, die in Form und Technik an polierte Kokosgefäße mahnenden Keramiken des prähistorischen Ägyptens, die von Czermak („Anthropos" XVI—XVII, 230ff.) aufgezeigte Ähnlichkeit zwischen Nuba und Turksprachen, das Vorkommen eines Erntemessers mit Eisenblatt in Holzfassung in Nordkordofan, das Seligman (Man 1916, 81) wohl mit Recht einem aus den Schweizer Pfahlbauten bekannten Geräte vergleicht und wozu sicherlich das für den malayischen Archipel typische Reiserntemesser gehört, — das alles erscheint plötzlich in einem anderen Lichte, wenn wir als Träger der vollneolithischen Hackbaukultur in den europäischen Alpen, wie in Mesopotamien, Ägypten, Nubien und der Ägäis eine auch mit der Schiffahrt vertraute prämongolische (prämalayische) Bevölkerung annehmen, deren Nachkomme in Europa wohl in dem nach Fischer (Menschliche Erblichkeitslehre I, 148) mongoloiden *Homo alpinus* vorliegen dürfte.

Nun, nach voller Entfaltung der Kultur des Steinschliffes, stehen wir in Ägypten an der Schwelle der Geschichte, als deren erstes festes Datum die Einführung des Kalenders (durch Menes 4241 v. Chr.?) zu betrachten ist. Den Anstoß zu dieser Kulturentfaltung gaben wohl Eroberer, die vermutlich Metallkenntnis, Rindviehzucht und Pflugkultur mit sich brachten. Woher sie kamen und welcher Rasse sie angehörten, darüber können wir heute nur erst Vermutungen äußern. Vieles im alten ägyptischen Reich weist Verwandtschaft mit dem Osten, mit den Kulturen im Euphrat- und Tigrisgebiet und in Elam auf[1]. Aber das würde noch nichts darüber sagen, wer hier der gebende und wer der nehmende Teil war. Anders steht es, wenn uns Anthropologen versichern, daß sowohl im Skelettmaterial wie auch in den Porträtdarstellungen der frühdynastischen Zeit der vorderasiatische Kurzkopf deutlich zutage trete (siehe Weninger, MGGW. 63, 35) — dieses Element kann um diese Zeit wohl nur aus dem Osten stammen. Für östliche Herkunft würde auch weiterhin sprechen, wenn sich die Angaben über Leichenbrand in den vor- bzw. frühdynastischen Grabanlagen von Abydos bestätigen sollten (siehe Schuchhardt, Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1920, 520); Beigaben mit Brandspuren, wie sie aus frühdynastischen Gräbern nicht selten sind, zeigen, daß man wohl als Überrest einer Brandbestattung auch bei Erdbestattung noch Beigaben verbrannte.

Im Gebiete des Euphrat und Tigris tritt uns in der ältesten geschichtlichen Zeit die Bevölkerung unter dem Namen „Sumerer" entgegen. Ihre Sprache zeigt sich uns als Mischtypus, vermutlich aus hamitischen, prämongolischen und kaukasischen Elementen aufgebaut; physisch lassen sich ziemlich sicher zwei Sumerertypen feststellen, ein mediterraner und ein vorderasiatischer. Wir finden also auch hier am Beginne der Geschichte (Ende des 5. Jahrtausends) ganz ähnliche Verhältnisse wie in Ägypten: Vorderasiatischer Kurz-

[1] Siehe dazu besonders J. de Morgan, L'Anthropologie XXXI, 125ff., 455ff; XXXII, 39ff

kopf neben mediterranem und prämongolischem Element, Kenntnis der Kupferverarbeitung, dazu vermutlich auch Pflugkultur und Rindviehzucht. Der Bevölkerungsaufbau vollzog sich wohl in der Weise, daß auf eine im wesentlichen mediterrane Jägerbevölkerung, die später zur Viehzucht überging, eine mongoloide Hackbauerschichte folgte, die sich im Kulturland niederließ und mit seßhaft werdenden Nomaden mediterraner Rasse sich vermischte. Dazu stießen um etwa 5000 v. Chr., über Elam kommend, vorderasiatische Kurzkopfelemente, die sich des Besitzes einer höheren Kultur erfreuten und, wie schon ihre Vertrautheit mit der Metallbearbeitung zeigt, auch technisch den angegriffenen Völkern überlegen waren. Leichenbrand ist aus altsumerischen Ruinenhügeln einwandfrei nachgewiesen (Koldewey, ZA. II, 410). Wir werden wohl kaum fehlgehen, wenn wir dieser Welle auch die oben erwähnte frühdynastische Erobererschichte Ägyptens zurechnen.

Daß diese Wanderung wirklich über Elam ging und dahin wieder aus dem Osten oder Nordosten gekommen sein muß, zeigen uns die engen Beziehungen der frühsumerischen Keramik, wie sie etwa Thompson und Hall in Eridu und Abu Shahrain fanden[1], zur elamischen und zur Keramik von Anau und einigen Ruinenhügeln in Chorassan und Afghanistan (GJ. 45, 368). In Mussian und Susa treffen wir in der Schichte der polierten Steingeräte, in der sich Kupfer erst vereinzelt findet (Wilke, Jahrb., Leipzig, VII, 27) und die etwa dem 5. Jahrtausend angehören dürfte, auf eine geometrisch ornamentierte, dunkel auf hellem Grunde bemalte Keramik, der einerseits Thompson seine Eridu-Funde vergleicht, zu der anderseits aber King u. a. die geometrisch verzierten Töpfereireste der ältesten Schichten von Anau, Funde von Yarim Tappa (bei Mohammad abad, Chorassan) und aus Seistan (Afghanistan) stellt (GJ. a. a. O.; ferner 48, 222). Auch in den elamischen Wohnplätzen wurde Leichenbrand geübt, für Anau fehlen Belege, doch liegt er im Bereiche der Wahrscheinlichkeit.

Die Zeit, in der das Kupfer herrschend wird, gehört in Elam noch der Vorgeschichte an und dürfte in ihrem Beginne dem endenden 5. Jahrtausend zuzuweisen sein. Diese Epoche weist eine schwarz und rot auf hellem Grunde verzierte Keramik auf, die im Rahmen geometrischer Muster pflanzliche und tierische Motive verwendet. Für ihr hohes Alter spricht die Tatsache, daß sie im Tell von Susa in der beträchtlichen Tiefe von 25 *m* angetroffen wurde, in einer 5 *m* mächtigen Schichte, auf der eine ins Ende des 4. Jahrtausends zu versetzende Kultur lagerte (Mem. Del. en Perse VIII, 147 f.). Verwandt dazu erweist sich die Keramik der zweiten Anauschichte mit ihren schwarz (grau) und rot auf gelblichem Überzug als Grund ausgeführten geometrischen Mustern, deren Auftreten daselbst etwa in das endende 5. Jahrtausend fallen dürfte. Diese mehrfarbige Keramik auf hellem Grunde, der durch einen kalkigen Überzug des Tonkernes hervorgebracht wird, läßt sich nun auch weiter nach Westen verfolgen. In Südrußland treffen wir sie in der sogenannten Tripolje-Kultur an. In Rumänien kennen wir sie aus Cucuteni,

[1] R. C. Thompson, „The British Museums Excavations at Abu Shahrain in Mesopotamia" (Archaeologia LXX, 1920, 101 ff.), und H. R. Hall, „Excavations at El Mukayyar, Abu Shahrain and El Obeid" (Proc. of the Soc. of Antiqu. of London XXXII, 1920, 22 ff.).

sie läßt sich über den Balkan verfolgen (Thessalien) und H. Schmidt hat es seinerzeit (ZE. 1911, 597 ff.) wahrscheinlich gemacht, daß hievon auch Fäden zur minoischen Kultur überleiten. Träger dieser Kultur dürfte der vorderasiatische Kurzkopf sein, sowohl im vorderen Orient wie in Südeuropa. Besonders Kreta scheint für die Entscheidung dieser Frage Bedeutung zu haben. Dort sehen wir nämlich, wie mit der beginnenden Metallzeit der vorderasiatische Kurzkopf auf der Insel erscheint und den mediterranen Langkopf immer mehr und mehr zurückdrängt[1]. Auch vieles andere spricht dafür, das Auftreten des Metalles und der mehrfarbigen Keramik im Orient wie in Südeuropa mit dem vorderasiatischen Kurzkopf zu vergesellschaften. Ob Kleinasien und Syrien damals bereits im endenden 5. Jahrtausend von dieser Welle überflutet wurde, muß fraglich bleiben, da das Metall dort später aufgetreten zu sein scheint.

Erst verhältnismäßig spät tritt das Semitenelement auf den Plan. Das älteste historische Zeugnis bilden die Darstellungen semitischer Bewohner der Sinai-Halbinsel aus der Zeit der ersten ägyptischen Dynastie (Ende des 5. Jahrtausends; siehe Karge, Rephaim, 150), aus Südmesopotamien sind sie frühestens im 4. Jahrtausend erweisbar (vgl. Clay, JAOS. 41, 258). Die Ausbildung der Semiten erfolgte wohl auf arabischem Boden aus äthiopischen Elementen, die aus dem Osthorn Afrikas nach Arabien übergesetzt waren oder sich nach der durch die Mediterranen erfolgten Abdrängung nach Süden daselbst erhalten hatten und mit dem mediterranen, später von asiatischen Kurzköpfen durchsetzten Bevölkerungselementen vermischten, die ihnen die Kenntnis der Viehzucht und des Ackerbaues vermittelten[2]. In der Steppe blieben sie Nomaden, im Kulturland wurden sie zu Ackerbauern. Von Arabien drängen sie im 5. Jahrtausend anscheinend über Sinai und Palästina nach Mesopotamien vor, wo sie im 4. Jahrtausend auftauchen. Dies sind die älteren Semiten, denen ich Akkader und Kanaanäer zurechne und zu denen auch die Träger der südsemitischen Sprachen (Mehri, Šhauri, Sokotri, Abessynisch etc.) zu stellen sind.

Ein neues Semitenelement tritt im beginnenden 3. Jahrtausend im Ostjordanlande in Verbindung mit der Dolmenkultur auf, die „blonden" Amoriter. Über dieses Volk wurde in letzter Zeit viel geschrieben. Clay[3] hält sie meines Erachtens mit Unrecht für den Kern der Semiten überhaupt, die die semitische Kultur nach Akkad gebracht hätten. Proksch (Völker Altpalästinas, 25) und Weidner (MVAG., 26, 2, 40) lassen die Amoriter nach Akkad von Norden, etwa dem Gebiete von Diarbekr, einwandern, und Peake (JRAI. 46, 172) hält es geradezu für möglich, daß sie Ausläufer einer von Südrußland über

[1] Siehe Stuhlmann, „Kulturgeschichtlicher Ausflug in den Aures", 128 [1]. Ferner Dawkins (Ann. of the Brit. Schools at Athen VII, 150 ff.), Duckworth (ebenda IX, 344 ff.), Hawes (ebenda XII, 293 ff.).

[2] Aus jener frühgeschichtlichen Zeit, die den vorderasiatischen Kurzkopf nach Mesopotamien und Ägypten brachte, könnte auch der gleichartige Bevölkerungsbestandteil Südarabiens stammen, den Seligman (JRAI. XLVII, 221 ff.) dort nachwies. Seligman will den südarabischen Armenoiden allerdings nur späthistorisches Alter zuerkennen, indem er ihre Herkunft auf mesopotamische Handelsbeziehungen zurückführt.

[3] Siehe zuletzt JAOS., XLI, 258.

Kleinasien dahingegangenen Indogermanen-Welle seien. Tatsache ist, daß wir im letzten Viertel des 3. Jahrtausends in Akkad an der Hand der Eigennamen das Eindringen amoritischer Elemente feststellen können, und mit dem Jahr 2057 v. Chr. (nach anderen 2225 v. Chr.) kommt auch in Akkad eine amoritische Dynastie auf den Thron, der auch der bekannte Gesetzgeber König Hammurabi angehört. Was nun PEAKE's Theorie betrifft, so scheitert sie daran, daß, wie gesagt, die Amoriter im Ostjordanland schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts angetroffen werden, eine Zeit, in der von einer über Kleinasien kommenden Indogermanen-Welle gewiß nicht gesprochen werden kann. Und daß die Amoriter vermutlich aus Norden nach Akkad kamen, schließt nicht aus, daß sie dorthin aus dem Ostjordanlande gelangt waren. Die Wanderzüge der heutigen Beduinenstämme bieten da lehrreiche Entsprechungen und KARGE's Feststellung (a. a. O. 484f.), daß die ältesten Dolmenformen im Süden Palästinas liegen, spricht deutlich dafür, daß die Amoriter in Palästina und Syrien erst von Süd nach Nord wanderten, ehe sie am Taurus zur Umkehr gezwungen, sich wieder südwärts nach Akkad wandten. Woher aber kamen die Amoriter nach Südpalästina?

Schon KARGE (a. a. O. 711f.) fiel es auf, daß die palästinensischen Dolmen nahe Beziehungen zu den nordafrikanischen zeigen, da er aber keine Möglichkeit sah, sie in genetischen Zusammenhang zu bringen, nahm er getrennte Entstehung an. Aber zu der Verwandtschaft der Dolmen kommt noch etwas anderes; auch in Nordafrika tritt die Dolmenkultur, wie STUHLMANN (Aures 147) mit gutem Grunde annimmt, vergesellschaftet mit einer hellen Bevölkerung, und zwar Vertretern des nordischen Rassentypes, auf. Daß diese helle Rasse in Nordafrika nicht paläolithisch sei, wie man auf Grund der hellen Bevölkerungselemente auf den kanarischen Inseln bisher meist angenommen hatte, hat vor kurzem HOOTON (Amer. Anthrop. XVIII, 360) gezeigt. Es handelt sich nach genanntem Autor beim blonden Elemente auf den kanarischen Inseln nicht um Reste einer paläolithischen Cro-Magnon-Rasse, sondern vermutlich um Angehörige des *homo nordicus*, die frühestens im Neolithikum dahin gekommen seien. Wann diese blonden Nordafrikaner an der Westgrenze Ägyptens auftauchen, haben die kürzlich (in ZE. 52, 427f.) veröffentlichten Forschungsergebnisse MÖLLER's gezeigt. Erst seit der sechsten Dynastie sind auf den ägyptischen Denkmälern die hellen Temḥu (Tuimaḥ) nachweisbar; vor ihnen kennen die Ägypter schon vom Beginne der dynastischen Zeit an als Westnachbarn nur die ihnen selbst physisch nahestehenden Tehennu. Wir haben also hier ein historisches Zeugnis vor uns, daß Nordafrika in vor- und frühdynastischer Zeit noch von einer ziemlich einheitlich dunklen, vermutlich mediterranen Bevölkerung bewohnt war: Zu ihr gesellt sich nun, nach den Ergebnissen MÖLLER's gegen das Ende der sechsten Dynastie an der Westgrenze Ägyptens auftauchend, ein blondes Element, d. h., da nach BORCHARDT (Annalen, 61) die sechste Dynastie um 2920—2720 anzusetzen ist, etwa um 2800 v. Chr. lassen sich im Westen Ägyptens zum erstenmal sicher blonde Bevölkerungselemente nachweisen. Zur kulturellen und rassenhaften Ähnlichkeit zwischen der Dolmenbevölkerung Nordafrikas und Palästinas tritt also noch die zeitliche Koinzidenz, und beide Gruppen in genetischen

Zusammenhang zu bringen, hängt dann davon ab, ob wir die Durchwanderung der blonden Nordafrikaner durch Ägypten für die erste Hälfte des 3. Jahrtausends wahrscheinlich machen können. BORCHARDT hat nun a. a. O. nachgewiesen, daß zwischen dem Ausgange der sechsten Dynastie (2720) und dem Beginne der zehnten Dynastie (2220) eine Zeit innerer Wirren anzusetzen sei, aus der wir nur wenig wissen. Es liegt nahe, die Ursache dieses Machtverfalles in dem Einbruch von Fremdvölkern zu erblicken, nach deren Vertreibung erst wieder Ordnung einkehrte. Daß diese Fremdvölker aber kaum andere gewesen sein werden, als die blonden Tuimaḥ, die wir vor den Wirren an der Westgrenze Ägyptens auftauchen sehen, liegt auf der Hand. Und daß die blonden Amoriter, die in der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends im Ostjordanlande vom Süden kommend auftauchen, identisch sind mit diesen durch Ägypten durchgewanderten Tuimaḥ, läßt sich wohl dann auch kaum mehr länger bezweifeln. Handelt es sich demnach bei den hell komplektierten Amoritern und ihren nordafrikanischen Verwandten um Vertreter der *homo nordicus*-Rasse, die am südlichen Mittelmeerrande in westöstlicher Richtung wanderten, so kann über ihre Herkunft wohl kein Zweifel bestehen. Sie müssen, worauf ja auch die Dolmenverbreitung hinweist, ihren Weg aus Westeuropa über die Iberische Halbinsel genommen haben. Was sie zu dieser Abwanderung bewog, darüber besitzen wir keine Kenntnis, vermutungsweise möchte ich jedoch den Ostwest gerichteten Vorstoß des europäischen Astes der vorderasiatischen Kurzkopfrasse, der sich in Mittel- und Westeuropa etwa in der Mitte des vierten Jahrtausends fühlbar gemacht haben dürfte, als Ursache dieser Völkerwanderung bezeichnen. Jedenfalls war diese Wanderung zeitlich und räumlich eine der gewaltigsten, die wir kennen; in Westeuropa beginnend, Nordafrika durchlaufend, in Palästina nordwärts strebend, dann, am Taurus sich brechend, nach Südosten umbiegend, kommt sie, nachdem sie drei Erdteile berührt und etwa $1^1/_2$ Jahrtausend gewährt hat, in Akkad zum Stehen.

Daß diese Welle am Taurus sich brach, lag wohl nicht nur an dem Gebirge, an das die Wanderung gelangt war, sondern vielmehr an dem Zusammenprall mit einer anderen Völkerbewegung, die, vermutlich von Iran kommend, ostwestlich verlief und Nordmesopotamien, Syrien und Kleinasien in Mitleidenschaft zog. Wir müssen uns daher noch kurz den Bevölkerungsverhältnissen dieser Gebiete zuwenden. FORRER (MDOG. 61, 20f.) bezeichnet als die älteste Bevölkerung Kleinasiens die Hattier (Protohattier) und Palaier. Erstere besitzen eine durch Präfixformen gekennzeichnete Sprache, der das Palaische verwandt sein dürfte. Die Verwendung von Präfixen eignet aber ganz besonders hamitischen Sprachen und wir müssen uns in diesem Zusammenhange der von SERGI verfochtenen Theorie erinnern, wonach Kleinasien einst vor den vorderasiatischen Kurzköpfen eine mediterrane Bevölkerung besessen habe; denn *homo mediterraneus* und hamitische Sprache sind wohl zweifellos Korrelata. Die zwingende archäologische Bestätigung dieser Annahme wäre wohl, wenn Artefakte der Capsien-Kultur in diesen Gebieten ans Tageslicht kämen.

Zunächst im Alter stehen nach FORRER die Luvier, die vor dem 4. Jahrtausend in Kleinasien eingewandert sein sollen. An der Hand von Orts- und

Personennamen glaubt Forrer für das Luvische eine Ausdehnung von Westpersien über Kleinasien nach Griechenland und bis zum Adriatischen Meer behaupten zu können. Dieses Verbreitungsgebiet deckt sich aber so auffallend mit dem der vorderasiatischen bzw. der ihr verwandten dinarischen Kurzkopfrasse, daß man wohl kaum fehlgehen wird, wenn man das Luvische als die Sprache dieses Kurzkopfes auffaßt und es der Gruppe der kaukasischen Sprachen zuzählt, wofür mancherlei spricht. Ob der vorderasiatische Kurzkopf noch im 5. Jahrtausend, also im Zuge der primären Wanderung, in Kleinasien einwanderte, wie Forrer meint, oder ob die Besiedlung dieser Gebiete sowie Syriens und Nordmesopotamiens später aus sekundären Zentren, etwa von Iran oder der Ägäis aus erfolgte, wofür das anscheinend spätere Auftreten des Metalles in diesen Gebieten sprechen könnte, bleibe dahingestellt.

Dem Luvischen stellt Forrer das jüngere Kanisische zur Seite, die beide dem Urindogermanischen verwandt sein sollen. Seine Beweisführung ist aber aus methodischen Mängeln heraus nicht zwingend und als Tatsache verbleibt nur, daß das Kanisische einerseits dem Luvischen, anderseits dem Indogermanischen verwandt ist, also eine Mischsprache darstellt, sozusagen ein indogermanisch beeinflußtes „Luvisch". Als Träger dieser Sprache kommen indogermanisch überlagerte, vorderasiatische Kurzköpfe in Betracht, die von Südrußland ihren Ausgang genommen haben dürften (siehe dazu Forrer, a. a. O.; Ed. Meyer, MDOG. 86, 16). Dort waren nämlich nach Peake (JRAS. XLVI, 165 f.) vermutlich vorderasiatische Kurzkopfelemente gesessen, die unter die Herrschaft von Angehörigen der nordischen Rasse, sprachlich also Indogermanen, gerieten. Durch den Druck weiterer nordischer Scharen wäre nach Peake dieses indogermanisch überlagerte Volk von vorderasiatischem Rassetypus (und kaukasisch-indogermanischer Mischsprache) um die Mitte des 3. Jahrtausends nach Süden abgedrängt worden; ihr weiterer Weg führte sie wohl über den Bosporus nach Kleinasien, wo sie als Kanisier auftreten. Dieser Aufbau des kanisischen Volkes erklärt nun auch ohne weiteres, wieso Hrozný, Forrer u. a. im „Hethitischen", wie früher das Kanisische genannt wurde, eine indogermanische, Bork, Hüsing, Weidner u. a. eine kaukasische Sprache erblicken konnten; es handelt sich eben um eine Mischsprache, welche Merkmale beider Typen aufweist.

Etwa gleichzeitig mit den Kanisiern, die nach Forrer in der zweiten Hälfte des 3. Jahrtausends in Kleinasien einwandern, kommt von Osten die Völkerwelle der Harrier, die den Mitanni verwandt waren (Hrozný, „Boghazköi-Studien", 5. Heft, 54). Ihre Einwanderung läßt sich ziemlich genau datieren. Andrae berichtet (MDOG. 6, 10), daß die zweite Schichte von Assur durch Zerstörung, Brand und Zertrümmerung ihr Ende gefunden habe. Und nichts leite von der Kultur der Bewohner der ersten beiden Schichten zu der dritten über, was darauf hinweist, daß die Zerstörer völlig fremd dem älteren Element gegenüberstanden, das seinerseits wieder jedoch mit den Trägern der vierten und folgenden Schichten Beziehungen besitzt. Nun hat Ungnad (BA. VI, 5, 13) gezeigt, daß die assyrischen Könige Ušpia und Kikia, die als die ersten Erbauer des Assurtempels bzw. der Stadtmauer genannt werden, „Mitanni"-Namen tragen, daß also „die Gründung Assurs, die vor die Zeit der ersten

babylonischen Dynastie fällt, eine mitannische Gründung gewesen ist". Damit ist wohl auch die dritte, nicht semitische Schichte von Assur, mit der die neuere Stadtgeschichte beginnt, als identisch mit der Harri-Mitanni-Einwanderung erwiesen, die um etwa 2300 v. Chr. anzusetzen ist. Um 2000 v. Chr. finden wir Mitanni-Leute in Babylon bereits ansässig (Weber, VAB. 2, 1070). Die Kultur, welche diese Harri-Mitanni zerstörten, war eine altsemitische, von der Art der akkadischen und kappadokischen der Zeit Sargons von Akkad. Beherrscht wurden diese Harri, die rassenhaft den Luviern und der Unterschichte der Kanisier wohl verwandt waren, von einer indogermanischen Herrenschichte, aus deren Sprache Jensen (Sitz.-Ber. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1919, 367f.) indische Zahlworte nachweisen konnte. Daß das spätere Mitannireich einer Dynastie untertan war, die, nach ihren Eigennamen zu schließen, auf arischen Ursprung zurückgeht und arische Götter verehrte, ist hinlänglich bekannt. Hrozný (a. a. O. 49) behauptet, daß die Herren der Harri Satem-Indogermanen waren, wogegen die Kanisier (oder besser gesagt: die sie beeinflußenden Indogermanen) der Kentum-Gruppe angehört hätten. Bestätigt sich dies, so wäre damit ein *terminus ante quem* für die Spaltung des Indogermanischen in Kentum- und Satem-Sprachen gegeben. Bereits um 2300 v. Chr. mußte diese Trennung vollzogen gewesen sein. Da Angehörige der Satem-Gruppe um diese Zeit bereits aus Osten kommend in Nordmesopotamien auftreten, kann die Spaltung nur in einem früheren Zeitpunkte erfolgt sein. Nehmen wir nun an, daß die Kentum-Völker viel weiter nach Osten reichten als heute, etwa bis Südrußland, wozu uns der Ursprung der Kanisier aus der Ukraine oder Bessarabien auch zwingt, so wird die Trennung wohl in den östlich oder nordöstlich davon gelegenen Gebieten vielleicht etwa um 3000 v. Chr. vor sich gegangen sein. Was die Ursache dieses Lautwandels der östlichen Gruppe betrifft, so sei hier auf Grund der vermutungsweise erschlossenen anthropologischen Verhältnisse Südrußlands eine Arbeitshypothese darzulegen erlaubt. In den Kanisiern glaubten wir indogermanisch beeinflußte Vertreter der vorderasiatischen Kurzkopfrasse erkennen zu dürfen, die Satem-Völker wären dagegen im wesentlichen indogermanisierte vorderasiatische Kurzköpfe. Der Lautwandel, der ihr Indogermanisch von dem der Kentum-Völker trennt, hätte also seine Ursache darin, daß ein nicht indogermanisches Volk sein (vermutlich kaukasisches) Idiom mit einer indogermanischen Sprache vertauschte, die es, seinen bisherigen Sprachgewohnten entsprechend, lautlich umgestaltete. Auch die räumliche Festlegung der Spaltung im südöstlichen Rußland paßt zur Verbreitung der Satem-Völker. Sowohl Slawen, Albaner, Thraker und Phryger, wie Meder, Perser und Inder können von diesem Zentrum ausgestrahlt sein. Zwei Wege gibt es, die Tragfähigkeit dieser Hypothese zu prüfen; der eine liegt auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft, wo festzustellen wäre, ob in den Lautgesetzen, in Syntax und vielleicht auch im Wortschatz gemeinsame Merkmale aus der (vermutlich kaukasischen) Sprache des vorderasiatischen Kurzkopfes sich nachweisen lassen. Der zweite liegt auf dem Gebiete der Anthropologie, wo zu untersuchen wäre, ob in der Frühzeit der Satem-Völker der vorderasiatische Kurzkopf tatsächlich das bestimmende Element im Aufbau dieser Gruppe gebildet hat. Die lückenhaften Kenntnisse, über die wir derzeit

verfügen können, widersprechen, soweit ich sehe, einer derartigen Annahme keineswegs.

Vor etwa einem Vierteljahrhundert rief die aufstrebende Wissenschaft vom Orient die europäische Geschichtsforschung mit dem Schlachtrufe: *Ex oriente lux* auf den Plan. Räumlich verbreitert, zeitlich vertieft, gilt dieses Wort auch heute noch für die europäische Urgeschichtsforschung. Wie sich die richtige Wertung der Geschichte des alten Orientes gegenüber der Überschätzung der europäischen Geschichte durchsetzte, so wird auch schließlich die Durchforschung des vorgeschichtlichen Orientes im weitesten Sinne zur Erkenntnis führen, daß Europa im Anfange der Menschheitsgeschichte nicht im Brennpunkte, sondern an der Peripherie lag.

La vie des pionniers chinois en Mongolie aux prises avec un sol ingrat.

(Etude économique.)

Par le R. P. Dr. R. VERBRUGGE, des Missions de Scheut.

(Suite.)

III° Le Prix d'une Maison.

C'est dans un autre article que nous avons décrit les différentes habitations chinoises en usage dans la Mongolie, maisons de riches et cabanes de pauvres, cours et granges, etc. Il nous faut fournir maintenant quelques renseignements sur les prix des constructions.

Les meilleurs bâtiments se font en briques ou du moins sur un soubassement en briques ou en rocaille, ou avec un revêtement en briques, total ou partiel. Plus souvent on bâtit en pisé, en adobes, les murs comme le toit. — Que coûtent de pareilles constructions?

Sans nous attarder ici aux généralités, citons quelques cas concrets qui donneront une idée exacte des façons de bâtir et de calculer, de la variété des matériaux et des prix.

A. Maison bourgeoise.

Voici d'abord quelques chiffres d'un dévis qu'on me soumettait à Cheudzou-ze-leang, pour m'engager à commencer les bâtisses: c'est assez dire que tous les calculs étaient faits au bas mot. Il fallait construire une coquette petite maison à l'aile gauche de la résidence, briques pour la façade seulement, porte et deux fenêtres, c'est-à-dire trois *kien* (travées) en tout; la toiture serait faite de claies couvertes de terre jaune (pisé), et les murs en adobes de la même terre. Bref, une maison un peu soignée, qu'un missionnaire aurait pu habiter, mais qui ne devait servir que de pendant à une autre de même modèle, déjà située à droite, le fond du carré étant occupé par l'église provisoire, destinée à devenir plus tard le corps de logis principal.

On calculait qu'il faudrait:

Lig.

1° Des briques *(tchoan)*, 2000, et au prix de 5 ou 6 sapèques la brique, cela ferait 12
Il s'agissait de trouver quelqu'un qui voudrait entreprendre la façon à ce prix et de savoir si le nombre de briques n'en était pas un peu faible.

2° Comptons peut-être encore autant pour les adobes *(gni-kie-ze)*, au nombre de 10.000 environ 12

3° Deux poutres principales *(tan-ze)*, à 5 lig. pièce; et c'est peut-être trop peu de deux . 10

4° Cinq poutres un peu moindres *(ling-ze)*, ou comme on dit avec le spécificatif des poutres: *wou-tao ling-ze*, à 1 lig. chacun 5
Elles peuvent se prendre en *iang-mou* (peuplier) qui n'est pas trop cher.

5° Les poutrelles *(tch'oan-ze)* pour supporter le lattis et le torchis. On en compte 50 par travée, à 80 sapèques par pièce, ce qui ferait 12
Encore une fois il faudrait une occasion pour les trouver à ce prix; et les espacer trop pour se suffire avec ce nombre. Peuvent également se prendre en *iang-mou*.

6° Les lattes *(tzan-ze)*; ce sont souvent des baguettes, des branchages. On estime qu'il en faudrait pour 5
En septembre 1907 achetés à cet effet à Kalgan 4 *k'oun* (faisceaux) pour 4 ligatures.

7° Les salaires: on comptait 300 sapèques par homme et par jour. C'est un fort prix; mais les artisans, maçons, menuisiers, etc. sont exigeants, tant pour le prix que pour la

Lig.

nourriture; les aides peuvent être des hommes quelconques. En outre, bien plus fréquemment qu'en Europe, les difficultés et les déboires surgissent, tantôt pour des vétilles, tantôt pour un mauvais traitement, tantôt sans raison aucune. Si l'accord s'est conclu à forfait et que l'ouvrier travaille pour lui, il fait vite et mal; s'il travaille pour vous, à la journée, il le fait lentement. Au tarif susdit on comptait pour salaires *(koung-ts'ien)* 50

Et ce sera notoirement insuffisant. De fait mes prévisions pessimistes se réalisèrent pleinement; car il fallait un ensemble de plus de 300 *koung* (journées), aides compris. Ce fut même une occasion de maintes querelles et objurgations. Les maçons (ils étaient deux) eurent environ une centaine de journées.

8° La nourriture que vous devrez livrer à tous ces hommes se compte à peu près pour le même prix 50

En somme, pour toute sûreté, et après l'imperfection de ce bilan, et en ajoutant portes et fenêtres, je me disais qu'il fallait compter de 150 à 200 ligatures et mes calculs se montrèrent assez proches de la réalité. Soit donc comme conclusion finale, une bonne habitation, porte et deux fenêtres, pour 300 à 400 francs. Mais il est impossible de compter les tracas et les mécomptes que peut réserver une pareille réalisation. A vouloir faire bonne besogne à si bas prix, le propriétaire doit payer de sa personne, en surveillance et en calculs, plus qu'il n'en faudrait à un architecte européen pour bâtir un palais... Je ne vais pas détailler ici les menus incidents de l'histoire de ces misérables *san-kien-fang* (trois travées). L'ensemble suffit comme avertissement comment on doit lire un dévis chinois.

Ajoutons qu'en même temps que cette petite maison je comptais commencer la porte d'entrée pour la cour de la résidence: une porte cochère en briques, surmontée d'un belvédère fait de quatre solides colonnes en bois qui soutiendraient un toit chinois de style très pur, tuiles sur nombreuses boiseries. On m'assura que 50 ligatures suffiraient. A la réalisation le dévis se montra assez exact.

B. Habitations de pauvres.

a) Cavernes en pisé.

Pour construire des habitations à bon marché il faut se décider entre des cavernes ou des maisons en bois et pisé, d'après que l'on trouve de la bonne terre plus ou moins argileuse ou que le bois est facile à trouver. Les cavernes bien construites peuvent durer 10 à 15 ans, mais leur construction demande des soins et un art que le premier venu ne saurait y donner; il existe ainsi des spécialistes du métier pour entreprendre ces travaux: ce sont des gens qui vivent en un endroit où cet usage est généralisé. Les maisons coûtent un peu plus, mais durent de longues années; même lorsqu'elles s'écroulent, mal construites, le bois garde sa valeur, et on les rebâtit à bon compte.

Décrivons quelques calculs. Dans le même village de Cheu-dzou-ze il fallait alors ajouter de nombreuses habitations pour chrétiens pauvres; j'allais faire exécuter des cavernes *(siuan-iao)*; ce sont des espèces de tunnels, composés d'une voûte à plein cîntre, posée sur deux murs, le tout en pisé. Je cherchais des entrepreneurs au prix de 7 ligatures par travée, c'est-à-dire par arcature. Ajoutons que j'ai pu réaliser mon plan sans dépasser ce prix. Mais tous les soumissionnaires n'avaient pas la même capacité; il y en eut, de

pauvres fermiers, qu'on laissait essayer la chose, mais qui ne réussirent à mettre sur pied que des tuyaux *(t'oung)* branlants. Cependant une vingtaine de cavernes s'érigèrent ainsi. Alors il restait la question des portes et des fenêtres; le dévis portait une porte plus une fenêtre, ensemble pour 2 ligatures, c'est-à-dire une ligature par caverne, parce qu'ordinairement chaque maison se composait de deux ou trois cavernes.

Ce n'est pas à dire que ce fut la demeure d'une seule famille, car bientôt l'invasion des *k'oa-ze* (habitants du midi, litt. des hâbleurs) devint telle que les premiers habitants partagèrent leurs cavernes avec les nouveaux venus, et souvent chaque famille n'eut plus qu'un *iao-t'oung* (un «tube» de caverne): une dizaine de francs pour une habitation, même pour des pauvres ce n'est pas cher!

Depuis lors j'ai fait encore construire des trous analogues à d'autres conditions; je fais suivre ici quelques contrats. Ainsi, le 20 février 1907, j'aurais encore voulu ajouter quelques cavernes à la série déjà existante et voici comment on termina les pourparlers, après bien des allées et venues entre la résidence et les intéressés; toujours un peu trop intéressés, n'y voulant jamais mettre du leur, quoique ce fut pour les caser. C'est donc un autre exemple d'entreprise possible, mûrement débattue:

1° Pour le bois, c'est-à-dire porte et fenêtres, puisque c'est le seul bois qui y entre, je comptais 1 ligature: une porte et une fenêtre pour deux travées, parfois deux petites fenêtres au lieu d'une grande, etc.

2° Pour les matériaux (adobes): la voûte de chaque travée (*wo-ze* ou encore *ting-ze)*, 1 ligature; les murs *(tsiang)* et le lit d'estrade *(k'ang)*, 1 ligature par travée.

3° Pour les salaires: *a)* à compter d'abord combien de journées *(koung)* il faudrait: une cloison *(t'oei-ze)* en demanderait cinq; or on doit compter trois cloisons par habitation de deux travées (*leang-kien-iao*, cavernes à deux travées); puis une voûte, également cinq journées; enfin pour l'estrade *(k'ang)*, le foyer (*kouo-t'eou,* tête de chaudron) et les murs au bout, encore vingt journées par double travée. Total: 45 salaires. *b)* à combien le salaire d'une journée? On dut distinguer encore: s'ils veulent eux-mêmes soigner pour leur nourriture (*pao-fan-te:* ils se portent garants de leur manger), je propose 180 sapèques par jour. C'est bien payé, car 150 pourraient suffire: une différence de 5 centimes! Si au contraire ils veulent manger à la résidence je ne donnerai que 80 sapèques par journée; car pour ce qu'ils peuvent manger et pour les risques qu'ils trainent longtemps, c'était encore à contrecœur que j'aurais accepté.

Bref la travée de caverne me reviendrait encore à environ 7 ligatures. Et ce calcul fait je leur proposais un pareil secours financier et matériel, à condition qu'ils me livreraient une dizaine de journées de travail gratuit... L'offre fut refusée.

Une autre fois les entrepreneurs demandaient 5 lig. 500 par travée, plus un bon repas pour commencer. Ce fut à mon tour de refuser. Et peu après, au mois de mars 1907, je fis un accord avec un entrepreneur étranger pour 4 lig. par travée, bois non compris naturellement. Ce fut Tcheou-wan-hiang, de Ho-ma-hou, qui me construisit 12 travées à ce prix.

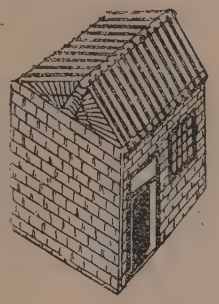
Enfin quelques mois plus tard ce furent de nouveaux pourparlers, pour une nouvelle série de cavernes, à construire pour les catéchumènes futurs... Ma proprosition fut la suivante: pour la construction je donne 5 lig. 500 par double travée; pour les pisés je donne 3 lig. 500; enfin le bois sera livré par moi... Refusé.

Mais je trouvais un entrepreneur à 3 lig. 800 par travée, moi-même fournissant les matériaux, sur place.

Je dus donc faire entreprendre aussi, à part, les pisés ou adobes *(gni-kie-ze)*. Je trouvais entrepreneur aux conditions suivantes: 5000 *wa-kie-ze* (adobes de la voûte) à 1·8 sapèques, la pièce, soit 9 lig.; 10.000 *gni-kie-ze* (pour les murs) à 0·9 sapèques (9 *li*) la pièce, soit 9 ligatures. En tout 18 ligatures. On compte que cela suffira pour 10 travées.

b) Maison des plus pauvres.

On peut cependant trouver encore meilleur marché. Ainsi le dévis d'une maison de pauvre pourrait se calculer avec les matériaux suivants: avec 30 *tch'oan-ze* (perches) d'un *tchang* (environ 3 *m*), un *ling-ze* (poutre), même mince, 2000 *gni-kie-ze* et porte et fenêtre, on fait un *kien-fang*, une chambre; c'est un petit cube, sous une toiture très modeste, qui coûtera 3 ou 4 ligatures, encore moins quand le propriétaire façonne lui-même les adobes et construit la bicoque: un home pour moins de 10 francs, peut-être 5 à 6 francs!



a

On voit déjà suffisamment que ce qui fait surtout les frais d'une installation, c'est le bois; la maison détruite vaut presqu'autant que debout; elle ne vaut que par le bois qui y entre. On comprend aussi qu'avec l'extrême bon marché à s'établir, le Chinois n'hésite pas à se transporter au loin et trouvera toujours à s'installer. C'est une caractéristique dans la vie de tous les pauvres qu'ils essaient souvent la fortune en vingt endroits différents; c'est aussi une raison pour laquelle des débiteurs insolvables deviennent facilement introuvables et qui fait qu'on ne peut jamais se fier à ces pauvres diables sans chercher au moins quelque garantie chez un parent ou un plus riche.

Les riches ont des demeures plus stables et plus compliquées; mais les vrais riches sont rares en Mongolie.

Ajoutons que les missionnaires qui ne sont pas affligés de la direction d'une ferme et de la réalisation de divers revenus bâtissent plus facilement avec l'aide des chrétiens. Ceux-ci doivent alors intervenir dans toutes les dépenses faites pour le village. Ainsi j'ai vu construire plus tard l'école de P'ing-ti-nobo, pour laquelle le curé livrait le bois, et les chrétiens la main-d'œuvre, 200 chars de pierres, autant de terre, charrois du bois, etc. On imposait d'après les capacités; autant pour les *ta-hou* (grandes familles, litt. portes), autant pour les *eul-hou* (portes secondaires), etc. On appelle cela: bâtir en *t'oung-koung* (en travail combiné).

Pour donner une idée des estimations qu'on peut faire au sujet d'une vieille maison de pauvre paysan et qu'on achèterait afin d'avoir les matériaux, voici le calcul et la proposition que je fis en octobre 1907:

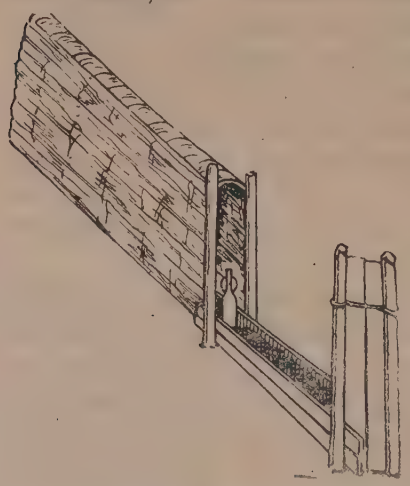
			Lig.
Maison de deux *kien-fang* (travées)	par *kien*	3 *ling-ze* à 500 sapèques	1·5
		50 *tch'oan-ze* à 50 sapèques	2·0
		porte ou fenêtre	0·5
	encore un *kien-fang*		4·0
		Total	8·0

Pour que ce soit vraiment une occasion (il y a encore le transport, etc.) je donnerais 5000, soit 2 lig. $^1/_2$ par travée.

Enfin voici un accord pour faire les briques cuites *(chao-tch'oan)*, conclu le 6 avril 1907. Le prix sera de 45 ligatures les 10.000, plus: 100 livres de farine d'avoine, 100 livres de farine de sarrazin et 2 *teou* (boisseaux) de *mi* (millet); 3 ligatures seront données d'avance en *ting-ts'ien* (arrhes). Les ouvriers employeront leurs ustensiles, excepté les nattes *(si-ze)* pour couvrir les briques. Le prix est assez élevé, mais de ce travail dépend beaucoup et ce sont des hommes recommandables. Du reste je tenais à commencer la construction en ce printemps. — Notons qu'en ville (p. ex. à Tou-cheu-keou) si on achète quelques centaines de briques on paie jusque 10 sapèques pleines la pièce.

C. Mur d'enclos *(yuan-tsiang)*.

Parmi les dépendances d'une maison bourgeoise ou de fermier aisé, il y a la muraille de clôture. C'est ainsi qu'au printemps de 1907 je dus commencer une entreprise de ce genre; il s'agissait de faire une clôture autour de la jeune résidence de Cheu-dzou-ze-leang. Il y a plusieurs espèces d'enclos, depuis les murailles bien bâties, en briques plus ou moins grosses, pour enclos assez restreints, jusqu'aux simples fossés de terre des «kraals» dans les prairies, sans parler d'autres matériaux: adobes en pisé, briques de tourbe, terre battue, etc. Comme la longueur projetée était assez notable et la résidence encore pauvre, je résolus de faire une muraille provisoire, en terre battue, qui sera toujours bonne pour quelques années. Et les pourparlers de commencer pour cette nouvelle œuvre. Finalement je pus faire l'accord avec un certain Tchao-louo aux conditions suivantes. Six hommes, en déans un mois environ, battront une muraille par tranches de 1 *tchang* (3 *m*) de haut et 1 *tchang* de long, épaisse d'un pied et demi à la base; c'est la longueur commune prise d'après celle des planches usitées. Le prix sera de 220 sapèques par tranche. C'est environ 10 centimes par mètre courant. Je comptais environ 100 *tchang* de muraille. Ils mangeront «de l'église», c'est-à-dire que nous leur fournirons les rations chez eux, du même régime que pour notre personnel. C'est le 15 avril 1907 qu'ils commencent leur travail, avec des poutres d'un décimètre d'épaisseur. Le premier jour, les préparatifs terminés, ils «frappent» 4 *tchang* de long.



Comme il ne fallait qu'un demi *tchang* de haut le prix fut de 0·110; disons 0·022 par pied de haut. Comme ils étaient à quatre ou cinq pour la besogne, je comptais 2 *teou* d'avoine (520 livres de farine) et 5 *teou* de sarrazin.

Donnons encore quelques aperçus sur les autres genres de construction d'enclos.

Les murs en *gni-kie-ze* (adobes) sont solides, mais aussi plus coûteux. Ainsi, en entreprise, on demandait 0·250 le *tchang* carré, manger chez nous et nos adobes.

Les murs en *ts'ao-pi* (blocs herbeux ou tourbeux). Il s'agit de briques taillées à même dans la tourbe qu'on trouve souvent dans la steppe aux environs des lacs et provenant d'anciens marais. Elle existe à Ho-t'ou-wa, mais manquait près de Cheu-dzou-ze.

Les enclos pour animaux peuvent aussi se faire des manières précédentes; mais on se contente souvent de creuser un fossé profond d'un mètre, en rejetant la terre vers l'extérieur, en digue.

Les Mongols, qui paissent souvent de nombreuses bêtes inutilisées en hiver, se contentent parfois d'un enclos de fumier, qu'ils détruisent et vendent au printemps.

De petites séparations et des enclos peuvent se faire au moyen de poteaux *(tch'oan-ze)*, fichés en terre, qu'on peut toujours utiliser encore après coup.

D. Peinture de maison.

Parmi les soucis d'entretien de la maison il faut citer la peinture. En septembre 1908 je commence à faire peindre l'extérieur de la résidence et on ne s'imagine pas combien de couleurs il y faut et combien de choses il y a à peinturlurer. Mais alors, aux yeux des Chinois, la maison polychromée à neuf, brille d'un nouveau lustre, honneur du propriétaire; il y avait longtemps qu'on avait négligé ce soin.

Contentons-nous de donner le prix des couleurs, en monnaie de Toucheu-keou. Il est impossible d'identifier toutes ces substances; le plus souvent ce sont des terres argileuses *(t'ou)*:

	Lig.
T'oung iou (vernis), 3 livres	2·4
soei-kiao (colle), 1 livre	1·1
koan-fenn, 1 once	0·2
hoai-ze, 1 livre	0·6
tch'ang-t'ou, 2 poignées	1·2
t'ou-ze, $^1/_2$ livre	0·4
t'ou-fenn, 6 livres	0·9

IV° Le Prix du Sol.

Note préliminaire.

Commençons par donner les principales mesures agraires, tant de distance que de superficie.

La *li* ou stade chinois, lieue chinoise, varie quelque peu d'après la longueur du pied dont on la dérive.

Au Nord le pied chinois, *tch'eu*, est de 0·3561 *m*; le pas, *pou*, se compose en Chine de deux enjambées de deux pieds et demi chacune, donc de cinq pieds, soit 1·78 *m*. La *li* est de 360 *pou*, ce qui fait 641·3 *m*. Cependant l'Annuaire de Zi-ka-wei donne 644·4. C'est qu'à Chang-hai le pied est de

0·358 *m*; le pas, appelé ici *koung* quand il s'agit de mesure itinéraire, est alors de 1·79 *m*[1].

En Mongolie nous comptons souvent la *li* comme un demi kilomètre, pour l'usage courant. Les Mongols par contre la font notablement plus longue, parce qu'ils font toujours leurs voyages à cheval et le plus souvent en plaine; pour eux c'est plutôt une question du temps à y mettre: même leur *li* est plus longue en plaine qu'en pays de montagne.

Pour la superficie des terres, les plus grands lots, morceaux de vallées ou de plaine, s'expriment très souvent en *hao*. Un *hao* se compose de 7 grands *ts'ing*: le grand *ts'ing* ne sert non plus que pour les steppes, les terrains en friche, les grandes étendues; c'est encore une mesure de Mongolie, qui correspond à 1·5 petits *ts'ing*. C'est le petit *ts'ing* ou *ts'ing* ordinaire qui est la mesure agraire communément usitée en Chine.

Voici comment on calcule au Nord: le grand *ts'ing* a 360 *pou* (une *li*), de long, sur 100 *pou* de large; c'est donc environ 11·5 H. A. (11·4792 *m* carrés). Le petit *ts'ing* a 240 *pou* de long sur 100 de large, soit environ 7 H. A. et demi; nous disons souvent, en nos missions, 7 H. A.

Un arpent, *mou*, qui est la centième partie du *ts'ing*, se calcule comme suit: 360 ou 240 *pou* de long sur 1 *pou* de large, soit autant d'ares que le *ts'ing* a d'hectares (1150 ou 750 *m c.*).

Voici encore les mesures de superficie usitées à Chang-hai, telles qu'elles sont données dans l'Annuaire de Zi-ka-wei:

Le pas carré = un *koung* carré = 3·20 *m*.

L'arpent, *mou* = 240 *pou* ou 240 *koung* de long sur 1 de large = 7 a. 69.

Le *ts'ing* = 100 *mou* = 768 a. 98 = 7 H. A. $^1/_2$.

A. Achat de terres.

En parlant des différentes espèces de fermes établies en Mongolie, nous avons déjà vu comment les plus riches des pionniers de la civilisation chinoise achètent de grands lots de terrain pour s'y établir d'abord provisoirement et, lorsque la nouvelle ferme est déjà florissante, y venir demeurer avec femme et enfants. Ils ont ainsi trop de terres pour leur usage et peu à peu se défont du superflu, à des prix si rémunérateurs que le tout fait la plus belle spéculation.

Autrefois, c'est-à-dire au temps que les Mongols étaient encore les maîtres du pays, les rusés Chinois obtenaient souvent les plus beaux domaines, un coin de vallée, un grand carré dans la steppe, pour des prix dérisoires. Le plus souvent ils y allèrent par ruse, et commençaient par endetter l'un ou l'autre riche Mongol, qui dans son imprévoyance ne pensait pas qu'il vendait sa patrie. Du reste, ces contrats étaient toujours aléatoires et bien souvent un autre Mongol, plus puissant, survenait pour évincer le nouvel intrus. C'étaient des complications et des procès sans fin.

[1] Au temps que les PP. Jésuites faisaient la cartographie de la Chine (1708—1718) la *li* chinoise était communément d'environ 201 au degré, ou 553 *m*. Eux-mêmes employaient la *li* basée sur un pied chinois spécial, propre aux mesures impériales et de 200 au degré (555·60); chaque *li* était alors de 180 toises chinoises de 10 pieds.

Depuis l'occupation du territoire des Mongols Tchakkars (Mongolie du Sud) par le gouvernement chinois, les ventes se firent plus régulièrement, plus officiellement, par l'intermédiaire des mandarins. Après les troubles des Boxers on institua des bureaux de vente *(keng-wou-k'iu)*. Le prix du sol en est devenu plus élevé, mais l'acte d'achat est reconnu, enrégistré, et la terre paie impôt. N'empêche qu'on puisse encore corrompre tous ces officiers.

Hors du territoire précité les mandarins chinois s'interposent maintenant aussi de plus en plus et très volontiers.

Combien paie-t-on ces grandes étendues? Cela varie selon la nature du terrain, selon sa situation plus ou moins éloignée des centres civilisés, selon la corruptibilité des mandarins mongols ou chinois. Deux exemples suffiront. Au pays des Barins, assez loin à l'intérieur de la Mongolie orientale, les missionnaires acquérèrent tout un pays pour 10.000 taels, assez grand pour y fonder plusieurs chrétientés. Au Heou-ba, c'est-à-dire au Nord des montagnes Ingchan qui dominent la courbe septentrionale du fleuve Jaune, les chrétiens ont aussi d'immenses terrains. Ainsi dans la tribu des Tourban Keuked (les Chinois disent: pays du Seu-tze-wang) les 1500 chrétiens chinois exploitaient déjà 800 *ts'ing*, et il venait de s'y ajouter, vers 1906, encore 3000 *ts'ing* qu'ils auront de la peine à faire valoir de si tôt.

Mais depuis la république, on commençait à y mettre encore plus de sévérité: tous les contrats fonciers, même ceux dûment entérinés antérieurement, seront cadastrés à nouveau, et dans les nouvelles terres, comme au pays des Tchakkars, on fera un nouveau mesurage; les terres de surplus *(yu-ti)* feront l'objet d'une nouvelle vente et d'une majoration d'impôt. Le prix de vente est fixé à 70 taels par *ts'ing*[1]. Ce serait environ 250 francs par *ts'ing*, compté au petit *ts'ing*; cela ne ferait encore que 10 taels par hectare, moins de 30 francs. C'est vraiment pour rien! Et cependant cela fit crier tous les paysans! Quand on songe aux prix exorbitants que l'on paie à la côte, aux concessions européennes, pour une petite parcelle de terrain à bâtir, on comprend qu'il y a plus de la marge encore en Chine qu'en Europe: lors de mon passage à Chang-hai, 1904, une société venait d'y acheter 4 *mou*, situés sur le «Bund», la belle esplanade du port, au prix de 100.000 francs le *mou*, environ 135 francs le mètre carré! On allait y ériger un palais colossal pour un club national.

B. Terres en bail.

Voici, encore au Heou-ba, un modèle d'arrangement pour exploitation de terres qui donne une idée comment les grands propriétaires attirent les cultivateurs, et comment ceux-ci se procurent le sol nécessaire. Il s'agissait de rendre productives une centaine de *ts'ing*, en grande partie encore à défricher. Un homme se présente qui à force de travail était arrivé à augmenter sa capacité de culture: il possède dix paires de bœufs et cultivait jusqu'ici 10 *ts'ing*, auxquels il renonce maintenant; ce sont là des garanties qu'il pourra s'attaquer à de plus vastes étendues à défricher. Il sèmera aux con-

[1] L'introduction de ces mesures est racontée par le P. Gillis, «Annales des Missions de Scheut», décembre 1914.

ditions suivantes. Il cultivera les *hoang-ti* du propriétaire (terres déjà «ouvertes», par celui-ci, l'an passé, mais pas encore ensemencées) à raison de 2 : 8 *(eul-pa)*; c'est plutôt: 2 contre 8, c'est-à-dire que le cinquième du produit en reviendra au propriétaire. Il doit en outre «ouvrir» (*k'ai*, défricher) pour ce dernier (et retourner les terres ainsi ouvertes), gratis, un nombre égal de *ts'ing* à celui qu'ils sème maintenant, c'est-à-dire égal au *hoang-ti* précité (dix *ts'ing*), dans l'espace de sept ans, durée du contrat. Souvent le laboureur fait plus que ce qu'on lui demande ainsi: afin d'avoir un champ de culture plus étendu il ouvre (défriche) tant de terres que le permettent les loisirs de ses nombreuses bêtes. C'était le cas dans l'exemple qui nous occupe: il compte ouvrir pour son compte, pour les semer lui-même, avec la part du propriétaire comme de coutume, en une année au moins une dizaine de *ts'ing*.

La règle ordinaire, pour la part qui revient au propriétaire, quand le locataire ouvre à ses frais un terrain du *ts'ao-ti* (de la steppe), est celle-ci:

1 : 9 *(i-kiou)* pour la première année. C'est si peu parce qu'il a du supporter tous les frais du défrichement. Parfois même on commence par lui laisser une première année sans qu'il doive donner une part de récolte, afin d'attirer des laboureurs et de voir le sol s'ouvrir au plus tôt.

2 : 8 *(eul-pa)* pour la seconde année.

3 : 7 *(san-ts'i)* pour la troisième, et ordinairement le bail se continue avec cette dîme de trois dixièmes.

C'est ce qu'on appelle le *fenn-cheou*, payer le bail en nature. C'est l'estimation en pourcentage. Mais celle-ci peut encore se faire d'autres façons, plus rares; par exemple en estimant la part en argent.

Une règle analogue, de diminution aux premières années, existe aussi pour les terres laissées en friche, en jachère, pendant quelque temps *(hoang-ti)*. Ainsi en juillet 1907 je permis de donner deux ans de 2 : 8 à ceux qui ouvriraient des *hoang-ti* de deux ou trois ans. C'est que par la misère des mauvaises années, de grandes quantités de terrains retournent à la friche. On appelle cette opération *ia-ti*, elle est presque aussi difficile que de faire le *k'ai-ti* (ouvrir la prairie vierge). C'est généralement après te *ts'ou-ti* (sarclage) et jusqu'à la moisson du *mia-ze* (froment) qu'on s'y livrera le plus facilement. Il s'agit de profiter de ce temps.

Le *pan-tsoung-ti* (semer de moitié) est le partage égal de toute la production de l'année; au Kan-sou on dit: *sing-fenn*. C'est un mode de bail souvent usité pour les gens pauvres qui n'ont pas les moyens d'exploiter une ferme et ne peuvent livrer que leurs bras. Alors le propriétaire fournit les bêtes de labour, rentre la moisson et aura la moitié des grains battus; souvent encore il devient acquéreur de la paille; cela dépend de l'aide fournie; toutes stipulations à convenir d'avance.

L'estimation de la part due par le fermier peut se baser aussi sur l'étendue des terres qu'on lui affermit. Ainsi au Kan-sou[1] on paie 2 *teou* (boisseaux) de blé par *teou* de terrain. Cette dernière expression est toute spéciale: le *teou* est à proprement parler une mesure de volume, d'environ

[1] FREDERIX, «Annales des Missions de Scheut», mars 1915.

un quart d'hectolitre; ici il sert comme mesure agraire et désigne autant de terrain qu'on peut en ensemencer avec un *teou* de graines.

Un dernier exemple: en octobre 1907 on me proposa à Cheu-dzou-ze de s'acquitter du *fenn-cheou* en me donnant 4 *cheng* d'avoine par *mou*: évalués alors, au bas mot, à 33 sapèques le *cheng*, cela ferait 142 sapèques le *mou*, 14 lig. 200 le *ts'ing* (environ 30 francs); ce serait un gain de 4 à 5 francs l'H. A. C'est bien peu, assurément, et je refusai; cependant il faut considérer que c'était tout profit, sans souci d'exploitation et se rappeler que l'H. A. ne coûtait pas 30 francs et que les impôts n'étaient pas encore fort élevés.

C. Une exploitation chrétienne.

Il ne sera pas sans intérêt de donner ici une idée de l'étendue de certaines exploitations agricoles qui incombent aux missions et qu'elles doivent entreprendre afin de procurer des terres aux chrétiens pauvres, nouveaux convertis qui souvent quittent tout, leur pays et leur part d'héritage paternel, pour venir s'établir autour d'une église. — Nous avons déjà décrit une première de ces fermes, celle de Cheu-dzou-ze-leang[1], où nous faisions nos premières armes, pendant une période de deux ans, après avoir fait un stage à Ho-ma-hou.

La «gestion» de Ho-t'ou-wa comprenait plusieurs lots disséminés dans et autour de cette plaine... Ce fut le 12 février 1908 que j'y arrivai pour en prendre la direction, et en tirer l'entretien de la chrétienté et de la «Sainte Enfance» (Institut des enfants trouvés) de l'endroit et même de plus loin. Pour le spirituel il y avait encore le Père P. DE BOECK, qui était curé de l'endroit et chef de l'école, un vétéran des missions. Sous ce rapport je l'assistais comme premier vicaire, à côté d'un prêtre chinois chargé surtout du spirituel de l'extérieur (villages environnants), mais habitant également chez moi.

Pour le matériel il y avait les centres suivants:

1° La ferme de P'ing-ti-nobo, au centre de la plaine et où se trouvait ma résidence. Elle est certainement plus florissante que celle de Cheu-dzou-ze, parce qu'elle est plus ancienne et mieux fournie. Il y a 60 *ts'ing* de terre, dont 35 sont ouverts. Dans le village, l'église possède huit maisons modestes, en tout 11 *kien-fang* (travées), mais qui ne rapportent rien, servant seulement à loger les plus pauvres. Ouvertes depuis une vingtaine d'années, les terres furent longtemps affermées à quelques-uns des principaux chrétiens, qui faisaient le *pao-fenn-cheou* (garantir la part des revenus): ainsi dernièrement il y eut un contrat de huit ans, puis un de deux ans, et c'était seulement les deux dernières années que mon prédécesseur avait commencé à rentrer lui-même le *fenn-cheou*, à faire l'exploitation personnelle, ce qu'on appelle parfois: *p'ao-fenn-cheou* (courir pour la part des revenus; le mot est bien exact). Les chrétiens sèment et l'église perçoit une part de la moisson; c'est une espèce de dîme, mais comme payement de loyer du sol.

2° A Si-ta-san il y a toute une vallée, dans une chaîne montagneuse d'Est à Ouest, à 30 li au Nord de P'ing-ti-nobo, qui constitue la plus jolie

[1] Bull. Soc. d'Etudes Coloniales, 1922.

«réduction» chrétienne. Elle comprend quelques terres appartenant aux chrétiens, et la majeure partie tenue encore par l'église, soit environ 90 *ts'ing*, dont 30 étaient ouverts, avec une installation rudimentaire, un pied-à-terre pour le temps des moissons. Ces terres sont seulement acquises et ouvertes depuis les troubles des Boxers.

3° Au village, en majeure partie payen, de Yuan-fang-ze, à 10 li au Sud-Ouest de P'ing-ti-nobo, l'église possède un oratoire pour quelques chrétiens et une douzaine de *ts'ing*, dont huit à neuf sont ouverts, cultivés par chrétiens et payens, depuis de longues années.

4° Au village de Ho-toung, également presque entièrement payen, nous avions une douzaine de *ts'ing*, tous ouverts et surtout cultivés par les chrétiens de P'ing-ti-nobo qui n'est qu'à 10 li au Nord.

5° A Si-pa-che, village payen situé à 80 li au Sud, il y a encore 5 *ts'ing*, dont quatre d'ouverts, cultivés par les gens de l'endroit.

6° Enfin au milieu de la steppe qui s'étend encore au Nord-Est de Ho-t'ou-wa, à l'endroit appelé Wou-t'ang-fang, il y a un puits et une source sur un lot de 15 *ts'ing* appartenant à l'église et fort recherché comme stationnement des troupeaux. Ordinairement cette prairie était louée à une ferme marchande qui y possédait une boutique et faisait le commerce des animaux. Le tiers des revenus de cette dernière possession revenait à ma résidence, les deux autres tiers, à la fabrique d'église de Ho-t'ou-wa.

En tout j'avais à administrer un domaine de près de 200 *ts'ing* (environ 1500 H. A.), mais comprenant seulement 90 *ts'ing* (plus de 600 H. A.) de terres cultivées. Et encore, notons-le, administrer et non cultiver par nous-même. Nous avons déjà dit que le *fenn-cheou* varie de 1 à 3 pour 10, des recoltes sur pied: il faut les compter, les amener, les battre, les vendre, c'est là le travail du grand fermier propriétaire, quand il met ses terrains en *fenn-cheou*.

Cela fait déjà toute une exploitation autour de l'église; ajoutez y le bétail, les chevaux, les chars, et toutes les dépendences et tous les soucis d'une ferme: c'est plus qu'il n'en faut pour occuper une vie, un personnel, et tout un coin de la Chine . . .

V° Le Prix du Bois.

L'agriculteur chinois débutant dans ces pays inhospitaliers de Mongolie doit se construire une maison et des granges, quelque prix que cela lui doive coûter. Nous avons déjà vu que souvent il s'en tire au meilleur marché, par des combinaisons originales qu'on ne rencontre guère ailleurs en Chine: plus de terre que de bois. Mais cependant on ne saurait jamais se passer complètement de ce dernier élément, et même la vraie maison chinoise, avec ses devantures en lattis, sa profusion de boiseries aux toitures, vérandahs et cloisons intérieures, nous montre un style né dans un climat plus chaud et dans des pays plus boisés.

En Mongolie, où toute la vie est si pauvre, si bon marché, le bois est un luxe coûteux, une matière rare, qui entre toujours pour les plus grands frais dans les calculs de l'entrepreneur.

A l'occasion des mensurations du bois donnons ici les principales mesures linéaires. Nous avons déjà parlé, lorsque nous traitions du sol, des grandes mesures agraires.

L'unité de longueur est toujours le pied, que nous avons dit être de 0·3561 *m* ou 0·358 *m*.

Ses principaux multiples et sous-divisions sont:

le *tchang* = 10 pieds; le pouce *(ts'ouenn* ou *ts'oung)* = 0·1 de pied:
le pied = unité de mesure; la ligne *(fenn)* = 0·1 de pouce.

Nous pouvons faire remarquer encore, quoique cela resta sans influence pratique, qu'en mai 1908 le ministère de l'agriculture, du commerce et de l'industrie soumettait à l'approbation impériale un règlement sur l'uniformité des poids et mesures: le pied étalon serait de 0·32 *m* en sorte que 3·125 pieds feraient exactement un mètre.

Le bois qui est amené en ces régions se présente sous différents aspects, selon son origine, poutres, troncs, planches, etc. Mais c'est surtout le bois d'équarrissage qui arrive dans la Mongolie du Sud et le Nord de la Chine, sous forme de gros blocs, assez grossièrement équarris en parallélipèdes, appelés *seu-fang-k'ou-t'oung* (blocs carrés) ou plus simplement *leao*. Il vient autant des régions forestières du Nord de la Mongolie, près de la Sibérie, que de la forêt impériale *(wei-tch'ang)*, dont il ne reste plus que des débris sur les Monts Hing-ngan (Mongolie Orientale). Chacune de ces zones d'exploitation a un grand centre de trafic: C'est Ourga (en mongol Bogdo-kouren, littéralement cour divine, grande enceinte; en chinois Ta-k'ou-liuan) pour le Nord, et Lama-miao (mot chinois signifiant pagode lamaïque, en mongol Dolon-nor, les sept lacs) pour l'Est. C'est là qu'on va s'approvisionner. Et on comprend qu'à venir de si loin le prix du bois augmente fortement, et qu'en route il varie presque autant que celui du charbon, autre article lourd. C'est toujours une question de transport qui décide de la vie économique.

Ainsi, pour la plaine de Cheu-dzou-ze, on peut compter 20 jours pour chercher le bois à l'Est et trois mois pour aller chercher celui du Nord. Ces longues expéditions se font par caravanes de charrettes: les paysans s'unissent et partent surtout quand les semailles sont finies (voyage d'été) ou la moisson rentrée (voyage d'automne). Les Mongols font souvent aussi le même commerce ou du moins le transport pour compte chinois.

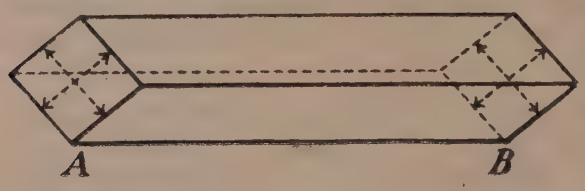
En octobre 1907 j'eus l'occasion de causer avec un charretier chrétien du Fou-koung-ti qui venait de rentrer d'Ourga. Parmi les autres renseignements sur le trajet et le pays il me dit qu'il avait mis 36 jours pour y aller, 10 jours pour y rester, et 32 jours pour en revenir. Il faisait près de 50 *km* par jour.

Il reste toujours entendu, et il est nécessaire de garder cette notion, que nous parlons de la partie de la Mongolie qui est au Nord de Péking, aux environs de Kalgan; car plus à l'Ouest, et déjà dès Koei-hoa-tch'eng, le gros bois peut venir aussi du Sud, amené du Kan-sou par flotilles *(fa-ze)* sur le Fleuve Jaune. Au Kan-sou c'est surtout le bois de la région du Tao-ho, et le grand marché est à Lan-tcheou. Il se vend là des troncs de plusieurs *tch'ang* de long et les prix y sont naturellement bien moindres.

A travers le désert du Gobi on en est réduit au transport par charrettes de paysans, à bœuf ou à cheval, procédé économique mais lent et pénible. Chaque petit char peut transporter un ou deux blocs *(leao)*, selon leur volume. Ce volume se détermine par le nombre de «plateaux», épaisses planches, qu'on peut y débiter. Chaque planche (*ia*, *ie*, c'est-à-dire feuille) a ordinairement les dimensions suivantes:

7 *tch'eu tch'ang* (7 pieds de long),
2 *ts'oung heou* (2 pouces d'épaisseur).

Elles s'obtiennent en sciant le bloc de long, en quatre parties égales. Et les chinois ont donc une façon particulière de mesurer la grosseur du bloc et d'en déduire la dimension moyenne des planches, surtout si le bloc est plus épais à l'une extrémité qu'à l'autre. On mesure, à l'une extrémité *A* la hauteur et la largeur; on divise par 2. De même à l'autre extrémité, *B*: hauteur et largeur divisées par 2. Ces deux quotients sont additionnés encore, et le total, divisé par 4, donne une *ia*, qui peut donc se calculer comme suit:



$$\frac{\frac{\text{hauteur } A + \text{largeur } A}{2} + \frac{\text{hauteur } B + \text{largeur } B}{2}}{4}$$

Les chinois dessinent les tranches sur le bloc, comme le font nos menuisiers, au cordon, mais scient le bois posé debout.

Le meilleur bois qui vient de ces pays est le *soung-mou* (bois de pin); c'est aussi le plus fréquent, presque le seul. Et il y en a de deux espèces: le *houng-ts'ien* (variété rouge) vaut plus que le *pei-ts'ien* (variété blanche), et celui d'Ourga est plus recherché que celui de Lama-miao. De ce qui précède on comprendra aussi que le prix diffère par saison: à certains mois le bois arrive en abondance, on le présente vraiment d'occasion; en d'autres saisons il faudrait aller à sa recherche et on ne trouve que de rares blocs. Celui qui projette d'entreprendre une construction fera bien de se procurer les matériaux bien avant que de mettre la main à l'œuvre. Du reste, on l'a déjà dit, l'architecte chinois commence la maison par la charpente et les combles et les menuisiers sont déjà depuis longtemps sur le terrain quand les maçons peuvent venir. Lorsqu'on a le bois nécessaire on peut déjà le faire travailler en hiver, quand la besogne chôme un peu; mais il faut *tă lan koung*, le faire en entreprise, sinon les jours trop courts y passent interminablement.

S'il ne faut pas de grandes quantités de bois on peut parfois acheter les arbres sur pied, ou le bois en grume, dans l'une ou l'autre vallée voisine du plateau et plus riche en grands arbres. Ce seront alors surtout des peupliers et des armes qu'on trouvera. On dit généralement que d'un arbre on obtiendra:

un *t'ouo-ze* ou *tan-ze*, pouvant servir de poutre principale d'une maison, comme de tirant ou entrait de toiture, etc.;

deux *ling-ze*, poutres accessoires;
des chevrons et branchages.

Le tout reviendra à 7 ou 8 ligatures.

Après ces renseignements généraux donnons quelques prix fixés en des accords conclus par nous-même.

D'abord deux ou trois prix payés à Cheu-dzou-ze, pour bois du Nord.

En automne 1906 le *ia* était estimé à 500 ou 700 sapèques, un prix très bas, pour la raison qu'alors il y passait beaucoup de bois en route vers Kalgan.

Un peu plus tard (décembre) on disait que pour un *ia* le prix était monté à 1 lig. 400 ou 1·500. Cependant les gens de Wou-hao (vallée de Si-wan-ze) s'engageaient à me livrer des *t'ouo-ze* (grosses poutres) à 1 lig. 200 le *ia* ou 5 ligatures le *t'ouo-ze*; mais souvent, de ce bois du Sud, on ne retire pas quatre «feuilles» passables. Le *ling-ze* (poutre ordinaire) y coûtait 1 ligature.

En novembre 1907 j'achetais un bloc *(k'ou-loun)* de *soung-mou* (pin) venu d'Ourga de la grosseur de 3·5 *ia*, à 1·300 le *ia*.

Mais c'est surtout à Ho-t'ou-wa, plus proche du Wei-tch'ang (forêt impériale), que les petites caravanes passent fréquemment, et j'y fus souvent chargé, par des confrères, d'acheter de grandes quantités de bois pour d'autres résidences. J'échangeai alors souvent de la farine contre du bois. En règle générale on pouvait dire: marchandez, diminuez du quart de ce qu'ils demandent, offrez d'abord encore moins. J'y appris à connaître dans ses grands traits tout le commerce du bois en ces parages

Outre le gros bois d'équarrissage, on y voit passer également les autres variétés de poutres et de bois ouvragé. Ainsi on peut citer les articles suivants:

A. Bois divers:

a) leao-mou (bois en blocs), débités en *ia* (feuilles);
b) ling-ze, poutres plus longues, plus minces, employées entières;
c) tch'oan-ze (chevrons), viennent des vallées du Sud;
d) tsan-ze, branchages, pour claies, toitures, etc.

B. Bois ouvragé:

a) chars et parties de chars;
b) portes et fenêtres.

C'est que les caravaniers amènent souvent des objets qu'ils ont fabriqués en hiver, dans leurs moments perdus; ou bien qu'ils vendent parfois leurs petits chars en même temps que la charge de bois.

Celui qui veut acheter du bois doit aussi considérer les principaux petits marchés des environs, leur distance respective, à quelle date ils ont lieu, le prix qu'on y a payé, etc. Tout cela a son influence. Disons en quelques mots.

Le gros village de Ta-t'an, tout à l'Est de la plaine de Ho-t'ou-wa, est un premier centre actif pour les achats de bois: les charrettes y arrivent, tant de l'Est (du Wei-tch'ang), que du Sud (des vallées). Le 28 du quatrième mois y commence une foire qui dure huit jours, et est surtout visitée au

premier du cinquième mois; mais le bois y est encore cher, surtout par suite des *li-kin* (droits de péage). Les marchands qui n'y vendent pas leurs marchandises, comme ceux qui y arrivent trop tard, se dirigent ensuite vers l'Ouest, par les villages du plateau; souvent ils nous amènent ainsi sur place des occasions plus favorables. C'est après cette époque que les chars se présentent de plus en plus. Ces dates, du milieu de l'année, sont choisies parce que l'herbe est alors assez grande pour nourrir les bêtes qui paissent le jour et voyagent la nuit. Donc, autre remarque: c'est surtout après une bonne pluie que le branle-bas a lieu. Bien de ces caravanes tâchent d'arriver en trompant la vigilance des bureaux douaniers de Lama-miao ou de la route.

Néanmoins le bois venu de là est encore généralement trop cher. En juin 1908, à Lama-miao, le *ia* des *leao-mou* (bois en *leao*) était à 2·4 taels, et les *ling-ze* (poutres) s'y payaient plus de 300 sapèques le pouce d'épaisseur, ou en argent 2 *ts'ien* 9 *fenn*. A Ho-t'ou-wa j'aurais voulu trouver des plateaux *(ia)* en bois de peuplier au demi prix du bois de sapin; j'offrais 500 sapèques la feuille: c'était manifestement un prix bas.

En passant par nos plaines les marchands de bois peuvent encore aller aux *mou-t'eou-tien* (auberges où l'on vend le bois), comme il y en a parci parlà sur leur route, à toutes les 100 li environ. Citons par exemple:

Pan-cheng-t'ou, près de Kou-t'ieul-t'ou, sur la route vers la plaine de Hing-hoa-tch'eng;

Puis Man-t'eou-ing-ze, dans cette plaine même;

Plus loin ils comptent encore sur les foires de Lien-hoa-tien (le 26 du sixième mois); ou de Hing-hoa-tch'eng; ou, plus à l'Ouest, quelques endroits dans les environs de Nan-hao-ts'ien.

D'autres descendent par les vallées vers Kalgan et espèrent vendre leurs charges aux gros villages en cours de route: Cheu-tze-keou, Si-wan-ze, Cheu-iao-ze, T'ouo-lo-miao, etc.

En général cela se passe encore dans les périodes où l'on peut encore bâtir; que si un acheteur peut attendre les dernières arrivées, il trouvera souvent les meilleures occasions.

Citons encore quelques types de marchés conclus à la résidence de Ho-t'ou-wa.

Voici d'abord une note de fin 1908 qui fixe l'état du marché en cette année: En plein été on payait à Lama-miao, pour du *ts'ien-mou*, 2 taels, 4 le *leao*, ou bien 2 *ts'ien*, 9 le *ts'oung* (le pouce); cette dernière fixation pour des poutres d'un *tchang* $^{2}/_{10}$. — Au onzième mois (fin d'année), je payais, à ma porte (Ho-tou-wa), 2 taels, 5 le beau *leao* spécifié (*ts'i-tch'e-toung-ze*, c'est-à-dire: les deux têtes égales), ou bien 2 taels, 8 le pouce. C'étaient des occasions! — On peut prévoir, ajoutai-je, pour le printemps suivant 2 taels, 6 à 2 taels, 7; et à T'ai-lou-keou, qui me demandait ce renseignement, 3 taels le *leao*, car en février on demandait un demi tael par *leao* pour le transport de Hou-t'ou-wa à T'ai-lou-keou. Par pouce d'épaisseur, je fis prévoir 3 *ts'ien*, et pour les plus grosses poutres *(houng-toung-ze)* jusque 10 taels. La conclusion était: le mieux c'est d'acheter du neuvième au dixième mois.

En réalité, pour l'année 1909, il y eut les prix suivants obtenus après de longs marchandages.

Fin de mars 1909, acheté pour un confrère 10 *tao* (pièces) *houng-ling-ze* à 2 taels, 8 par pouce mesuré; on arrondit le chiffre en majorant ou minorant vers 1·0 ou 0·5. En tout il y avait 70 pouces. — Un peu plus tard un autre confrère trouva l'occasion à 2 taels, 5 le *leao*.

En avril de la même année acheté encore du *leao-mou* (bois en *leao*) à 2 taels, 5 le *leao*. En tout 45 *leao*. Pris aussi des *houng-ling-ze* à 2 taels, 5 le pouce. En ai pris 10 de 5 à 6 pouces, avec stipulation de livrer au 20 du troisième mois; s'ils ne sont pas arrivés, les marchands payeront 50 taels de dommages *(fa-ts'ien)*. Contrat passé par devant deux garants *(tang-pao-jen)*; j'ai avancé 100 taels *(ting-ing-ze)* dont ils ont besoin eux-mêmes pour commencer leur commerce!! Quelque temps après la commande commence à arrives: 44 *ia* en 11 *leao* et 59 pouces en 10 *ling-ze*. Le 10 mai arrive le reste: encore 30 *leao*.

Voici enfin les prix d'été 1909.

Le 15 juin il m'arrive encore du *leao-mou*: 29·7 *leao* dont 22 à 2 taels, 37 le pouce et 7·7 à 2·1. On voit que peu à peu l'usage s'était introduit de calculer par pouce d'épaisseur et qu'à cette époque les prix étaient descendus quelque peu. — Le 19 du même mois j'achète plusieurs beaux *ling-ze* de 4 pouces d'épaisseur pour 17 livres de farine de sarrazin, de qualité médiocre; d'autres, de 3 à 4 pouces, pour 7·5 *chenn* de farine d'avoine. C'est l'époque de l'année où la farine se fait rare; pour le fermier il peut utilement se défaire de son superflu; pour le caravanier, il est content de remporter de la nourriture qu'il vendra lui-même avec succès. — Le 13 juillet: acheté près de 200 pouces de *ling-ze*, à 2·5 *ts'ien* le pouce. — Deux jours plus tard, profité encore du bas prix pour acheter diverses pièces, soit: 12 *ling-ze* à 1 ligatelle pièce (320 sapèques de Kalgan); 30 *tzou-ze* (poutrelles) à 0·800 pièce (256 sapèques de Kalgan; ce marché fut spécifié tout en monnaie de Toucheu-keou); 650 *tch'oan-ze* à 165 «petites sapèques» (55 de Kalgan). C'était donc un gros marché, d'occasion.

Qu'on nous pardonne tous ces chiffres arides: les spécialistes nous comprendront et seront peut-être heureux d'avoir un jour ces faits concrets pour se renseigner sur la valeur des matériaux, les contrats à suivre et les variations des marchés.

Nous arrivons ainsi aux autres pièces de construction, et après avoir surtout parlé des prix du gros bois, suivons quelque peu l'entrepreneur dans l'achèvement de sa maison.

En juin 1907 j'en étais à la couverture des mes bâtisses. Pour les prix des *tch'oan-ze* (chevrons) on a souvent l'occasion de s'informer et on constatait à cette époque qu'ils étaient également en hausse. Depuis un an on disait qu'ils étaient très chers: c'est qu'avec l'ouverture d'année en année plus grande de la steppe, avec le véritable «rush» depuis que le gouvernement cédait les terres, on bâtissait beaucoup; et en cette année 1907 tout spécialement, en prévision des excellentes récoltes, les installations allaient s'améliorer et s'agrandir, et les fermiers s'occupaient beaucoup moins du char-

riage des matériaux de construction. Cependant je pus trouver ce qu'il me fallait par l'entremise des missionnaires du district de Si-wan-ze. Les *i-tchang-tch'oan-ze* (chevrons d'un *tchang*) se payent dans la vallée de Si-wan-ze 80 à 100 sapèques et sont en Hoa-mou. Et encore les prix continuaient d'augmenter. Mais dans une vallée plus orientale et plus boisée, au Ho-ho, au Nord de Kou-pei-k'eou, on en trouvait bien plus et presque à moitié prix. Ils sont amenés sur le plateau pour la foire de Ta-t'an, mais y augmentent de suite en valeur: 70 sapèques pour les *ts'i-pa-tch'eu-tch'oan-ze* (chevrons de 7 à 8 pieds), et souvent 120, pour ceux qui ont un *tchang* de long.

En juin 1908, à Ho-t'ou-wa, j'étais de nouveau à l'affut de *tch'oan-ze*, cette fois-ci à livrer aux missions de l'Ouest; j'en aurais voulu en bois de peuplier *(iang-mou)*, venus de Ta-t'an, à 70 sapèques si possible (10 à 15 centimes pour chevrons en grume d'un *tchang*, trois mètres, ayant 0·10 *m* au gros bout); cela n'aurait pas été bien cher. Mais bien vite j'apprend que le bois sera encore très cher cette année. A ma porte, pour les *i-tchang-tch'oan-ze* (chevrons d'un *tchang*), on demande 100 sapèques et plus.

Cependant le marché fléchit de nouveau en 1909 et il est à penser que le nouveau chemin de fer Péking-Kalgan y est pour quelque chose, par la menace d'amener du bois du Sud et peut-être même de la Corée. Toujours en est-il qu'en juin 1909 j'achète 1000 *tch'oan-ze* de 8 pieds *(pa-tch'eu-tch'oan-ze)* de l'espèce *toei-hou-te* à 55 sapèques de Kalgan, à l'époque où de nombreux chars arrivèrent. — En juillet de la même année, encore 650, au même prix.

Quelques mots encore sur les derniers articles dont on a besoin pour achever la maison. Portes et fenêtres peuvent parfois s'acheter d'occasion à des foires ou des démolitions. Voici un achat fait en un voyage, à Nan-hao-ts'ien: 10 fenêtres *fang-ts'i-koung* (c'est-à-dire: 7 carrés en hauteur et en largeur; on calcule 0·15 *m* par côté de carré) in globo à 800 sapèques pièce. En outre 13 portes, également à 800 sapèques pièce.

Enfin pour le clayonnage qui supportera la toiture en pisé il faut des branchages *(tsan-ze)*. Voici en juillet 1908 des Mongols qui viennent du Nord, des environs de Païn-tsahan et Seu-lang-tch'eng (territoire de la bannière blanche) présenter des *tsan-ze* en osiers *(liou-t'iao-ze)* pour se faire quelques revenus ou obtenir de la farine: on fait l'accord à 2 livres de farine d'avoine (estimée à 22 sapèques la livre) pour la botte de 70 baguettes environ. Acheté 600 bottes qui peuvent servir pour toitures ou différents travaux en osier (claies pour chars, cloisons, etc.).

VI° Objets à la Maison et à la Ferme.

Comme dans tout ménage et comme à chaque ferme, nous avons été constamment dans l'obligation de faire des emplettes, et nous voulons relater ici les prix de quelques articles, de ceux qui se présentent le plus couramment. On verra les divers objets, communs ou originaux, dont se compose l'agencement de la vie chinoise dans nos campagnes mongoles, et on pourra se convaincre que cette vie a déjà atteint un certain degré de complication.

On le verra, nous sommes déjà loin de l'existence primitive des pâtres mongols, dont la tente se trouve très souvent à quelques kilomètres de notre ferme, dans la steppe encore inculte. Eux peuvent se contenter de la selle de leur cheval, de quelques caisses ou jarres dans la tente, qui a un brasero au milieu et une lampe fumeuse à la paroi; enfin ils ont pour toute fortune leurs troupeaux dans la prairie et leurs vêtements en peau de mouton ou en toile vulgaire. Le plus souvent ils tâchent de vivre sans dépendre de la ville ou des Chinois.

Mais une ferme chinoise: quelle complication! quels objets de toute première nécessité! que d'achats fréquents et minutieux!

Nous en donnerons seulement quelques exemples.

A. A la maison.

1° Ameublement.

Il faut d'abord soigner l'ameublement de la maison. Cela paraît peu de chose; mais ce sont déjà des frais répétés.

Sur le *k'ang* (lit-estrade), une petite table à pieds très bas, et en bas du *k'ang*, parfois deux ou trois chaises, ou bien des escabeaux. Enfin une ou deux armoires, par exemple au prix de 6 lig. de Kalgan, complètent tout l'ameublement en bois, qui ne coûte pas cher et qui demeure.

Mais sur le *k'ang* il faut étendre des nattes, tressées en bambou, et qui s'usent continuellement. Les domestiques sont toujours enclins à les remplacer par des neuves, mais on peut compter que deux par an suffisent à chaque endroit: chambre des *hien-cheng* (principaux serviteurs), chambre des domestiques ordinaires, parfois salle des ouvriers de la moisson. Le prix de ces nattes *(hi-ze)* est à Kalgan de 200 à 250 sapèques. Dans les appartements du maître on met plus souvent des tapis en feutre, qui coûtent bien le décuple, mais durent plus longtemps.

Aux fenêtres il faut très souvent renouveler le papier chinois qui y remplace les vitres. Son prix: *ma-tze* à 220 sapèques la main *(i-t'ao)*, à Kalgan, septembre 1907. Et la colle; il y en a de deux espèces: *wou-la-kiao*, encore dit *soei-kiao*, 450 sapèques la livre (Kalgan, mai 1909), et *tsao-kiao*, 360 sapèques la livre (Kalgan, juillet 1907).

2° Pour la cuisine.

Naturellement le ménage doit se fournir de toute une série de pièces, en poterie, fayence ou porcelaine, en fer ou en bois, etc. etc., le plus souvent des instruments très rudimentaires, et dont nos mendiants des pays civilisés se dégoûteraient même.

Les ustensiles en poterie, vases, écuelles, bassins, etc. peuvent souvent s'acheter à la porte: en été il y a de petites caravanes de potiers qui courent le pays, venant du Sud ou des endroits favorables, où il y a des gisements de terre glaise (Si-wan-ze, Ts'i-sou-mou, etc.); tout comme les marchands de bois, ils échangent volontiers leurs marchandises contre de la farine. Ainsi le 10 juin 1908, à Tou-cheu-keou, j'achète de grands *kang* (dames-jarres) à 9 ligatelles pièce, et des *p'eng-ze* (bassins), à 660 petites sapèques, et pour

payement on donne de la farine d'avoine, au prix du marché, largement débattu naturellement. Le reste est à l'avenant.

Mais complétons encore la liste des instruments de cuisine en usage chez les Chinois du peuple par quelques exemples qui donneront une idée, les noms et le prix, des principales pièces le plus souvent maniées par les ménagères ou les convives. (Nous avons converti les sapèques de Tou-cheu-keou en sapèques réelles de Kalgan.)

Tamis *(louo-ze)*	250	sapèques	pièce	Kalgan	septembre 1907
Crible pour farine *(louo-mien louo-ze)*	480	»	»	Tou-cheu-keou	mars 1908
Autre crible *(tsouo-loung)*	1800	»	»	»	» 1908
Petit van *(siao p'ouo-k'i)*	35	»	»	Kalgan	septembre 1907
Hâchoir, grand couteau *(ts'ai-tao)*	600	»	»	Tou-cheu-keou	mars 1908
Louche en cuivre *(pei-t'oung pien tcheu)*	130	»	»	Kalgan	septembre 1907
Grande cuiller *(t'ie chao-ze)*	160	»	»	»	» 1907
Grande fourchette *(t'ie ts'a-ze)*	260	»	»	»	» 1907
Etoffe pour couvrir les mêts, ressemblant à nos torchons *(loung pou)*	380	»	le rouleau	»	» 1907
Bassin à laver *(si lien p'eng)*	110	»	pièce	»	décembre 1907
	130	»	»	Tou-cheu-keou	septembre 1908
Seau en osier, pour porter ou puiser de l'eau *(soei teou-ze)*	160	»	»	»	mars 1908
Jattes en fayence *(wan-ze)*	25	»	»	»	septembre 1908
Gobelets idem, pour genièvre *(kiou-tsoung-ze)*	16	»	»	Kalgan	» 1907
	20	»	»	Tou-cheu-keou	» 1908
Bâtonnêts en bois *(k'oai-ze)* pour manger	20	»	le paquet	Kalgan	» 1907
	25	»	» »	Tou-cheu-keou	» 1908

Naturellement chez les gens de la classe aisée il y aura des façon plus soignées, de qualité supérieure: théières et tasses en porcelaine, bâtonnêts en ivoire, bassins en cuivre, etc.; mais tout cela est un luxe plutôt rare en Mongolie. Et quant aux services compliqués des officines et des tables mandarinales, on n'en a pas l'idée dans nos steppes.

Quelques menus objets se trouvent à la maison, par exemple:

Balais *(t'iao-sao)*	18	sapèques	pièce	Tou-cheu-keou	mars 1908
Un autre se payait	60	»	»	Kalgan	décembre 1907
Clous *(ting-ze)*	150	»	la livre	»	septembre 1907
Fil de laiton *(t'oung-seu)*	40	»	le pied	»	mai 1909
Fil de fer *(t'ie seu)*	60	»	le tchang	»	septembre 1907
Bissac *(sao-ma-ze)*, à mettre sur le cheval ou à porter sur le dos	500	»	pièce	Tou-cheu-keou	» 1908

Il est impossible de tout citer.

B. A la ferme.

Les instruments agricoles, et tout ce qui s'emploie dans les dépendances et à la cour d'une grande ferme, font la principale partie de ce que les Chinois appellent *kia-kiu* ou *kia-houo* (outils de la famille). Il serait difficile de tout énumérer, de tout décrire: tout ce qui s'emploie rentre sous ce titre. Et qu'on songe qu'en ces pays lointains, isolés, il faut des installations et des outillages

bien plus variés qu'ailleurs: le fermier est en même temps son meunier, son menuisier, son forgeron, son corroyeur, son maçon, etc. surtout dans les fermes de pionniers quand elles sont encore situées au centre d'une steppe encore peu entamée.

Nous n'allons citer ici que les principaux outils de la ferme et quelques prix que nous avons appris à connaître.

Ustensiles divers à la ferme.

C'est ordinairement à l'approche des grands travaux d'automne qu'il faut envoyer en ville pour acheter tous les instruments dont on se servira bientôt sur l'aire et sur les champs. Pour amener en même temps quelques provisions et étoffes d'hiver, on envoie très souvent un grand char; et comme les denrées de l'année précédente seront déjà épuisées sur les marchés et qu'on n'attend pas encore les nouveaux grains, on peut très utilement par cette occasion envoyer vendre quelque superflu de ses granges. Parfois on ne va pas dans la grande ville, mais dans chaque région il y a quelques petits centres, petites villes, anciens villages, ou foire autour d'une pagode célèbre, où les paysans peuvent trouver tout ce qu'il leur faut. Ainsi, au commencement du mois d'août, ceux du district de Hing-hoa-tch'eng vont à la foire qui se tient alors dans cette ville.

Les prix-courants et les listes qui suivent fourniront d'abord l'occasion de signaler la multitude disparate et originale des menus ustensiles et d'en donner les noms chinois.

Boisseau *(louo-teou)*	160	sapèques	pièce	Kalgan	septembre	1907
Sac *(k'eou-tai)*	800	»	»	»	»	1907
	450	»	»	Tou-cheu-keou	mars	1908
Seau en osier *(soei teou-ze)*	100	»	»	Kalgan	septembre	1907
Corde pour puiser de l'eau *(k'i soei-teou-ze-chenn-ze)*	220	»	la livre	»	»	1907
Petit crible pour le millet *(sou-ze sou-sai-zè)*	300	»	pièce	»	»	1907
Crible pour foin *(ts'ao-sai-ze)*	150	»	»	Hing-hoa-tcheou	août	1907
Van *(p'ouo-k'i)*	450	»	»	»	»	1907
Manche de fléau *(lien-kien-kan-ze)*	60	»	»	Kalgan	septembre	1907
Baguettes idem *(lien-kien-t'iaoze)*	1·4	»	le faisceau	»	»	1907
Cordes en chanvre *(ma-chenn-ze)*	160	»	la livre	»	janvier	1907
	180	»	»	»	juillet	1907
	180	»	»	»	septembre	1907
	150	»	»	Tou-cheu-keou	»	1908
Ficelles *(sa-chenn-ze)*	150	»	»	Kalgan	»	1907
Fouet *(pien-ze)*	130	»	pièce	»	janvier	1907
Corde du fouet *(pien-chenn-ze)*	200	»	»	»	mai	1909
Ficelle du fouet *(pien-sao)*	50	»	»	»	»	1909
Tiges en fer dans le moyeu du char *(t'ie-kien)*	15	»	»	»	septembre	1907
Chaîne *(t'ie-chenn-ze)*	300	»	»	»	»	1907
Balai pour sorgho *(kao-leang-tiao-sao)*	25	»	»	Tou-cheu-keou	»	1907
Tiges de graminée *tcheu-kie-ze* pour balais, bordures *(wei-ze)* etc. acheté 200 livres à	0·009	»		Ho-t'ou-wa	»	1908

Rateaux dits *p'a-ze*	200	sapèques	pièce	Hing-hoa-tcheou	août 1907
Rateaux dits *leou-pa*	200	»	»	»	» 1907
Fourches *(ts'a-ze)*	100	»	»	»	» 1907
Pelle en bois *(mou-kien)*	100	»	»	»	» 1907
Pioche *(k'iue-t'eou)*	660	»	»	Tou-cheu-keou	mars 1908
Alun, usité pour coller *(pei-fan)*	100	»	la livre	Kalgan	septembre 1907

Voici encore le relevé de quelques instruments, tels que je les comptais après tous les travaux sur l'aire à battre (Cheu-dzou-ze, janvier 1907). Il restait alors sur l'aire:

13 *ts'a-ze* (fourches en bois)
5 *lan-kien* (fléaux, avec palettes en baguettes)
9 *lan-kien-san-ze* (les palettes seules)
2 paquets de baguettes *(t'iao-ze)*
5 *sao-ts'ouo* (balais)
12 *p'a-ze* (rateaux)
4 *mou-kien* (pelles en bois)
5 *t'ie-kien* (pelles en fer)
3 *sai-ze* (cribles)
2 *pouo-k'i* (vans)
1 *hoa-ts'a*, encore dit *t'ie-ts'a* (fourche en fer)
2 *cheou-pan* (racloirs pour ramener le grain)
2 *leou-tcheou* (rouleaux en pierre pour broyer)
1 *tcheu-pao* (filet pour porter la paille)
1 *ts'ao-pao* (filet pour porter le foin ou la balle)

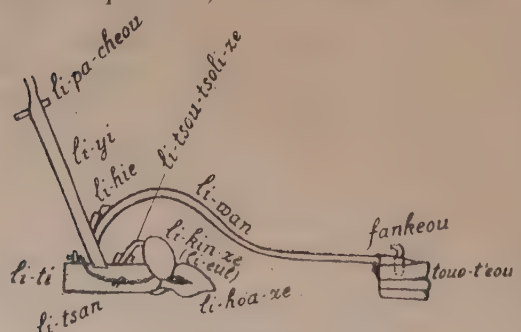
Enfin ajoutons encore quelques autres instruments du relevé de fin d'année, à la même ferme:

6 *t'ao ing-ze* (harnais)
2 *t'ie-ma-pan* (entraves en fer)
24 *k'eou-tai* (sacs)
1 *mao-k'eou-tai* (sac pour mettre poils ou toison)
5 *leou-t'eou* (paniers)
2 *tsou sai-ze* (cribles grossiers)
2 *si sai-ze* (cribles fins)
2 *k'iue-t'eou* (pioches)
17 *seu-kou-ts'a* (fourches à 4 dents en bois)
1 *seu-kou-t'ie-ts'a* (fourches à 4 dents en fer)

Après ces fastidieuses énumérations, étudions à part — en annexe — quelques côtés spéciaux des grands travaux des champs et quelques-uns des principaux instruments usités ou recommendables. Cela nous permettra de jeter quelque jour sur les moyens de travail de ces pays neufs.

a) Charrue.

Le premier instrument, le plus important, chez les Chinois agriculteurs, est ce qu'ils appellent leur charrue *(li)* et qui est plutôt, à en juger par le travail qu'il fait, un «binot». Il mérite de nous arrêter, par sa construction ingénieuse, originale, et pour les améliorations qu'on pourrait y introduire. Un dessin en montrera les principales pièces et leurs noms chinois.

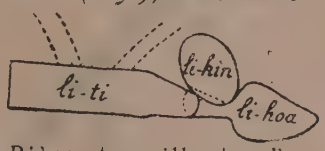


Charrue chinoise.

Le soc *(li-hoa, li-houo, houo-ze)* en forme de fer de flèche, de pique des cartes à jouer, s'enfonce en terre, horizontalement; là-dessus ce qui correspond à notre versoir européen est un disque rond *(li-eul*, littéralement «oreille», à comparer avec «l'aurita» des Romains; encore dit: *li-kin-ze)*; il se présente comme une assiette fixée sur le soc, à angle 45°, obliquement

en haut et en arrière. La terre est ainsi déjetée des deux côtés: c'est du binotage ou binage.

Derrière ces parties travaillantes un sep horizontal *(li-ti)* les soutient et glisse sur le sol. Sur lui est fixé un mancheron en arrière *(li-yi)*, avec manche *(li-pa-cheou)*, et un age en fer ou en bois *(li-wan)*, qui se recourbe vers l'avant, où il est terminé par un sabot de bois *(touo-t'eou)*.



Pièces travaillantes d'une charrue chinoise.

Les charrues usitées dans nos parages pesaient environ 18 livres quand elles servaient pour terres sablonneuses, 20 pour les terres plus fortes. Mais j'ai appris qu'au Kan-sou la charrue est bien plus forte, plus lourde, sans pointe en avant, et ne faisant que remuer le sol: elle doit y être tirée par deux forts *pien-niou* (l'animal produit par croisement du yack et de la vache).

Mais donnons encore quelques différences entre les diverses charrues de la Mongolie que nous avons habitée.

Les *li-hoa* sont de deux espèces: les *siao-sien-ts'ieul*, petites, servant à ouvrir les terres; et les «Chan-si-hoa», plus grandes, plus usitées dans la province du Chan-si, et servant surtout pour labourer tout en semant. On peut compter que tous ces socs coûtent environ 150 sapèques pièce. Les *li-kin-ze* montrent des différences analogues: les petits ont 1·5 *dm* de diamètre, les grands ont 2 *dm*. Le prix est de 300 à 400 sapèques, et les variétés qui ont des protubérances en arrière sont considérées comme les meilleures. Enfin il existe encore une espèce plus grande, forgée, tandis que les autres sont coulées: on l'appelle *man-tien-san-eul* et elle coûte 500 à 600 sapèques; c'est la meilleure, assez difficile à trouver.

En général les *k'ai-ti-li-eul* (charrues à défricher) sont plus petites que les autres.

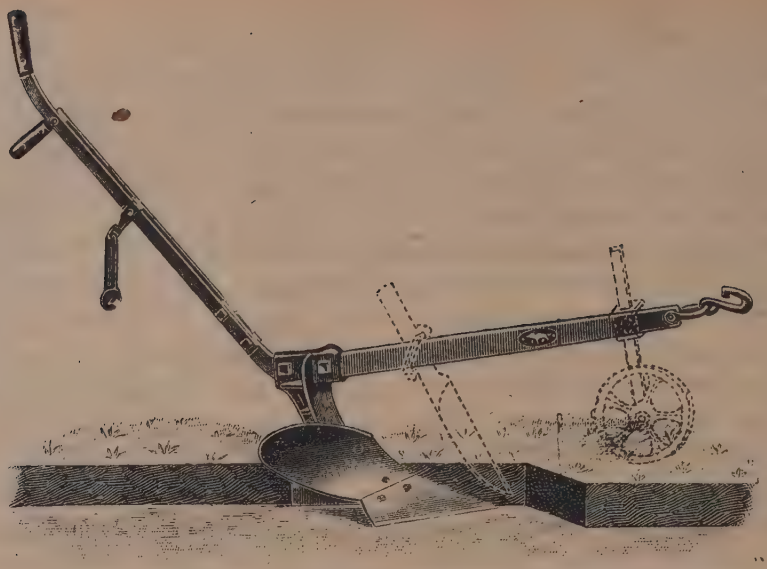
Les charrues en fer sont les meilleures; elles se payent au poids, à tant de sapèques la livre. Le mieux c'est de les acheter (sans le bois) aux endroits qui produisent du fer ou qui sont assez proches des mines. Voilà pourquoi en Mongolie on cite celles de Feng-tchenn, de Eul-tao-ho, etc. Un menuisier, ou mieux encore un laboureur expérimenté, adaptera les bois aux fers: pour le bois du corps de charrue le prix est fixé à 400 sapèques; s'il y a en outre le sabot *(touo-t'eou)*, c'est 100 sapèques en plus.

Comme il y aurait beaucoup à améliorer dans ces instruments, qu'il nous soit permis de citer à titre d'exemple une charrue que j'avais commandé en Belgique: une «araire» ou une charrue à sabot, tout en fer, pesant environ 20 *kg*, et aux prix de 30 francs environ, c'est-à-dire dans le genre des marques suivantes de la maison Dutry-Colson (Gand):

Orient Tu 1 (Catalogue 1904), profondeur de labour 4 à 12 *cm*, largeur de sillon 16 *cm*; prix 26 francs, soc de rechange 2·25 francs (fig. p. 610).

Orient Tu 2, aux prix de 29 francs pour la charrue, 2·25 pour le soc de rechange; profondeur de labour 4 à 16 *cm*, largeur de sillon 22 *cm*.

Je les commandai à sabot et à roulette: une roulette-sabot avec étrier, pesant environ 5 *kg*, coûtait 5 francs en plus. Un coutre, qui donne toujours un travail plus régulier, et pèse 2·50 *kg*, coûtait 3·85 francs.

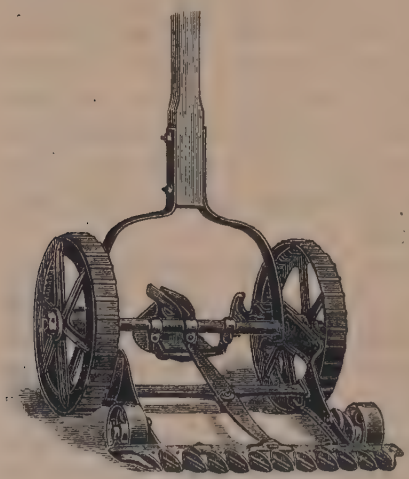


Charrue importée en Mongolie (P'ing-ti-nobo) en 1909.

b) Autres instruments.

Les Chinois font ordinairement trainer derrière la charrue une traverse arrondie, en bois, soit séparément tirée par un enfant ou une jeune veau, soit attachée à la charrue. Elle remplace la herse. Ils connaissent cependant aussi la herse à dents *(pa-tz'eu-ze)*, qui leur sert plutôt pour arracher les herbes que pour diviser les mottes. Elle ressemble à la nôtre et coûte 3 à 4 lig.

Comme autres instruments ingénieux, depuis longtemps ils connaissent le semoir mécanique *(leou)* et le tarare *(fong-tch'eu)*: ce sont là leurs principales machines un peu compliquées; au fond elles ressemblent à celles que nous avons en Europe.



Faucheuse importée.

Leur machine à semer *(leou)* est simple et pratique à la fois. Un baquet, poussé comme sur une brouette: en dessous est fixé un tuyau qui bientôt se bifurque en trois tubes effilés. A la bifurcation les graines, en tombant, font résonner une sonnette, dont le son indique que la semeuse fonctionne bien: il n'y a donc pas de mors sillons. Disposition ingénieuse qui mériterait d'être introduitée en Europe.

Parlons encore de deux instruments agricoles que nous avions utilement introduits dans notre exploitation de Ho-t'ou-wa. Quand on songe aux difficultés croissantes de la main-d'œuvre à l'époque des sarclages et des moissons, on comprenda facilement que nous avions songé à y porter remède. Nous avions donc commandé à la même maison la houe «Planette Junior no. 11», coû-

tant environ 50 francs et la faucheuse «Clipper» adaptée à une largeur de coupe de 30 *cm* et du prix de 65 francs rendu Anvers, emballage compris.

Ils serait bon d'avoir à cette petite faucheuse un dispositif rejetant de côté la paille au fur et à mesure qu'elle est coupée. Cependant un homme, au moyen d'une fourche, peut également exécuter cette besogne.

Voici la répresentation de la machine telle qu'elle nous fut livrée (fig. p. 610 en bas).

b) Autres instruments agricoles modernes, à essayer.

Il y aurait beaucoup à dire, pour et contre, au sujet de l'introduction des machines en Mongolie: les frais de transport, les détériorations faciles et les réparations difficiles, la main-d'œuvre non dressée, les difficultés de faire accepter ces innovations, leurs avantages discutables, etc. sont à considérer. Ce n'est pas ici le moment de débattre ces questions. Nous voulions cependant essayer lentement et progressivement plusieurs inventions européennes. Voici quelques machines auxquelles on pourra songer: charrues, houes et bineuses; charrues rigoleuses; faucheuses et faneuses; rateaux à cheval; presses à fourrages; moissonneuses, batteuses et tarares; moulins à farine; hâches-paile, etc.

Nous avions introduit une batteuse mécanique et un tarare européen: l'événement que suscita cette audacieuse innovation a été décrit déjà[1]. Après les premières difficultés les machines firent leur chemin, d'autres suivirent, et on en fut généralement content. Nous venons de parler de notre faucheuse et de notre charrue. Ajoutons ici quelques renseignements sur les frais d'importation: on pourra voir qu'ils sont presqu'aussi grands que les frais d'achat. Pour ces deux derniers instruments l'expédition maritime d'Anvers à T'ien-ts'in coûtait 28 francs; restaient ensuite le chemin de fer de T'ien-ts'in à Kalgan et le transport en char jusqu'à la résidence. Pour montrer combien ces derniers trajets peuvent obérer le budget quand il s'agit d'objets lourds rappelons que le transport coûtait 20 taels par chemin de fer de la côte à Kalgan; puis il fallait 17 taels pour le transport de Kalgan à Ho-t'ou-wa: on employait un solide char pour la batteuse, un autre pour le tarare, et cela prenait deux jours de voyage. La montée du *pa* au Nord de Kalgan fut surtout difficile.

On le voit: en tout cela le progrès aura beau jeu...

VII° Le Prix de la Nourriture.

«Primum vivere!» dit le proverbe; avant tout il faut chercher à se sustenter, et pour le pauvre Chinois, et pour nos petits paysans de Mongolie, presque tous des plus pauvres, c'est la question capitale, la seule vitale: quand ils savent passer l'année en mangeant à satiété ils sont heureux et contents. Ils n'ont pas même d'autre idéal et le souhait que s'adressent nos campagnards, en s'abordant, leur manière de se souhaiter le bonjour, c'est la question stéréotypée: *Tch'eu-la fan-la gni-lao?* Avez-vous mangé?

Du reste, avant de se livrer au travail de l'agriculture, avant de commencer autre chose, avant de penser plus loin, il faut pouvoir répondre à

[1] «Un Evénement en mongolie», Bull. de l'Assoc. des Sciencées de l'Université de Liège.

cette première question, et dans nos pauvres pays, pour nos misérables trimeurs, c'est tout un problème, souvent angoissant. Etudions donc d'abord ce qu'il comporte.

Ce n'est pas qu'il lui faille beaucoup, à notre paysan de Mongolie, ni qu'il soit bien difficile, le Ciel l'en garde! Et le pays l'en empêcherait! Nous allons donc d'abord étudier, par quelques menus vraiment mongoliens, comment les repas du commun des Chinois sont composés en ces pays. — Quant aux vrais Mongols, qui ne nous occupent pas ici, il faudrait encore compter sur les mêmes céréales, surtout du sarrazin, qui coûte le moins. Mais ils y ajoutent plus de laitages, et assez souvent de la viande.

Après la composition des repas, nous tirerons quelques conclusions générales: ce qu'il faut à un Chinois pour y vivre, par an, par mois, par jour. Ce seront de grandes généralités, parfois utiles dans le calcul d'un bilan.

Viendront ensuite quelques exemples de l'ordination des repas, tels qu'ils sont distribués dans une ferme: c'est une autre considération pratique pour la direction d'une exploitation agricole.

Enfin nous donnerons quelques prix des denrées alimentaires et divers détails sur les principales substances usitées.

A. Repas chinois.

Il est assez difficile de calculer combien on doit dépenser pour la sustentation de sa vie en Mongolie, encore plus difficile de faire le compte d'un ordinaire chinois. Tout cela dépend des goûts d'un chacun, et de mille circonstances de temps et de lieu. Deux moyens se présentent à nous pour nous faire une idée de ces dépenses: l'expérimentation personnelle et l'interrogation des autres.

Voici à titre d'expérimentation deux espèces de menus, assez opposés, que nous avons eu à notre table.

Le premier est un «régime de richard», mais qui se rapproche un peu (de loin, peut-être), de ce que l'Européen est habitué à rencontrer sur une table bourgeoise.

	Calories
Repas du matin:	
3 œufs (un peu plus petits qu'en Europe)	200
2 tartines, soit: pain, 100 *g*	260
Et beurre, 10 *g* à 15 *g*	100
Thé ou café	—
Repas du midi:	
100 à 200 *g* de viande; en moyenne 150 *g*	300
Pommes de terre (2 à 3 onces environ), soit 260 *g*	200
Pain, 50 à 60 *g*	150
Beurre, 5 *g*	50
Potage (pas toujours), bière ou thé	—
Repas du soir:	
Avoine (grillée, cuite à la vapeur), 200 à 400 *g* (avec l'eau)	400
Sucre, 20 *g*	120
Pain, 50 à 60 *g*	150
Beurre, 5 *g*	50
Thé	—

C'est le régime suivi au printemps 1908 à Ho-t'ou-wa. Nous avons ajouté une estimation en colories d'ATWATER[1], naturellement d'une façon approximative, en arrondissant les chiffres: si nous n'avons ainsi que 2000 Calories environ on peut croire que nous les dépassons par la viande et l'avoine. De plus nous n'avons pas introduit en compte la graisse employée à la préparation des mets (viande, etc.). Du reste 2000 Calories sont souvent considérées comme suffisantes.

Observons encore:

1° Très souvent, en Chine, on continue ainsi, des jours et des jours, le même régime, monotone, fatigant; les cuisiniers ne connaissent pas l'art de varier les plats, le grande-manger ne s'approvisionne pas facilement, et la coutume campagnarde n'est pas à la recherche des petits plats, sinon aux «grands diners de cérémonie»: alors on fait des frais, des emplettes, des préparatifs, pour faire défiler des petits plats en nombre consacré, par séries de huit: 8 plats de froid, 8 plats de chaud, souvent avec la distinction de 8 plats de sucré, 8 plats de salé, etc.

2° Le régime de riche est assez rare en Mongolie: le missionnaire, le prêtre chinois, le grand marchand ou le riche fermier peuvent se payer généralement une cuisine soutenable; mais souvent encore il y aura des périodes un peu plus frugales: en été quand la viande se gâte trop vite, on se contente d'un poulet, qui peut durer des jours; ou bien les œufs se font rares: ils ne coûtent cependant que quelques sapèques, parfois deux sapèques en nos régions (un tiers de centime). J'ai mis du sucre auprès de l'avoine d'après une mode particulière, plutôt écossaise que chinoise, disons mieux: toute personnelle. Bien d'autres prennent encore un peu de viande le soir et n'aiment pas l'avoine.

3° Ce régime sus-dit se supporte surtout par un Européen ou un homme habitué à une nutrition richement azotée; pour un Chinois ordinaire ce serait une bombance. Ajoutons même qu'il vaut mieux se restreindre toujours pour la viande et en toute nourriture stimulante. J'ai surtout remarqué qu'en cas de maladie, les «sur-nourris» s'en tirent les plus difficilement en Chine, spécialement dans le cas du typhus exanthématique si fréquent en ces parages.

Arrivons maintenant à un régime plus chinois, que je suivais souvent pendant des mois, et dont je me trouvai bien. A la mode chinoise je ne prenais que deux repas (ainsi en février-mars 1909).

Repas d'avant-midi:

Une préparation au sarrazin appelée *k'ou-lu*. Le *k'ou-lu* est une préparation à l'huile ou à l'eau, où la farine est agglomérée en grumeaux; on a ainsi: le *san-ia-k'ou-lu* (aux pommes de terre), le *kiao-mia-k'ou-lu* (au sarrazin) etc. J'en prenais environ 200 à 300 *g*, en farine (en mêts préparés, 400 *g*). En calories 700 à 1000. Assaisonnés d'un peu de condiment dits *hien-ts'ai* (légumes salés), ou bien avec un peu de sucre.

Repas d'après-midi:

De l'avoine préparée en longs filaments *(yu-ze)*, cuite à la vapeur (mesurée 10 leangs = 380 *g*), soit:

---

[1] D'après Dr. PASCAULT: «Alimentation et Hygiène». Paris, Maloine 1911.

	Calories
En farine environ 200 *g*.	800
Pain (mesurés 6·7 *ts'ien*), soit 30 *g*	75
Sucre (8 *ts'ien* = 28·8 *g*) soit 30 *g*	120

C'est plutôt un régime très modeste, presque un régime de pauvre, au moins de petit fermier ou d'ouvrier bien nourri; cependant en faisant de la forte besogne l'ouvrier en consomme davantage, soit le matin presqu'un kilo de *k'ou-lu* et le soir presqu'autant de *yu-ze*. Mais à la place de pain et de sucre il prend du *hien-ts'ai*; mes ouvriers buvaient du thé; seulement par exception, aux jours de fête ou de voyage, un peu de génièvre et un peu de viande.

Naturellement dans le *k'ou-lu* et les *yu-ze* il entre beaucoup d'eau: nous n'avons fait cette défalcation qu'approximativement, en comptant la moitié en farine. On verra qu'on arrive à peine à 2000 Calories, mais bien souvent nous prenions un peu plus que les moyennes, qui sont peut-être trop faibles. Parfois aussi à ce régime nous maigrissions: mais on s'en porte bien.

Il arrivait cependant que nous prenions moins: c'était en certains jours de jeûne. Mais ceux-ci n'étaient pas continués régulièrement et ne constituaient qu'un régime d'exception. Citons donc ce que j'ai observé comme régime de grand jeûne.

Au premier repas:

Avoine (en *yu-ze*), 500 *g*; pain, 100 *g*; sucre, 30 *g*.

Au second repas:

Du *hi-tcheou*, c'est-à-dire un gruau très aqueux, (le mot *hi* veut dire «mince» et le plat est opposé au *tch'ou-tcheou*, plus épais). Ces préparations se font ordinairement aux grains de millet; plus rares, mais plus recherchées sont celles au riz *(lao-mi)*. Nous en mesurions 20 onces, soit 750 *g* environ; c'est peut-être le tiers, peut-être le quart seulement en avoine.

B. Consommation.

Voici, dans leur ensemble, comment j'inscrivais les prévisions pour consommation mensuelle de farineux dans le *houo-fang* (dépendances de domesticité).

Quand le personnel est reduit, comme en dehors des temps de moisson: 3 sacs de *mien* (farine, d'avoine, etc.) et 2 sacs de *mi* (grains de millet, etc., tous les repas à base de grains non broyés s'appellent *mi-fan*, repas de grains).

Quand le personnel est au complet (environ une douzaine d'hommes): 4 sacs de *mien* et 2 sacs de *mi*.

Par an, en chiffres ronds (cela dépend du personnel et des moissons), mais en spécifiant les céréales, il me fallait à Cheu-dzou-ze-leang: 3 *tan* de froment (1 *tan* = 200 livres), 10 *tan* d'avoine, 10 *tan* de sarrazin, 10 *tan* de millet.

Par jour on peut compter environ 5 à 6 *chenn* de manger par tête au *houo-fang* (1 *chenn* = $^1/_{10}$ de boisseau).

Mais pour mieux départager encore, rapportons dans le concrêt ce que consomme un homme à la ferme: on peut évaluer cela à 3 *tan* d'avoine par an (de 12 mois), s'il ne mange presque rien d'autre. Une livre par jour suffit si on fournit encore autre chose; il faut 1·5 livres s'il n'y a que de l'avoine.

D'une autre manière on peut compter les dépenses, si on s'y entend bien à partager et à diriger les menus, au *houo-fang*, à une moyenne de 50 sapèques (10 centimes), par jour et par homme.

La vie d'une grande ferme comme en dirigeaient quelques missionnaires, peut s'estimer d'après les calculs que je fis pour Cheu-dzou-ze, en prévoyant mes ressources de la mauvaise année 1917. Si je pouvais vendre, disai-je, 15 *tan* de froment à 800 sapèques le *teou*, cela ferait 120 ligatures; et 100 *tan* d'avoine, à 400 sapèques feraient 400 ligatures. Total 520. Je prévoyais pour l'usage de l'église, 300 ligatures et pour l'usage des gens, 200. Avec tout le reste de mes ressources, réunies de droite et de gauche (prairies, moutons, etc.) je devrai tâcher de faire face aux impositions . . . Dans l'entre temps, comme tout Chinois aux abois, je dus emprunter 200 taels (novembre 1907).

Puisque nous en sommes à la vie de ces Européens, donnons encore quelques estimations sur les dépenses particulières dans une résidence de missionnaire, que ce soit une ferme ou une simple maison d'église. Ainsi, pour donner une idée très générale de ce que coûte l'entretien d'un prêtre ou de quelque personne de marque admise à la table du maître (visiteur, missionnaire ou autre voyageur), je mettais par jour en chiffres ronds, à Ho-t'ou-wa, 5 *pa-ze* (1 *pa-ze* est 32 sapèques de Kalgan, soit 5 ou 6 centimes).

Les missionnaires sans ferme tâchent ordinairement de s'en tirer en vivant modestement du *hien-yi* (oblations, espèce de dîmes volontaires) de leurs chrétiens. Ordinairement c'est insuffisant. Pour le grand centre de Ho-t'ou-wa, mon curé espérait annuellement obtenir 200 *tan* de grains; mais jamais il n'arrivait à réaliser ses espérances!

S'il fallait calculer combien coûte l'entretien d'un cheval, à la résidence, je mettrais 2 *pa-ze* par jour, environ la moitié de l'entretien du Chinois.

Enfin l'entretion d'un homme, comme serviteur, etc. coûte à l'église environ 1·5 livre de farine par jour, plus les extras et le salaire: ce dernier oscillait autour de 2 ligatures par mois, mais tendait déjà à les dépasser, jusque 2·5 ou 3 ligatures.

Nous venons de citer les extras: c'est encore toute une question à considérer dans les dépenses pour le personnel. Parlons-en.

Ils se placent aux jours fixés par la coutume, où l'on peut manger *i toun hao kouo* (un repas du bon chaudron): farine blanche (*pei-mien*, de froment), viande *(jeou)*, galettes à l'huile *(tsa kao*, de millet *sou-ze)* etc., font avec le génièvre, les principaux frais de la fête. Souvent encore les ouvriers ordinaires obtenaient 100 sapèques, les principaux 200, et le chef 500. Ces jours de liesse sont les grandes fêtes de l'église, le nouvel an et le *pa-iue-cheu-wou* (le 15 du huitième mois): à cette dernière date, en plein travail sur l'aire, il faut bien regaler son monde, sinon il faut craindre le sabotage: en 1907 je dus donner 1 livre de *pei-mien*, $^1/_3$ de livre de viande, une livre «de galettes du mois» *(iue-ping-ze)* par homme. — A la Noël suivante je donnai, toujours à Cheu-dzou-ze, 10 livres de viande pour 17 personnes (12 ouvriers de la cour, 4 servants de messe, un chantre), 1 *teou* de farine blanche. La nuit, ils mangent du *hi-tcheou* à la viande. A Ho-ma-hou on comptait 4 onces de viande par personne.

Il nous faut ajouter encore que des extras moins luxueux sont octroyés deux fois par mois, le 1 et le 15, aux principaux serviteurs: un plat de viande et *i t'i* (une mesure) de genièvre. A Pei-hoa-keou, chrétienté sans ferme, le missionnaire donnait à son boy 100 sapèques par mois, au lieu du genièvre, qui était auparavant d'une livre, mais l'innovation avait peu de partisans. En été, vues les difficultés de se procurer de la viande, il supprimait cet article de la table de son serviteur, comme de la sienne probablement.

Enfin, d'une façon générale, dans une ferme ou dans une grande entreprise, il est toujours bon de traiter généreusement ses hommes, pour éviter la mauvaise volonté. Ainsi en octobre 1907 je donnai une brique de thé *(tch'oan-ts'a)* par mois, moitié pour les artisans occupés à mes constructions, moitié pour les gens de la cour. A ma grande résidence encore les principaux employés, les *hien-cheng* (messieurs), intendant, maître d'école, boy et cuisinier, recevaient, outre la ration mensuelle de genièvre, un repas de viande par semaine; pour le genièvre la convention était d'une once par homme, à chaque occasion. On peut estimer une livre de genièvre à 100 sapèques, achetée en ville, mais bien à 150 quand on l'achète sur place ou dans le voisinage. Enfin un conseil: c'est un article qu'on fait bien de garder par devers soi.

C. Répartition des repas.

Voici le règlement des heures des repas et des repos de mes hommes, tel qu'il fut institué vers la mi-avril 1907, pour la saison estivale débutante:

Organisation à Cheu-dzou-ze-leang; été 1906	repas	les *hien-cheng* (messieurs)	mangent après les autres
		le *houo-k'i* (ouvriers)	premier repas, avant la messe (avant le lever du soleil) pour être à la besogne au *wou-king* (cinquième veille, aurore)
			second repas: de 12 à 1 heure
			troisième: après le coucher du soleil
	léger repos	avant-midi	quand le soleil est au premier tiers de son ascension
			quand il est au second tiers
		après-midi	à 2 heures ½
			à 4 heures

A noter encore:

1° En été, c'est-à-dire depuis le *li-hia* (7 mai), les ouvriers ont une demi-heure de sieste de plus, à midi, et se reposent alors en tout une heure et demi.

2° En été encore, au *mang-ti cheu-heou* (aux temps très affairés) il faut souvent donner un ou deux repas *kan-ing-ti* (substantiels), soit *kiao-mien* (farine de sarrazin; *tchenn-ti*, pure), soit *iou-mien* (idem d'avoine), soit *kao* (galettes de millet *hoang-mi*), mais le troisième repas, au soir, est encore léger, au *mi-fan* (grains de millet).

3° En hiver, à la fin de la moisson, on peut introduire le régime des deux repas: se lever et se mettre à l'œuvre pour l'aurore; premier repas vers 8,30 (une demie heure); à 11,30, le repos du midi; à 2 heures second repas; à 4,30 ou avec le coucher du soleil, fin de la journée.

Donnons encore l'arrangement des repas, tel qu'il fut en vigueur en plein hiver, toutes moissons rentrées, le personnel reduit au minimum (Cheu-dzou-ze, décembre 1907).

Organisation à Cheu-dzou-ze-leang; hiver 1907

- matin: *k'ou-lu* (de farine); j'eus un peu de peine à introduire parfois du *k'ou-lu* de pommes de terre *(san-ia-k'ou-lu)*
- midi: deux jours c'est du sarrazin; un jour, de l'avoine
- soir: *cheng-fan*, c'est-à-dire le restant

On calcule que d'une tasse de *siao-mi-ze* (grains du millet *kou-ze*) on fait du *hi-tcheou* pour 7 à 10 personnes.

Passons maintenant à Ho-t'ou-wa, et voyons comment on procédait en été.

Organisation à Ho-t'ou-wa; été 1908

- se lever à la clarté du jour *(ta leang)*
- premier repas avant le lever du soleil
- *chang koung* (à l'œuvre): au lever du soleil
- premier repos, 8 heures à 8,30
- second repos, 10,30 à 11 heures
- second repas et sieste du midi, 12 heures à 1,30
- troisième repos, 4 heures à 4,30
- quatrième repos, 6 heures à 6,30
- troisième repas, à l'Angelus, quand la besogne cesse, cela varie avec le coucher du soleil

D. Le prix de la nourriture.

1° Viande.

C'est le grand luxe en Mongolie, où cependant les troupeaux nombreux paissent chez les Mongols et où tout le monde est fermier, avec chevaux, vaches, porcs et poules. Mais ils ne se résignent jamais à en sacrifier une tête à leurs besoins personnels; le tout est pour la vente dans les villes ou pour l'exportation en Chine. Tout au plus une bête morte par accident est-elle gardée pour la consommation locale, si eux-mêmes ne se contentent pas souvent des animaux décédés de mâle-mort; ce qui explique des empoisonnements fréquents, diarrhées, éruptions, signes divers de botulisme. Il faut aussi distinguer selon les saisons. En hiver les plus riches tuent bien une bête dont ils gardent la viande congelée le plus longtemps possible. Mais en été où sous une température de 37 à 40° C. la viande ne se conserve pas, c'est tout au plus si aux grandes occasions on mange un poulet ou un lièvre tué à la chasse. Le missionnaire qui veut suivre un régime carné doit alors se contenter de ces menus morceaux, ou envoyer acheter de la viande dans un grand centre voisin.

Prix dans les grands centres:

Décembre 1906 à Si-wan-ze, la viande est à 70 sapèques la livre.
Janvier 1907 à Kalgan, elle est à 115 sapèques.
Septembre 1908 à Tou-cheu-keou, 130 sapèques (en monnaie de Kalgan).

Voilà donc le prix de la viande en Mongolie légèrement supérieur à 100 sapèques la livre chinoise, mettons 30 à 40 centimes le kilo; certainement, malgré la hausse qui se dessinait déjà, jamais à 0·50 francs. Et encore les indigènes la trouvaient trop chère. Citons pour point de comparaison quelques prix d'Europe, où elle augmentait aussi en ces dernières années:

à Paris en 1900 le kilo était à 1·75 franc; en 1908 il était à 2·44. Nous ne devons rappeler que pour la curiosité les prix de guerre: en 1918, à Bruxelles, mi-juin, 38 francs le kilogramme (19 francs à l'alimentation).

On voit que le premier facteur déterminant du régime en Mongolie est la cherté de la viande, tenant au climat et à la difficulté des transports; par sa consommation réduite les Chinois sont y réduits aux farinaux. L'élevage, l'engraissement des animaux n'a pas pu s'y introduire, n'y est guère connu. Le Chinois, presque végétarien, souvent sous-nourri, a une constitution débile: pour un effort intensé, un travail rude, il manque d'énergie, mais pour la patience, pour l'endurance, la résistence à toutes les incommodités de sa vie misérable, et même à la maladie, il n'a pas son pareil.

2° Farineux.

Les farineux, base de l'alimentation en ces pays, sont toujours gagnés sur place, à part le riz qui est importé et n'est employé qu'aux grandes occasions.

C'est surtout le millet, l'avoine et le froment qui entrent dans la composition des menus: le millet chez les plus pauvres, l'avoine dans les classes moyennes, le froment chez les plus riches. N'empêche que les premiers ne puissent parfois se payer un plat de «farine blanche» *(pei-mien)*, pendant que les derniers consomment aussi souvent les petits grains que nous donnons à nos oiseaux.

Le prix de toutes ces denrées seront étudiés quand nous parlerons des productions des champs.

3° Graisses.

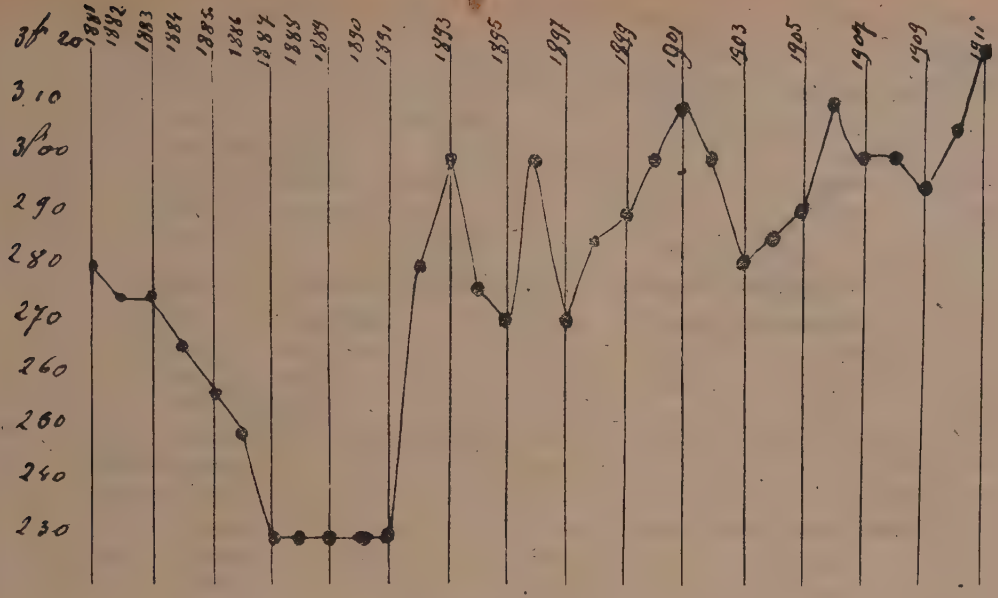
Après les sources principales des albuminoïdes et des hydrates de carbonne, il nous faudra aussi voir d'où viennent les graisses dans l'alimentation de nos Chinois,

Pendant que les Mongols, possesseurs de grands troupeaux, font un large usage du beurre et des laitages, les Chinois en consomment très peu ou pas du tout. La vache, sous ce climat et avec son régime, donne peu de lait, et au lieu de mettre à contribution les quelques vaches qu'il possède, le fermier chinois abandonne tout le lait aux veaux. Quant à en acheter des nomades, il trouve cela trop cher.

Quel est le prix du beurre? En octobre 1907 à Cheu-dzou-ze où j'étais entouré de Mongols, je marchande à 420 sapèques la livre, et ensuite on m'en apporte toujours à 400, lorsqu'ils sentirent que ma demande cessait. Mais je pus en livrer ainsi à plusieurs résidences de missionnaires et tous mes amis mongols, Seulta, Tongrebo, Atjima, etc. étaient contents de devenir mes fournisseurs.

On voit que le prix du beurre, malgré la proximité des troupeaux mongols, était assez élevé: 400 sapèques la livre font à peu près 1·20 franc le kilo. Pour l'Europe nous avons une petite statistique des prix de Paris avant la guerre[1]:

[1] Daniel Zolla: «L'agriculture moderne». Paris, Flammarion 1913.



Des prix de guerre, n'en parlons pas . . .

La graisse de porc est plus employée par les Chinois, puisque c'est là un animal qu'ils élèvent plus souvent, et que les Mongols ne gardent guère. Mais nous avons déjà dit que les animaux sont rarement abattus pour l'usage personnel; les porcs, achetés par des marchands ambulants, prennent plus souvent, par bandes entières, le chemin de la ville et de la Chine . . . On distingue deux espèces de graisses de porc: la *tch'ang-iou*, graisse des intestins, est la moins bonne, par exemple ne vaudra que 100 sapèques la livre, tandis que la *hiang-ze-iou*, graisse des tissus, meilleure pour beurrer, coûtera 120 sapèques. Prix de novembre 1917; car il est à noter qu'en hiver, au temps où l'on abat le plus volontiers les bêtes, le produit est meilleur marché qu'en été. La graisse purifiée *(lien-ti)* coûte plus cher: en janvier 1907 à Cheu-dzou-ze je la payais 180 sapèques la livre.

Mais la cuisine chinoise tire la principale part de ses substances grasses d'un usage plus général d'huiles végétales.

4° Divers.

Quelques prix pour donner encore une idée des menues dépenses:

Pommes de terre . . .	3	sapèques	la livre	Cheu-dzou-ze	janvier	1907
Oignons	15	»	»	Kalgan	»	1907
	12·5	»	»	»	septembre	1907
Sucre blanc *(pei-t'ang)* .	130	»	»	»	janvier	1907
	140	»	»	»	juillet	1907
	150	»	»	»	septembre	1907
	160	»	»	»	décembre	1907
	140	»	»	Tou-cheu-keou	mars	1908
Sucre noir *(ho-t'ang)* . .	100	»	»	Kalgan	»	1907

Notons qu'on agit au mieux en achetant sa provision de sucre en grands paquets. Ainsi à Tou-cheu-keou *i-pao* (un paquet) de sucre blanc se paya

11:600 ligatelles. Il contenait 29 livres, soit 400 sapèques la livre (130 de Kalgan).

Thé ordinaire (bonne qualité, dite *pei-hao-ts'a*):

345 sapèques la livre	Kalgan	janvier	1907
460 » » »	»	décembre	1907
480 » » »	Tou-cheu-keou	mars	1908
500 » » »	»	septembre	1908
400 » » »	Kalgan	mai	1909

Thé en briques *(tch'oan-ts'a)* pour les domestiques (thé mongol):

300 sapèques la livre	Kalgan	janvier	1907
400 » » »	»	juillet	1907
450 » » »	»	septembre	1907
460 » » »	»	décembre	1907

Genièvre ordinaire *(chao-kiou)*	80 sapèques la livre,	Kalgan	janvier	1907
	90 » » »	»	septembre	1907
	80 » » »	»	décembre	1907
Genièvre jaune *(hoang-kiou)*	90 » » »	»	janvier	1907
	96 » » »	»	juillet	1907
	85 » » »	»	septembre	1907

Condiments (diverses espèces de poivre):

Poivre noir *(hou-kiao)*	35 sapèques l'once,	Kalgan	janvier	1907
	30 » »	»	septembre	1907
	400 » la livre,	Tou-cheu-keou	mars	1908
Poivre rouge *(hoa-kiao)*	170 » » »	Kalgan	septembre	1907
	180 » » »	»	décembre	1907
	230 » » »	Tou-cheu-keou	mars	1908
Poivre dit *san-kiao*	200 » » »	Kalgan	janvier	1907
Piment *(la-kie-ze)*	300 » le sac	»	septembre	1907

Diverses espèces de *kiang* ou *soy*, dans le genre des «sauces anglaises», mais faits de farineux:

hien-kiang (*hien* = salé)	160 sapèques la livre,	Kalgan	septembre	1907
	192 » » »	Tou-cheu-keou	mars	1908
si-mien-kiang	80 » » »	Kalgan	septembre	1907
tsing-kiang	200 » » »	Tou-cheu-keou	mars	1908
pei-kiang-iou	100 » » »	Kalgan	septembre	1907

E. La nourriture des grands jours.

Nous avons expliqué comment sont ordonnés les repas de nos Chinois et nous avons dit alors un premier mot de l'existence des «extras». Connaissant maintenant les principaux ingrédients de la cuisine chinoise et possédant ainsi une idée générale de la table ordinaire du menu peuple, laboureurs et ouvriers, nous voulons nous arrêter sur les frais qu'entraînent ces jours de bombance, et en décrire, avec quelques détails et quelques exemples, les curieuses ordonnances. On verra ainsi quelles sont les délices gastronomiques des plus fortunés de nos Chinois de Mongolie, quel idéal flotte dans leurs préoccupations de toute l'année. Nous décrirons les coutumes qui règnent dans les résidences de l'église, là où l'on peut et doit le mieux traiter ces pauvres gens; un maître payen trouverait bien davantage à lésiner et à traiter durement et chichement ses hommes.

1° Extras des fêtes.

Citons quelques exemples de la manière dont le missionnaire-fermier doit traiter ses chrétiens et ses ouvriers aux grandes occasions. Pour que la fête soit réussie il doit y mettre ordinairement du sien, et beaucoup, surtout s'il n'y a pas mal de pauvres. En ces jours tous attendent un bienfait de «l'Eglise» appliquant ainsi le texte «Oculi omnium in Te sperant, Domine»; et il est bon de remonter un peu le moral, surtout après une année de misère. C'était le cas pour le Nouvel An chinois de 1908, qui cette année tombait le 2 février. Voici d'abord comment il fallait satisfaire aux exigences des chrétiens du village, tous fort éprouvés cette année. J'apprenais qu'il y eut des années qu'on donnait aux pauvres 3 *chenn* (3 tasses environ) de sarrazin par tête, ou même 5 *chenn*. Je comptais presque une centaine de besogneux et voulu donner 1.5 *chenn* de mauvais froment, l'idéal de tout Chinois pour passer le Nouvel An. Mais il y avait en outre une vache morte de maladie, au troupeau des Mongols: ils la demandaient, moitié pour eux, les pauvres, moitié pour mes domestiques. Enfin la coutume est de leur jeter un sac de noix (1000), un demi sac de jujubes *(tsao-eul)* et quelques sapèques, le jour de l'an, après la messe. Les noix se payent 2 lig. le sac (janvier 1907). A mes hommes de la cour, outre la demi-vache, il fallait leur accorder:

macaroni chinois *(fenn-tiao-ze)*;

genièvre ordinaire *(chao-kiou)* à quatre repas; à la veille et aux trois premiers jours; et à un repas de plus pour les *hien-cheng*;

farine blanche: deux livres par personne;

enfin il fallait aussi leur donner quelques sapèques en gratifications: 500 sapèques aux *hien-cheng*; 200 au cuisinier; 100 aux autres.

Pour le Nouvel An chinois de 1909, j'ai noté, au 22 janvier, quelques détails sur les préparatifs faits à la ferme de P'ing-ti-nobo (Ho-t'ou-wa); comme il y avait là moins à s'occuper des chrétiens, ce sera surtout pour l'ornementation de la maison (coutume chinoise), et le traitement de la domesticité. Pour la résidence, acheté: 6 feuilles de papier coloré, rouge, bleu, vert, pour inscriptions de circonstance; 15 feuilles de papier à coller aux fenêtres (il remplace les vitres); 3 nouvelles nattes pour les *k'ang*. Pour la nourriture des domestiques: moulu 3 *teou* (boisseaux) de *hoang-mi* (espèce de millet) pour faire du *kao* (mêts à l'huile); moulu 2 *t'ao* (litt. 2 harnais, ou deux demi-journées de meule) de froment; acheté 150 noix pour 1500 ligatelles (500 sapèques Kalgan) et des jujubes pour 5 ligatelles; donné 2 livres de farine blanche par tête, un repas de *kao*, et un peu de thé; donné en pourboire: 2 ligatelles par *hien-cheng*, 1 ligatelle par *tch'ang-koung* (homme loué à la saison), une demie par *iue-koung* (loué au mois).

Aux fêtes de Pâques il ne faut festoyer qu'un jour. Il y avait, à mon arrivée à Ho-t'ou-wa, un billet de mon prédécesseur stipulant la coutume admise; au moment opportun il avait disparu! Alors à Pâques 1909 je donne (à mes hommes):

1 *t'i kiou*, comme on dit; c'est deux leang (onces).
1 livre de viande.

1 livre de farine blanche.
2 bols d'huile pour *teh'ou wo-wo*, c'est-à-dire imprégner les petits pains chinois. — C'est tout.

Nous avons déjà dit qu'à la fête de la moisson, dite du *pa-iue-cheu-wou*, c'est l'habitude de régaler ses hommes ou ses amis de gâteaux ronds dans le genre des «couques de Dinant». Comme désert chinois c'est même assez bon. Ces gâteaux *(pa-iue-ping, iue-ping-ze)* se payaient, septembre 1907, à Kalgan 120 sapèques la livre.

2° Extras des professionnels.

Nous avons déjà vu qu'aux *hien-cheng*, aux chefs des ouvriers, aux serviteurs affectés à la personne du maître, ainsi qu'aux maîtres d'école, il faut souvent un extra de viande, de genièvre, etc. dans le courant du mois.

De même les artisans qui viennent travailler à la résidence stipulent le régime spécial qui leur sera fait. Ainsi c'est l'habitude que les *hoa-ts'iang* (peintres) demandent: *kiou, ts'ai* (genièvre et viande); les *mou-ts'iang* (menuisiers): *kiou* ou *ts'ai* et *yen* (tabac).

Un exemple fera mieux comprendre ces genres de convention: avec l'approche du printemps, dès février 1907, je commençai à chercher les artisans pour mes constructions de Cheu-dzou-ze. On convint du traitement suivant:

1° On doit commencer par leur donner des arrhes, comme garantie qu'on les prendra au moment opportun. C'était 4 ligatures au chef des ouvriers.

2° Salaires: pour les menuisiers, 100 sapèques par jour; pour les maçons *(gni-ts'iang)*, 120; les aides *(siao-koung)* seront livrés par la résidence.

3° Nourriture: alterner avoine *(iou-mien)*, ou gâteaux de millet *(kao)* ou sarrazin *(kiao-mien)*; par exemple, menu d'un jour (en trois repas): repas léger de millet *(mi-fan)*, repas substantiel *(kao* ou *iou-mien)*, et repas du soir comme celui du matin; un autre jour sera un peu moins fort: *kiao-mien* + *kiao-mien* + *mi-fan*.

4° Boissons: trois fois par semaine une mesure de genièvre.

5° Extra: au Nouvel An farine blanche ou repas gras (*tsa kao*, du *kao* frit à l'huile) et un peu de viande.

F. Le sel en Mongolie.

Le sel est un ingrédient important dans toutes les préparations culinaires. Il vient généralement du Nord, des lacs mongols: à certaines époques les indigènes l'apportent vers le Sud, jusqu'aux grands centres chinois qui sont les marchés de cet article.

Tout près de Ho-t'ou-wa, il y a un bureau de *li-kin* (péages) à Tamenor, comme il y en a bien d'autres sur tous les trajets suivis. On trouve ainsi à acheter ce produit de première main, souvent fraudé pour ne pas payer les droits. C'était donc encore une marchandise que notre résidence fournissait beaucoup aux autres postes.

Les transactions suivantes donneront une idée du trafic et des prix: 8 septembre 1908, acheté 10 *tan* de sel, à 5 taels le *tan*; en ligatelles feraient

24.000 le *tan*. On compte 450 livres par *tan*, ce qui ferait 53·8 petites sapèques la livre, 18 sapèques de Kalgan, 3 centimes. Ils l'avaient amené sans passer par le *li-kin*. Souvent les employés viennent encore exiger ce droit chez nous; il faut alors le payer. Le 10 septembre de même année, j'achète encore 9 *tan* pour différentes missions; au même prix.

Les impôts et les exactions sont parfois exorbitants. En 1909 j'apprends quelques détails sur leur montant. On me dit:

L'empereur demande	
Le *k'oung-pei* (billets, balance, etc.) a droit à	
Le mandarin qui a la régie (à Pao-ting-fou)	2 » »
Les hommes sous lui, tous ensemble	2 » »
Total	6·8 sapèques et le reste

Car de fait, tout ce monde en arrive à faire monter le total à 14 sapèques et plus. On songerait à reclamer, à accuser ces extorqueurs: mais il n'est pas facile d'atteindre les hauts personnages qui soutiennent cette clique. On me dit à ce sujet: «c'est l'opinion courante qu'il faudrait pour pareille procédure payer d'abord 240 taels *pan ju-eul ing-ze* (argent de procédure) à un mandarin appelé *yu-seu-koan*, mandarin accusateur: il y en a six, et ils se partagent l'aubaine. Et tout cela signifie encore seulement la somme «pour obtenir la permission de le voir»! Ensuite il y aurait 260 taels pour le décider à marcher». Total 500 taels, et le reste . . . qui suivra. On me racontait aussi que cette année les *li-kin* allaient être aboli! Six mandarins, parmi lesquels on citait une de mes connaissances du voisinage, le T'chenn hie-t'ai (juge Tch'enn) de Lama-miao, ont affermi pour 30 *wan-ing-ze* (300.000 taels, pas un million en francs!) tout le *ta ts'ing yen*, c'est-à-dire le sel mongol ici au Nord, et ils se proposent d'exploiter leur bail sur place, au Nord . . . En réalité il n'en était rien venu.

Plus à l'Ouest le sel est moins abondant et ne peut entrer en concurrence.

G. Le tabac.

Le tabac est un produit marchand qui arrive assez souvent sur le plateau mongol, dans son extrémité sud-est, comme à Ho-t'ou-wa, pour de là passer par les plaines plus vers l'Ouest. Ce fut donc parfois un objet de spéculation pour nos gens et un produit que je devais acheter pour les autres résidences. Il arrive tout autant à Kalgan et dans les villes du Sud du plateau; mais là, ses prix augmentent. Les pays producteurs sont situés à l'Est: bassins du Leao-ho, du Loan-ho, etc. (Mongolie Orientale et Mandchourie).

Un seul exemple: 22 juillet 1909, un chrétien en avait amené 61 livres pour 7 dollars. Dans les vallées, près des villes, il coûterait 1 *ts'ien* d'argent. Ici, en comptant le dollar à 3500 ligatelles (1160 de Kalgan), c'est 24.500 pour le tout, et 400 petites sapèques la livre. Je lui donne 450 sapèques (150 sapèques réelles), à peu près 50 centimes le kilogramme.

VIII° Le Prix du Chauffage.

Après le vivre et le couvert, reste la question du feu et de la lumière.

A. Le chauffage.

En ce climat rigoureux c'est encore une grosse question que de trouver des combustibles. Aussi vous rencontrerez dans vos appartements tous les degrés entre le *ngan-houo*, bien douillettement chaud, d'une maison de riche, le *leang-seou-seou*, plutôt frisquet, d'une chambre insuffisamment chauffée, et le *k'o-leng-ti-hoang*, le décidément froid, l'extrêmement glacial du pauvre.

1° Charbon.

Les riches brûlent du charbon, quoiqu'il puisse leur coûter; il doit parfois venir de bien loin. Il leur suffira alors d'être économes avec le précieux combustible. Aussi en nos campagnes on voit rarement un poêle.

Le prix du charbon varie surtout d'après la distance d'où il doit venir. Dans quelques coins de la Mongolie proche de Kalgan il existe un charbon de mauvaise qualité, en menus morceaux, peu recherchés, et dit *tsa-ze*. Le charbon jurassique du Tcheu-li est encore assez rapproché, mais non plus des meilleurs. Le meilleur est l'anthracite du Chan-si, qui nous arrive en gros blocs.

A la mine ce charbon du Chan-si se vend de diverses façons: pour quelques sapèques on en obtient tant qu'on peut mettre dans un sac ou sur une charrette. A Feng-tchenn, entrée de la Mongolie, il coûte déjà 1·5 sapèques la livre: la distance est d'environ 50 *km* à vol d'oiseau. S'il continue de là vers l'Ouest, il arrive au Heou-pa à 30 sapèques; c'est que la distance jusqu'à la mine peut s'estimer à sept jours, sept journées de char, et qu'il y a peu de communications par là. Environ 10 centimes le kilo; c'est presque comme en Europe...

A combien revenait-il dans nos résidences au Nord de Kalgan? La distance de la mine est à peu près comme pour le Heou-pa; mais on va généralement le chercher à la ville de Eul-tao-ho (en Mongolie), ou à la chrétienté de Nan-hao-ts'ien, tout voisine de cette ville, à deux jours de Cheu-dzou-ze et quatre de Ho-t'ou-wa.

Ainsi le 12 janvier 1907 je fis venir de Nan-hao-ts'ien à Cheu-dzou-ze 1600 livres de *ta-t'an* (anthracite) du bassin de Tai-t'oung que des entrepreneurs amènent jusqu'en Mongolie. Cela me coûtait 9·4 taels, soit 5·25 taels les 1000 livres, à peu près 10 sapèques la livre. Dans le même mois j'achetais comme comparaison, 100 livres de *wei-t'an* (grasse jurassique) de Paongan, payées 1 ligature les 100 livres à Kalgan, ville de moitié moins éloignée.

A Tou-cheu-keou j'achetai souvent, pour Ho-t'ou-wa cette fois-ci, une houille jurassique maigre, dite *mei*. Par exemple en mars 1908 elle me revint à 6 sapèques la livre (exactement 5·7) au marché de Tou-cheu-keou. Si le prix est plus élevé, s'il va à 7 ou 8 sapèques, on n'a plus aucun avantage à le prendre, surtout si on peut avoir le *ta-t'an* à Nan-hao-ts'ien pour un peu moins de 10 sapèques; ce dernier brûle plus longtemps et on peut utilement y aller avec des grains quand on sait que leur prix y est élevé; ou bien avec du tabac. Ainsi, même à Ho-t'ou-wa, je n'hésite pas à envoyer

chercher du *t'an* à Eul-tao-ho: en décembre 1908 il m'en arrive un char avec 1697 livres à 6·8 taels, soit 4 taels les 1000 livres.

Je comptais ordinairement dans mes prévisions à Ho-t'ou-wa sur environ 10.000 livres de charbon par an, soit environ 80 ligatures de Kalgan. Il faut noter qu'il y a beaucoup de passage (de missionnaires) dans cette résidence et un prêtre chinois à héberger continuellement.

2° Autres combustibles.

Le paysan de Mongolie se contente plus souvent de brûler de la paille ou de «l'argol» (bouse de vache, etc.). Il chauffe surtout son *k'ang*, le national lit-estrade, sur lequel se tient toute la nichée; et encore, c'est principalement en chauffant l'eau dans la grande marmite familiale, et en préparant ainsi les repas, qu'il fait les dépenses de combustible: de l'âtre, la chaleur et la fumée passent à travers les conduites de son «hypocauste».

S'il sent le besoin d'un peu de chaleur supplémentaire, il peut encore prendre des cendres de l'âtre (*kouo-t'eou*, tête de chaudron) et les mettre dans un bassin (*houo-p'eng-ze*, bassin à feu), autour duquel chacun peut tendre ses mains transies et où les hommes peuvent allumer leurs petites pipes. Alors la fumée et les gaz délétères restent librement dans l'appartement, causant parfois des empoisonnements oxy-carboniques.

Le *k'ang* se chauffe donc surtout à l'aide de la paille des moissons. C'est ce système désastreux qui est la cause que les fermiers en Mongolie n'ont pas de fumier et ne restituent jamais au sol les principes qu'ils lui enlèvent. Il n'y a qu'une partie de la paille qui sert à nourrir les animaux, surtout celle du millet, coupée en menus morceaux, et seulement quand les bêtes sont au repos; ce serait trop échauffant au travail. On chauffe aussi le *k'ang*, chez les pauvres surtout, avec tout ce qu'on peut râcler en hiver à la surface d'un sol déjà pauvre de sa nature: chaumes des champs, herbes des prairies, broussailles des côteaux, et tout ce qui tenterait de couvrir la nudité d'un pays qui est encore souvent de meilleure volonté que ses habitants. Dans les régions où il y a du bois on emploie encore des arbres, des arbustes, toutes les branches, et jusqu'aux racines: tous les déboisements, comme toute impossibilité à reboiser, tiennent à ces habitudes dévastatrices.

Les Mongols respectent mieux les richesses de la nature: chez eux il y a toujours au milieu de la tente un brasero en fer, où s'entassent avec art et brûlent de façon satisfaisante, les excréments des animaux, desséchés (argols). C'est toute une étude de connaître les différentes propriétés et valeurs des espèces d'argols (nous ne la ferons pas), et pour les femmes et les enfants c'est presque la principale occupation de leur existence de les ramasser, la hotte sur le dos, la raquette en main.

On voit que le chauffage est toujours un grand souci dans la vie des habitants de Mongolie. Pour les riches c'est une question d'argent, pour les pauvres, une question de travail, et pour tout le pays une cause d'appauvrissement et d'arrêt dans la voie du progrès. Les moyens paraissent simples à force d'être primitifs, et cependant dans le bilan comme dans la vie de ces gens, ils interviennent comme le facteur principal.

Nous verrons le prix de la paille en parlant de la vente des produits de déchêt de l'exploitation agricole; le prix du fumier sera donné en traitant des divers petits profits qu'on peut se faire dans les pays mongols. C'est que tous ces prix varient du jour au lendemain et que la plupart des habitants se procurent leur combustibles, sans les acheter, en les ramassant dans leurs moments perdus.

Par mesure d'économie on fait souvent des espèces de briquettes en mélangeant du mauvais charbon, et même de la lignite, avec de la paille, le tout agglutiné avec de la terre glaise. Et renseignons aussi, à ce propos, deux formules que je leur conseillais sans grand succès d'ailleurs.

Combustibles à bon marché:

Première formule:		Deuxième formule:	
Charbon menu	1 part.	Charbon	500 *g*
Cendres	2 »	Terre	1000 »
Terre, avec eau sodée (sel de soude ou de cuisine brut)	4 »	Solution de sel	100 »

Mais brûler du *hien-yen*, une chose qu'on mange, cela les dépassait... Disons que le sel de cuisine brut donne une flamme plus vive et moins d'odeur; le sel de soude s'emploie mieux dans les feux ouverts.

Pour terminer le chapitre du chauffage, juxtaposons encore quelques chiffres d'expérience qui permettront de juger et de comparer les prix des différentes espèces de combustibles.

En janvier 1907 à Cheu-dzou-ze, un char de *fenn* sec (fumier prêt à être brûlé), soit 10 paniers *(leou-ze)*, se payait 22 sapèques le panier.

En février 1909, je vendis à l'école de Ho-t'ou-wa 13 chars de paille, à 400 sapèques le char.

Les *ko-ta-ze* (souches d'arbustes, extraites des versants des montagnes) se payaient 350 sapèques les 100 livres, livrées à domicile de Ho-t'ou-wa (avril 1908).

Le charbon dit *mei* (du Tcheu-li) se payait 8 sapèques à Tou-cheu-keou (avril 1908); le *ta-t'an*, 5 sapèques à Nan-hao-ts'ien (même date). Pour le transport, comptons environ 2 sapèques par livre et 100 li, au bas mot.

B. L'Eclairage.

Une autre question, un autre souci, assez analogue au précédent, c'est l'éclairage, dont nous devons en quelques mots exposer les usages, la consommation et les prix.

Les plus riches emploient à cet effet le pétrole, qu'on fait venir de loin, des pays civilisés, en caisses de fer blanc, de forme parallélipédique, et de la contenance d'un seau environ. Ces caisses aussi *(hiang-ze)* sont ensuite fort recherchées, autant pour fonctionner comme des seaux, que pour l'usage de leur tôle. C'est un moyen d'éclairage coûteux, mais qui s'implante de plus en plus, car les autres moyens, plus primitifs, coûtent également assez cher.

Parmi ceux-ci il y a l'huile *(iou)* de colza, mise dans la «lampe», qui est une écuelle, ou un tesson d'écuelle, ou d'une forme plus soignée, petit

réservoir en cuivre ou en grès, comme en employaient nos ancêtres. Une mèche trempe dans l'huile.

Enfin il existe des chandelles indigènes *(la)*, et on commence aussi à employer de plus en plus les bougies stéariques venues d'Europe et dites *yu-iou-la* (chandelles en graisse de poisson): c'est encore une fois le progrès de Kalgan qui se propage.

Donnons maintenant quelques prix:

Le pétrole, par boîte, coûtait:

3700 ligatures	à Kalgan	janvier	1907
4000 »	» »	septembre	1907
4600 »	» »	décembre	1907
4700 »	(de Kalgan) à Tou-cheu-keou	mars	1908
3·4 taels	à Kalgan	novembre	1908
5330 ligatures	(K.) Tou-cheu-keou	décembre	1908
5500 »	Kalgan	août	1909

On remarquait partout la même augmentation de prix, due à des influences ignorées, spéculations ou jeux de bourse, dont nous subissions les contrecoups.

Les bougies européennes se vendaient à Kalgan, en septembre 1907, 180 sapèques la livre. En mai 1909, je payais 4·5 taels pour une caisse.

Le prix des modestes petites lampes à huile était de 110 sapèques, à Kalgan, décembre 1907.

Dans une grande ferme les frais de luminaire sont assez fronts. Voici le compte que je fis à Ho-t'ou-wa en avril 1909.

3 lampes debout: chambre du maître, chambre des contre-maîtres *(koei-fang)*, et chambre des domestiques *(houo-fang)*.

2 lampes en suspension: chambre du maître, chambre du meunier *(nien-fang)*.

1 lampe, mise par terre, chez le meunier.

Tout cela consomme au total, pétrole (du maître et parfois des *hien-cheng)* et huile (des autres), au moins pour un quart de ligature par jour, au plus fort de l'hiver. Une autre fois on comptait près d'un *pa-ze* (32 sapèques) pour chaque lampe debout, généralement éclairée au pétrole. Naturellement cela dépend beaucoup de la longueur des journées, de la besogne à faire, de l'emploi soigneux des lampes . . . et des fuites (entre les mains des domestiques) . . .

(A suivre.)

Godsdienstbegrippen bij de Nkundu's van 't Leopoldsmeer (Kongo).

Land en Volk.

Par les PP. L. BITTREMIEUX et J. LESTAEGHE, de la Congr. de Scheut.

De groote Nkundustam bevolkt — in breede trekken omschreven — het gansche lage land (den bodem van de Kongo-kuip), dat zich uitstrekt vanaan den elleboog van den stroom, totaan en over de Lukenye.

Over 't algemeen zijn die streken nat en zompig. De veelal onder water staande bosschen wisselen af met moerassige graspleinen, en kleine hoogten waarop de dorpen gebouwd zijn — alles doorkruist door beken en rivieren die de vele meren en rivieren voeden. Olifanten en buffels, water-en ander wild, ontbreken er niet. Het klimaat is evenaarsch. Ten Noorden zijn de Nkundu's achteruitgeweken voor de Ngombe's, die zelf van 't Noorden kwamen, voortgestooten door de (Soedaansche) Mongwandi's. Heden nog wonen er enkele achtergeblevene Nkundu's op 't eiland Nsumba, boven Nieuw-Antwerpen. Hoever zij gaan ten Oosten, langs de Lomami, is mij onbekend. Naar het schijnt, zijn de zuid-oosterburen de beruchte Batetela, althans de echte, nauw verwant met de Nkundu's. Ten Zuiden palen zij aan de Basakata, de Babai's en de Batete, de Badia en de Baboma, waarschijnlijk onderstammen van de Bateke. Ten Westen rekenen zij onder hunne stambroeders de Losakani's de Wangatu's, de Mpama's, de Ntomba's..., en palen er dus aan de Libinza's de Bobangi's van den oever en de Banunu, de Batende en verder aan de Bateke, uit Kamerun (?) en Fransch-Kongo herkomstig. — Hier hebben we 't vooral over de meest zuidelijke Nkundu-stammen, in 't landgebied van „Mai-ndombe" of 't Leopoldsmeer. Wij voegen er eenige aanteekeningen bij, en vergelijkingen uit de streek van Nieuw-Antwerpen en uit Mayombe.

I. Naam, Stamleven, Beschaving.

In 't Kongoleesch is *Nkundu* „de stam", *Monkundu* mv. *Bankundu* de menschen van dien stam. De vreemdelingen echter vatten alle *Nkundu's* te zamen onder de benaming *Mongo* mv. *Bamongo*. De volksnamen op zijn inlandsch schrijven wij zonder *s* en met *Ba-* vooraan. Anders is het meervoud *Ba-* vervangen door onze 's: Sommigen beweren dat Nkundu *nkolo*, d. i. „meester", „heer" beteekent[1].

De Nkundu's zijn dus een stam, of liever een groot aantal kleine stammen, die elk iets eigenaardigs hebben, doch ook veel gemeens. Bij hen wordt het stamleven in eere gehouden. Dit stamleven is het familieleven in een breederen zin, en het godsdienstleven is er, zooals bij alle Primitieven, innig mee verbonden. De vroegere landverhuizingen van 't noorden naar

[1] Vgl. *Bëti* = heeren (ons Mayombsch *batinu*), insgelyks de naam van een grooten Faû-stam in Kamerun.

't zuiden, de oorlogen der landgierige indringers onderling, of tegen weerstand biedende en zelfs rustige buurstammen, waren voorzeker een beroerde tijd voor het stamleven.

En later, de bezetting *manu militari* door de blanken, de uitbuitingen en mishandelingen, meest gepleegd door onderhoorige machthebbers en machtmisbruikers, aan wie te veel „initiatief" werd overgelaten, het onmenschelijk wroeterswerk om in de ongezonde bosschen maar Caoutchouc te vergaren..., dreigden het oude stamleven schier te vernietigen. Dan kwam men aangedraven met paarlen, met koper en ijzer uit Europa, met kleurige stoffen, met geld... en „beschaving". En ook de Nkundu's worden meegesleept in de strooming van den nieuwen tijd... Dit heeft zijn goed doch ook zijn kwaad. De maatschappij is ontredderd: al wat ouderwetsch en inlandsch is, gaat verdwijnen om plaats te maken voor?? Beschaving, ja, maar de goede moeten wij hun geven. Daarom moeten wij, eerst en vooral, henzelven overtuigen, de nalatenschap hunner voorvaderen niet lichtzinnig over boord te gooien, wel wat slecht is, doch niet het goede, en dit goede zal gemakkelijk overeen te brengen zijn met de beginselen van kristen Godsdienst, den besten der beschavers.

II. Het Opperwezen.

Overal kennen onze Nkundu's een Opperwezen, dat alles gemaakt heeft en alles beheerscht; daaronder, een onzichtbare wereld, die der goede en kwade geesten; en een menschenwereld, de zienlijke, de kennelijke, waar de mensch al het geschapene te boven gaat: hij alleen, bij zijn weten, heeft een gelukkig of ongelukkig hiernamaals. Zij spreken overigens niet van „natuur" en „bovennatuur" of ten minste „overnatuur". Ook het overnatuurlijke is voor den Zwarte als 't ware „natuurlijk": hij weet het, hij heeft het zóo gehoord (of zóo gedacht); hij redeneert niet, gaat niet op naar de bronnen van zijn kennis, maakt geen onderscheid, ook maar weinig gevolgtrekkingen: dat is zóo, de Ouden hebben het gezegd.

1. De naam van God.

Bij al de zuidelijke Nkundu-stammen heet men het Opperwezen dat alles maakte hier beneden en daar boven: *Elima*.

Een groepje onderstammen bezigen dien naam soms, alleen, als eigennaam, opwel als geslachtsnaam met eene bepaling. Zóo bij de Ibeke's, de Waya's, de Besongo's, de Balongo's, de Kakonda's, de Wangu's, de Ntomba's enz: *Elima Mbombi-wanda*, of *Elima Wangilonga*, mits verwisseling van *b-w*, volgens de gewestspraken. De Nkundu's van *Bafaki* (Leopoldsmeer) en die van *Bianga*, *Bokoto* en meer andere (Evenaar) noemen de Godheid: *Elima Nzakomba*; de Bakongo's, Mbilyankamba's, Mbelo's, Bolendo's, Ipanga's enz.: *Elima Mbombi-wanda* (of *-iyanda*) of nog *Elima Mbombankapi* (?) en meestal *Elima* alleen.

Vgl. *Djakomba (Dzakomba)* in de streek van Irebu (Losakani), en hooger op; *Nyangolonga*, in Monya achter Nieuw-Antwerpen, *Nya-mōlo*, bij de Bamue doch *Djombe*, in Libobi en Limpoko (langs de Ngiri), *Bolobo*, in Bomboma, — nu echter overal, onder kristenen invloed, *Nzambe*; — vgl. *Nzame*, stroom-

afwaarts, *Zamba*, in Yaunde (Kamerun); en bij al de Bakongo-stammen: *Nzambi* (voorvoegsel *n* < *ni*, meervoud *zin-*), of met een vereerend prefix: *Manzambi*, of met eene bepaling: *Nzambi a mpungu*; Mayombsch: *Nzambi phungu*, *Manzambi pungu*, *Manzâ pungu*. — Vgl. ook Mgr. LEROY: „La Religion des Primitifs", 1909, Paris, Beauchesne, bl. 173.

Welke is nu de etymologische beteekenis van al die namen, inzonderheid van *Elima*? Daar zitten de Zwarten eigenlijk weinig meê in. Alleen wij Blanken kunnen zulke, naar hunne meening volkomen nuttelooze vragen stellen, en... in den huidigen staat der afrikaansche philologie, enkel met gissingen beantwoorden.

Hier weer verzenden wij naar Mgr. LEROY (en P. SACLEUX, op de aangeh. plaats en verder). *Elima*, dat ook wil zeggen „het heilige", „heilige plaats" bv., taboe (?) kan best in verband staan met *ulima* hart, geest, en *molimu* geest:

Mbomli, met *Mu-umba* Maker;

Wangi, met *Owangi*, *Muvangi*, Maker, Schepper;

-ilonga, met *Kalunga*, *tunga*, Bouwer; terwijl *-iwanda*, *-iyanda*, met *Libanda*, elders *lbandza*, zal zijn van de Mpuma's en van de zoogezegde Bangaleesche stammen, bij dewelke hij voorgesteld wordt als de Zoon Gods, en als een held die strijd voert tegen de elementen, en alles overwint.

Verders *Nzakomba*, *Djakomba*, *Nya-mōlo...*, *Nzambe*: *Nz(a)*, *Nya...* zijn een soort van voorvoegsel; *-homba* en *Dj(ombe)*, vgl. *(Mu-)umba*, *(M)lombi*.

Wat *Nzambi* betreft: Mgr. LEROY meent te weten dat *Any-ombye*, *Nzombi* enz. geen meervoud kunnen hebben: dit is onjuist, want in Lager-Congo is 't mo. *zinzambi*, — wat echter niet insluit dat de Zwarten aan meer „goden" gelooven, evenmin als wij.

2. Begrip van God.

't Begrip der Nkundu's — en der Bantoes in 't algemeen — over de Godheid, blijkt wel te wezen: de groote Geest (?); de Maker, de Schepper, — hetgeen ook overeenkomt met de vermoedelijke woordafleiding;

de Gever van alle goed, de Vruchtbaarmaker, de „Vader";

de hooge Beheerder en Bewaker (*Nzambi Keba*, gehoord in Mayombe);

de Meester van leven en dood, Rechter en Straffer... Zóo zeggen de ouders aan hunne kinderen die willen kwaad doen: „*We opoebe Mbombiwanda? nde aokoangake, nde aoliaka, nde aobekia!* ken je God niet? hij heeft je geschapen, hij ook doodt je, en hij behoudt je!" En in Mayombe: „God heeft hem — den overledene — tot zich geroepen." Wees niet verwonderd bij 't vernemen van iemands dood: „God zou u ook kunnen roepen!"

Dit begrip is dus, in den grond, monotheistisch. De verschillende namen voor de Godheid doen geen afbreuk aan deze stelling. Men zegt: *Elima*, of ook *Mbombiwanda*, of in éénen adem, *Elima-Mbombiwanda* enz. (of *Nzambi*, *Nzambi pungu...*), eén Wezen bedoelende, en dit Wezen staat boven alle andere wezens, als het hoogste, het ongenaakbare. Spreek niet van „goden" of „afgoden" — hiervoor hebben de Zwarten geen woord — noch van de eere die zij aan God „ontrooven" ten gunste van geesten en fetischen: deze toch moeten vooral gepaaid, en, ten slotte: „God heeft die immers ook gemaakt." Ook is hunne afgoderij, gesteld dat zij er hebben, zeker niet

materieel, zóo de theologanten zeggen — daar zij slechts eén Opperwezen kennen.

Wij geven toe: in den grond monotheistisch. Want bij andere stammen en bij sommige eenlingen, kunnen dergelijke begrippen zóo afgestompt zijn, dat „godheid", „natuurkrachten", „noodlot", ja zelfs de kwade neigingen des harten..., als in een schemering dooreenloopen. Dan weet ge niet wat ze daar al over denken, en zij weten het zelf niet. Zóo zal een oude u zeggen: „God?" — en wijzende naar den grond: „dit is onze *Nzambi!*" Zóo hebben ze bij Boma den Aardgeest, wiens naam verschilt, in Mayombe, van streek tot streek, eenvoudigweg *Nzambi* genoemd. Wat ze echter van „God" allemaal vertellen in spreuken en legenden: de vrouwen van God, zijne kinderen, en heel zijn menschelijke doening..., gelooven zij zelf niet, of liever ze komen er niet tusschen; als menschen spreken ze op menschelijke wijze van God zoowel als van de dieren, b. v. — Edoch ernstige gegevens, die naturisme of animisme zouden verraden, ontbreken heelemaal. Die lagere opvattingen als van een *ignotus Deus* zijn dus veeleer een vervalsching, een verval, en niet een stadium van ontwikkeling naar omhoog.

Bij de meesten, nl. bij de Nkundu's (en denkelijk bij hunne *Batwa*, pygmeën-stammetjes) staat *Elima (Nzambi...)* niet in de wereld als behoorende tot de wereld, en ook niet als een andere geest, of als de grootste der goden, gelijk Jupiter, doch als verre boven alles: Maker en Meester van alles, maar... die alles gewoonlijk overlaat aan ondergeschikte, geheimzinnige machten. Die God is dus eerder onze Jahwe, onze „God" — mits wij hun begrip uitzuiveren en verrijken, en vooral hun doen inzien de tegenstrijdigheden in hun denken en handelen: hem te kennen en niet te dienen.

En zóo is, ons dunkens, ook uit te leggen, hoe gereedelijk de meest rechtschapene inlanders, „wilden", den katholieken godsdienst hebben aangenomen: ze vonden nl. in onze leering de bevrediging van dien inwendigen, half-onbewusten drang naar hoogere Waarheid. Er waren oude moedertjes, die bij de eerste komst van den priester, hunne kinderen aanmaanden om goed naar zijne lessen te luisteren omdat die man een priester „Gods" was. In de oerwouden van Zuid-Kameroen, wisten de oerechte inboorlingen al dadelijk, en zeiden met eerbied aan malkaar, dat deze... een Blanke „Gods" was. In andere streken van Congoland verwachtte men de zendelingen, sinds lange jaren, sinds eeuwen misschien.

Ook is er niemand, onder dat slag van Menschen, die ooit een opwerping zal maken van leerstelligen aard, wegens hun *Elima* (of hun *Nzambi*...) of wegens hunne geesten. God is boven alles: zulks wisten zij allang. Alleen „priesters" van God, d. i., ook naar hún begrip „middelaars" tusschen Hem en de menschen, kenden zij niet.

Van hun Opperwezen, zooals men weet, hebben ze geene afbeeldingen. Of Het aan een anderen Geest, ofwel aan een mensch of aan iets anders gelijkt, weten ze niet. God is overigens veel te groot om te kunnen belichaamd worden. En zoo, bij de Nkundu's een of ander hoofdman of toovenaar den naam van *Elima* of *Mbombiwanda* draagt, is hij daarom hoegenaamd geen godheid: het Opperwezen bezit allen rijkdom, alle macht, en hij, de mensch,

die meer wijven, geiten, koper enz. heeft dan de andere menschen, betitelt zich graag „naamgenoot" van God. In Mayombe wordt *Nzambi* insgelijks gezegd van een „groot man", van een fellen advokaat, enz.

Waar woont *Elima?* Wij weten het niet, antwoorden de Nkundu's, — en daarmee zijn ze ervan af. In Mayombe plaatst men het dorp van God ergens heel hoog, maar waar juist?? Men gewaagt van een bovenste wereld: *diyilu di Nzambi*[1]. Bij den dood van een goed mensch zeggen ook de Nkundu's: „*Akende nde balongo, eka Mbombiwanda*, hij is naar omhoog, boven, bij *Mbombiwanda*", . . . waaruit wij mogen opmaken dat *Elima* zijn woning heeft hierboven: de aarde, het hierbeneden, is het rijk der *Baloki* en *Bekali*.

[1] Za „*Het Mayombsch Heelal*" in Onze Kongo, 3. Jg., bl. 97.

Légendes des *Tay*, Annam.

Par le P. J.-B. DEGEORGE, missionnaire apostolique des Missions Etrangères de Paris, Yên Khúo'ng, province de Thanh-Hoá, Annam.

(Suite.)

IV° *Phí kang koi.*

Mờ jam mi kửn nựng páy ết lĩng púa. Hứng lái pí măn jạk mưa hượn, kờdai bọ hờ.

Măn lăk kòn pái; páy tang lơ kọ bọ khoi kháu kư páy sắp pắt áu. Leõ vit tín măn, le pến tín pè leõ.

Măn páy liếp huồi[2] *khàu. Kháu bờt páy sắp pắt áu, kờdai hoi tín hến hoi liếp huồi ọk. Kháu chặng vả: «Pến neo lơ hàu bọ hến hoi khàu, hến hoi ọk?»*

Kháu ku sắp ọk. Lĩng ku páy khàu tang jột huồi. Hứng lái, măn tái, kọt pến[3] *Phí kang koi.*

Chien vả, chơ nĩ Phí kang koi chặng pến tín pè. Hến liếp huồi ọk, mèn măn liếp khàu. Hến hoi kháu, mèn ọk.

IV° *Phí kang koi*[1].

Autrefois un homme allait faire soldat du roi. Longtemps après de nombreuses années il voulait retourner à sa maison, mais on ne lui permettait pas.

Il s'enfuit en secret; où il va il ne peut éviter que des gens le poursuivent pour le saisir. Ensuite il retourne ses pieds et ses pieds deviennent tortus.

Il va, longe le ruisseau, y entre. Les gens le poursuivent pour le prendre, mais ils voient des traces de pieds qui sortent du ruisseau. Ils disent alors: «Pourquoi voyons-nous des traces (de pieds) qui sortent du ruisseau et pas de traces qui y entrent?»

Ils continuent à suivre (les traces qui) sortent (du ruisseau). Le soldat continue à aller vers la source du ruisseau. Longtemps après, il meurt, nait devient *Phí kang koi.*

Aussi maintenant *Phí kang koi* a les pieds retournés. Si l'on voit des traces (semblant) sorter du ruisseau, c'est qu'il y est entré. Si l'on voit des traces (semblant) y entrer, c'est qu'il en sort.

---

[1] Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Liễn* de *Bòn Chiềng Véng*.

[2] *Liếp huồi*: «longer le ruisseau». Se dit quand on côtoye un ruisseau et aussi quand on marche dans son lit. Dans ce pays, en dehors de quelques routes tracées, le sentier emprunte souvent le lit même des ruisseaux où il est plus facile de marcher que dans le fouillis de la forêt. Quand on rencontre des cascades ou des gouffres, on se détourne alors dans la forêt pour reprendre ensuite le lit du ruisseau.

[3] *Tái Kọt pến*, mot-à-mot: «mourir, naître, devenir» = se transformer en. Nous rencontrerons encore des cas de métempsycose dans quelques légendes suivantes. Chose curieuse, chez les *Tay* on ne trouve cette transmigration des âmes que dans leurs légendes; elle n'existe pas dans leur système religieux. Par contre, la métempsycose fait partie du Buddhisme des Laociens.

V° *Quan Tương dày hủng.*

Mở jam mi phủ kẻo kin may nựng. Măn páy đu khoai hờ đing nôi. Mi síp kủn. Mở phủ kẻo nần páy sò khảu dày ma, măn hạk kin.

Đing nôi jạk kin năm măn. Măn vả: «Sú hiếk Quan Tương dày hủng hờ kăn chặng hờ kin khảu năm kăn.»

Đing nôi chặng hiếk Quan Tương hờ măn. Măn hờ kin khảu năm măn. Hủng ma, hươn púa hũ vả mi Quan Tương dày hủng. Púa kai kủn kai ling Khẩn pắt lồng hồ púa thám vả: «Thau pến Quan Tương dày hủng năm phơ?»

Măn vả: «Khỏi hạk pến áu dọk. Bọ mí phơ pục hờ khỏi.»

Púa chặng vả: «Thau pến, Quan Tương jóng năn, sờ kú jạk dày lũk sáo puả Ngữok. Mưng lồng ảu. Hả hờ kú dày bơ?»

Măn vả: «Dày.»

Kỡ đai măn bọ hũ chắk ết jóng lo măn chặng áu dày. Măn kọ vả lã dọk. Măn bọk vả: «Sú sỡk hờ kú dày sám hối ling; mòm bắt sỡk chương kin hờ po sám bươn kin tang. Khỏi chặng páy áu dày ma hờ.»

Púa bọk hờ măn sám hối ling, chượng kin po sám bươn. Púa sỡk hờ măn dày pán nần, măn chặng páy, khảu hưa, lĩng đom.

Măn lồng lã năm, páy tang tái[2]. *Măn kọ bọ hũ lũk sáo púa Ngữok tí lọ. Măn páy, khảu hưa, lồng lã*

V° *Quan Tương dày hủng*[1].

Autrefois il y avait un Annamite mendiant. Il gardait les buffles pour les enfants. Ils étaient dix personnes. Quand cet Annamite rapportait du riz qu'il avait été demander, il le mangeait seul.

Les enfants veulent manger avec lui. Il dit: «Appelez-moi *Quan Tương dày hủng*, alors je vous permettrai de manger du riz avec moi.»

Les enfants lui appellent *Quan Tương*. Il leur permet de manger le riz avec lui. Plus tard, la maison, du roi sait qu'il y a un *Quan Tương dày hủng*. Le roi envoie des hommes, envoie des soldats le saisir, le descendre au roi qui lui demande: «Qui t'a fait *Quan Tương dày hủng?*»

Il dit: «Je le suis devenu moi-même. Personne ne m'a établi (dans cette dignité).»

Le roi alors dit: «Tu es devenu *Quan Tương* ainsi, alors je désire la fille du roi Dragon. Descends la prendre. Peux-tu la demander pour moi?»

Il dit: «Je peux.»

Mais il ne sait comment faire pour l'avoir. Il a seulement parlé en l'air. Il ordonne: «Cherchez-moi trois cents soldats; ensuite cherchez-moi des vivres suffisants pour trois mois de route. Alors j'irai vous chercher (la jeune fille).»

Le roi lui fait donner trois cents soldats, des vivres suffisants pour trois mois. Le roi lui a donné tout cela alors il part, entre dans une barque avec les soldats.

Il descend un cours d'eau inconnu, va par le chemin de la mort. Il ne sait pas où est la fille du roi Dragon.

[1] Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Liêng* de *Bòn Chiêng Véng*.

[2] *Páy tang tái*, mot-à-mot: «aller chemin-mourir» = suivre un chemin périlleux dangereux.

năm. Chuộp póm phá nựng, măn kin mết khàu, bọ năng mi ănlo. Say tơ bọk vả: «Thau páy áu tí lơ?»

Măn khần póm phá, jŏk lông năm. Tô Ngŭok hến măn khàu, áu khàu hươn, thám vả: «Thau ma ết lơ hŏt ka pĭ?»

Quan Tướng dày hủng vả: «Púa nưa jạk dày lŭk sáo púa Ngŭok.»

Puá Ngŭọk vả: «Sŏk hờ dày sám háy khăm, sám jốt phủm Nang Tiêm, sám hŏi khoai, sám hŏi ông khàu. Kả lŭk kú pán năn. Sŏk dày pán năn ma, kú hờ.»

Măn khưn há say tơ, khưn hŏt hươn puá, bọk hờ púa sŏk hờ dày, sám jốt phủm Nang Tiêm, sám háy khăm, sám hŏi khoại.

Măn băt hờ áu hưa, sám hŏi lĭng. Măn páy. Măn páy tăng nửa sŏk phủm Nang Tiêm. Páy tang kín mết siá khàu, bọ năng mi ăn lơ.

Say tơ băt bọk hờ măn páy sôk jốt phủm Nang Tiêm. Hŏt póm phá nựng, măn khần, khần hoai, chuộp ke pụ nựng thám vả: «Thau ma ết lơ kă pĭ?»

Măn bọk vả: «Púa tờ năn hờ khòi ma ku só pụ sŏk hờ khòi dày sám jốt phủm Nang Tiêm.»

Ke pụ bọk vả: «Thau pan jụ tí lơ hờ măn dí, kú chặng áu hờ.»

Măn páy sôk tí pan. Hôi nựng hến mi sŭm Nang lông ap buộk năm ten póm phá nần. Ke pụ áu mĭt nôi,

Il va, entre en barque, descend un cours d'eau inconnu. Il rencontre un rocher, il a mangé tout son riz, il n'en a plus. Ses serviteurs (lui) disent: «Où vas-tu chercher (la jeune fille)?»

Il grimpe sur le rocher, saute à l'eau. Le Dragon le voit entrer, le fait entrer dans sa demeure, demande: «Que viens-tu faire ici?»

Quan Tướng dày hủng dit: «Le roi d'en haut veut la fille du roi Dragon.»

Le roi Dragon dit: «Trouve moi trois jarres d'or[1], trois extrémités de cheveux de *Nang Tiêm*, trois cents buffles, trois cents mesures de riz. Tel est le prix de ma fille. Trouve-moi tout cela, je l'accorde.»

Il *(Quan Tướng)* retourne vers ses serviteurs, retourne à la maison du roi, dit au roi de trouver trois extrémités de cheveux de *Nang Tiêm*, trois jarres d'or, trois cents buffles.

De nouveau il fait prendre une barque, prendre trois cents soldats. Il va. Il va en amont chercher les cheveux de *Nang Tiêm*. En route, il mange tout son riz, il n'en a plus.

Ses serviteurs lui disent de nouveau de chercher les extrémités des cheveux de *Nang Tiêm*. Arrivé à un rocher, il le grimpe, grimpe continuellement, rencontre un vieillard qui lui demande: «Que viens-tu faire ici?»

Il dit: «Le roi de là-bas m'envoie te demander de me trouver trois extrémités de cheveux de *Nang Tiêm*.»

Le vieillard dit: «Reste tranquille blotti dans un endroit, alors je te les donnerai.»

Il cherche un endroit pour se blottir. Après un instant il voit plusieurs *Nang* qui descendent se baigner

[1] Il ne s'agit pas de jarres en or, mais de jarres pleines d'or. Beaucoup de *Tay* ont l'habitude, surtout quand ils veulent les enterrer dans la forêt de mettre leurs richesses (piastres, barres d'argent, colliers, bracelets) dans des jarres.

páy jong sŭm Nang ạp jụ, le tăt áu dày sám lìm, môt kŭn môt lìm. Dáy ma nôp hờ măn.

dans un étang au sommet du rocher. Le vieillard prend un petit couteau, va en tapinois derrière les *Nang* qui se baignent, et coupe trois cheveux, à chacune un cheveu[1]. Il vient les lui offrir (à *Quan Tướng*).

Măn dày sám lìm jŏt phŭm Nang Tiêm, chặng lông há say tơ. Hŏt hươn púa, măn thám vá: «Púa sŏk dày pay sám háy khăm áu ma hờ khòi? khòi áu ma hờ.»

Celui-ci a trois extrémités de cheveux de *Nang Tiêm*, descend alors vers ses serviteurs. Arrivé à la maison du roi, il interroge, dit: «Le roi m'a-t-il trouvé trois jarres d'or? Pour que j'aille chercher (la jeune fille)?»

Púa áu hờ măn sám háy khăm. Măn bọk hờ púa sŏk dày sám sĭp lĭng tụm, sŏk mi kọng, mi kơ áu ma hờ púa Ngŭơk.

Le roi lui donne trois jarres d'or. Il demande au roi de lui chercher 80 soldats de plus, de chercher des tambours, des drapeaux pour (aller voir) le roi Dragon.

Púa sŏk dày pán nản, măn páy, băt lông lã năm, băt chuộp póm phá kạu. Măn thìm sám háy khăm lông tì tín phá. Hến tô Ngŭơk pền pọt năm măn jŏk sắp.

Le roi trouve tout cela, il va, de nouveau il descend la rivière inconnue, de nouveau rencontre l'ancien rocher. Il jette les trois jarres d'or au pied du rocher. Il voit que le Dragon fait écumer l'eau, il saute en bas pour le suivre.

Kù diêu măn hạk lông dáy dọk. Sŭm lĭng bọ mi phơ lông dày năm măn. Măn bọk jụ thà sám mữ kĭn dóng tờ nản.

Seul il peut descendre. Aucun des soldats ne peut descendre avec lui. Il ordonne de l'attendre trois jours pour qu'il fasse les noces en bas.

Púa Ngŭơk dày hờ lŭk sáo. Púa sŏk hôp khăm sợ lŭk sáo mặn, bọ hờ moi. Hờ phù sáo nựng páy dom ét say tơ, hờ sông khần hŏt hưa tì kạu.

Le roi Dragon accorde sa fille. Le roi cherche une caisse en or pour y mettre sa fille, il ne permet pas de la voir. Il lui donne une jeune fille pour faire sa servante la fait accompagner là-haut jusqu'à l'endroit où se trouve la barque.

Măn bŏk say tơ măn: «Pạu pị pạu ken[2].»

Il dit à ses serviteurs: «Jouez de la petite flûte, jouez de la flûte laocienne.»

Chủ jóng kọ mi[3].

Il y a toutes sortes de choses.

[1] Il devait prendre trois extrémités de cheveux à *Nang Tiêm*. En fait, il prend un cheveu à chacune des *Nang*, ce qui fait supposer que ces plusieurs *Nang* n'étaient que trois.

[2] *Pạu pị pạu ken*: «jouer de la petite flûte, jouer de la flûte laocienne.» Expression parallélique.

[3] Il y a toutes sortes de choses gaies, joyeuses, tambours, tam-tam, drapeaux, etc. comme aux jours de grandes fêtes, de grandes noces.

Hŏt hươn púa. Púa khà ngua, khà khoai ết dóng. Quan Tương dày hủng bọk púa sŏk fŭk dí áu ma, chặng pú ọk. Au hôp khăm póng sợ ma, kháy mi ăn lơ táng kuong.

Kháy hến lŭk sáo Púa Ngŭok nắng ju kuông hom.

Ke Púa hến, lŏm phợ tái khưn[2]*. Púa chặng hờ Quan Tương dày hủng pến quan tế, ết nŏng chai măn, hờ pến top hơn mết chủ Quan. Phù sáo say tờ Nang hờ pến põ Quan Tương dày hủng.*

On arrive à la maison du roi[1]. Le roi fait tuer bœufs, tuer buffles pour faire les noces. *Quan Tương dày hủng* dit au roi d'apporter de belles nattes pour les étendre. Il y dépose la caisse en or pour l'ouvrier (voir) ce qu'il y a dedans.

On ouvre et voit la fille du roi Dragon assise dans la caisse.

Le roi la voit, tombe de surprise, s'évanouit. Alors le roi fait de *Quan Tương dày hủng* un vrai chef, en fait son frère, l'élève plus haut que tous les autres chefs. La jeune fille servante de la *Nang* (fille du roi Dragon) devient la femme de *Quan Tương dày hủng*.

VI° *Púa Mạu.*

Chiến mờ jam mi phủa mia Sa. Mi lŭk fă hờ sám nŏng pi lông Mương Lŭm kọt pến kủn dom phúa mia Sa năn. Chơ kọt ọk, pi ài pến tô mã, nŏng chai pến dong nà. Nŏng chai nõi lŭn pến púa Mạu.

Băt nhìn chiến vả mi Nang nựng, lŭk sáo púa Mán ju hó choi keng chết hăn. Ke jả ju tặm. Púa Mạu hũ măn chặng hhụy mã pịk páy chắp hó choi Nang năn. Măn lông in dày sám bươn, pê hê mi phơ hũ.

Ke Ja ju tặm dày hũ kọn ke Jả lộng bọk púa Mán. Chơ lơ púa hũ, siên chiến hờ nươk ết sám van tuôn dĭn. Púa chặng bọk ke Jả vả: «Hến

VI° Le Roi *Mạu*[3].

On raconte que jadis étaient un mari et une femme *Sa*[4]. Un enfant du ciel envoya ses trois frères au *Mương Lŭm* naître de cet homme et de cette femme *Sa*. Quand ils naquirent, l'aîné devint un cheval, le cadet devint une arbolète. Le plus jeune frère devint le roi *Mạu*.

On raconte aussi qu'une *Nang*, fille du roi *Mán* était sur un mirador à sept étages. Une vieille femme était en bas. Le roi *Mạu* le sachant monte un cheval ailé[5] va se poser sur le mirador de cette *Nang*. Il descend s'amuser depuis trois mois, personne ne le sait encore.

La vieille qui est en bas l'apprend d'abord. La vieille descend le dire au roi *Mán*. Quand le roi l'apprend, il dit au royaume de préparer trente

[1] Il s'agit ici non du roi Dragon, mais du roi qui a envoyé *Quan Tương*.

[2] *Tái khưn*: «s'évanouir, tomber en syncope.» Cette expression exprime littéralement les deux actes physiologiques qui constituent l'évanouissement: *tái* = mourir; *khưn* = revenir (à la vie).

[3] Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Liền*.

[4] Une femme de race *Sa*. Sur les *Sa* ou *Khá*, voir «Anthropos» 1907, p. 922.

[5] Ce cheval ailé est le frère aîné du roi *Mạu*.

púa Mạu ma, sơ lông bọk hờ meng.»

Mớ kẻ Jả hến púa Mạu ma măn lông bọk hờ khảu hũ. Púa hờ năm ten sọ dĩn, khảu tám fay sợ.

Mớ tô mã hến hủng khảu mết, măn jụ ting hó choi nản, măn chặng phè khản. Kủn púa jụ tờ nĩ tải mết Púa Mạu lỗm lông.

Khảu hày há tô mã, vả: «So Tăn chẩu ảu khòi khưn dom.»

Tô mã chặng ậpạk khản hỗng khạp nựng, chủ kủn bắt khưn ma mết. Leô púa Mạu ảu Nang nản khản lắng mã khụy, páy tôk hươn chu qui. Jụ sía hôi nựng, hến mi hà kủn ma thám vả: «Mưng jụ kă lơ ma tỉ nĩ? Mưng jạk heng, sờ páy hờ meng. Bọ sơ kú khả.»

Kờ đai măn bọ jàn. Măn huốn nà khản, nhĩng hà kủn tải mết.

Hôi nựng bắt mi hà kủn ma, mi tương mi kàu kẹn tá, mi kàu bớ hủ, mi sám póm húa. Púa Mạu hến jóng nản, bắt huốn nà khản, nhĩng. Khảu pái mết. Chơ nản bọ nhăng mi phơ nưa. Púa Mạu chặng hờ pỡ măn jụ hươn nản, nha hờ sien mưa jảm hươn.

Lắp lắng. Púa Mạu pái siả. Mi kẻ chu qui nựng ma viên pền puả Mạu, vả: «Tang hãi lăm, kăn páy bọ dày. Dày ma ảu mã chặng páy dày.»

Mia ngảm vả mẻn khứơi, chặng ảu mã hờ ke nản. Măn khụy páy.

mille torches. Le roi dit à la vieille: «Si tu vois venir le roi *Mán* descends vite me le dire.»

Quand la vieille voit venir le roi *Mạu* elle descend le dire pour qu'on le sache. Le roi fait mettre de l'huile sur les torches, on les allume.

Quand le cheval voit cette grande clarté, il se trouve sur le mirador, il hennit. Les gens du roi qui sont en bas meurent tous. Le roi *Mạu* tombe.

Les gens pleurent, crient au cheval, disent: «Nous demandons à toi le maître de nous aider à revenir (à la vie).»

Alors le cheval ouvre la bouche, crie une fois, tous les hommes reviennent (à la vie). Ensuite le roi *Mạu* fait monter la *Nang* en croupe, va tomber sur la maison du diable. Il y reste un instant, voit cinq hommes venir lui demander: «D'où viens-tu? Si tu veux vivre, pars vite. Sinon nous te tuons.»

Mais il n'a pas peur. Il tend l'arbalète[1] tire sur les cinq hommes qui meurent tous.

Après un instant, de nouveau, cinq hommes arrivent, leur chef a neuf yeux, neuf oreilles, trois têtes. Le roi *Mạu* voit cela, tend de nouveau son arbalète tire, ils partent tous. Il ne reste plus personne. Alors le roi *Mạu* laisse sa femme dans cette maison, ne la laisse pas retourner visiter sa maison.

Le roi *Mạu* s'en va en cachette. Un diable apparaît ressemblant au roi *Mạu* il dit: «La route est très mauvaise. Je ne peux aller. Je viens prendre le cheval pour pourvoir aller.»

La femme pense que c'est son mari, lui donne alors le cheval. Il

[1] Cette arbalète est le deuxième frère aîné du roi *Mạu*.

Hôi nựng ke Púa Mạu ma. Mia thám vả: «Mã hau ju tỉ lơ?»

Pua Mạu vả: «Bọ dày áu.»

Mia vả: «Jóng nắn siá mòm. Tãn páy hôi nựng, mi kủn ma vien pẻn, ngám vả khứoi.»

Púa Mạu vả: «Măn áu mã páy tang lơ?»

Mia bọk vả: «Măn áu páy tang nứa nắn.»

Púa Mạu bọk mia vả: «Hau páy sắp.»

Phúa mia páy. Hốt kảng tang chuộp ke jả nựng. Măn thàm vả: «Sóng lán páy ết lơ?»

Púa Mạu chặng vả: «Khòi páy sắp mã tang Mương Phí qui.»

Kẻ Jả vả: «O Jóng nắn, sờ lán hạk páy thôi. Pỡ lán sờ vẫy hờ ju non jả tỉ nĩ. Mương páy. Mương nha faõ khảu bàn; ju tỉ tả hắn kọn.»

Púa Mạu făng khoam ke Jả nắn. Hôi nựng hển mi kủn nựng ọk tả. Púa Mạu hển mèn vả mia, kạu. Măn thám vả: «Thau ma ết lơ ka pĩ?»

Pỡ ke Púa Mạu vả: «Chu qui mứa pha nướk hau mòm. Khảu pắt áu khòi áu ma ết sôi khảu khả mết say tơ. Khảu páy pắt áu dày tô mã

l'enfourche, s'en va. Un instant après le roi *Mạu* vient. Sa femme l'interroge, dit: «Où est notre cheval?»

Le roi *Mạu* dit: «Je ne l'ai pas pris.»

La femme dit: «Ainsi il est perdu. Tu es parti un instant, un homme m'est apparu. J'ai pensé que c'était mon mari.»

Le roi *Mạu* dit: «Où a-t-il emmené le cheval?»

La femme dit: «Il l'a emmené par là-haut.»

Le roi *Mạu* dit à sa femme: «Nous allons le poursuivre».

Mari et femme partent. En route ils rencontrent une vieille femme. Elle interroge, dit: «Que vont faire mes deux neveux[1]?»

Le roi *Mạu* dit alors: «Je vais à la poursuite de mon cheval dans le *Mương* du diable».

La vieille dit: «Oh! alors que mon neveu aille seul. Laisse la femme coucher chez moi ici. Ne te hâte pas d'entrer dans le village, reste d'abord à l'embarcadère».

Le roi *Mạu* écoute cette vieille. Un instant après il voit une personne arriver au *tả*[2]. Le roi *Mạu* voit que c'est son ancienne femme[3]. Il l'interroge, demande: «Que viens-tu faire ici?»

La femme du roi *Mạu* dit: «Le diable est allé détruire notre royaume. On m'a pris pour me punir. On a tué tous mes serviteurs. On a

---

[1] Le roi *Mạu* et sa femme ne sont pas neveux de la vieille femme. Ce terme de neveu est l'expression de politesse dont usent les gens d'un certain âge à l'égard des plus jeunes.

[2] Pour les gros cours d'eau *tả* désigne l'endroit qui sert d'embarcadère. Pour les torrents et ruisseaux, ce mot indique l'endroit où les gens du village vont puiser l'eau, laver les légumes, leurs habits, se baigner.

[3] Le roi *Mạu* rencontre là sa première femme que le diable lui avait ravie précédemment. Chez celui-ci, elle était obligée de faire support de lampe. Elle restait immobile, le soir, une lampe sur la tête pour éclairer la maison du diable. L'huile lui coulait sur le visage et sur le corps (Note explicative donnée de vive voix par le détenteur du manuscrit.)

nựng, áu ma sảng vãy, khàu bọ hờ kỉn ăn lo nốt.»

Púa Mạu thám vả: «Mương khàn nản, nhăng nhãk dày ăn lơ?»

Mia măn bọk vả: «Nhăng tỏ lũk sáo ke chu qui, pê hê mi khứơi.»

Púa Mạu vả: «O Jóng nản, páy bọk mi kủn nựng tỉ tả hản dí lăm.»

Púa phí qui hũ kai kủn ọk mơi khàu hươn. Khàu moi dí tẻ. Leõ phí qui hờ măn lũk sáo, hờ Púa mạu ết lũk khứơi, hờ jụ mai hạn si hạn dơi. Púa Mạu chuôk mã páy kháy aú.

Leõ bọk põ mia kạu sõk mạk ngảm ết làu. Mia nản páy sõk, dày lái mạk ngảm sờ tảm pến ết mụn ết làu. Tủm dày làu chắk kì sịp chai. Leõ khả khoai sụ mết Mương kỉn chum tô pến taõ Mương, sựp phí mưa nà mở phí tái.

Khả khoai hờ mết Mương ma kỉn. Bọ hờ kủn jụ hươn, hờ ma mết chủ kủn. Sieu phơ pắt va. Au fũk pú. Hến làu ọk, môt kủn môt chen, no mết chủ kủn. Aú kong khoen. Siéng kong phù phơ kọ phải jo làu kỉn làu, kỉn chen[3].

pris un cheval qu'on a enfermé, on ne lui donne absolument rien à manger».

Le roi *Mạu* interroge, dit: «Dans leur *Mương*, les gens manquent-ils de quelque chose?»

Sa femme dit: «Il n'y a que la fille du diable qui n'a pas de mari?»

Le roi *Mạu* dit: «Oh! alors, va dire qu'il y a ici, au *tả* un homme très beau».

Le roi diable l'apprend envoie un homme l'inviter à entrer à la maison. On le trouve très beau. Ensuite le diable lui accorde sa fille, fait du roi *Mạu* son gendre, pour qu'il reste là perpetuellement. Le roi *Mạu* rachète son cheval[1], va le délivrer.

Puis il dit à son ancienne femme de chercher des fruits *ngảm*[2] pour faire du vin. Sa femme en trouve beaucoup qu'elle pile menu pour faire du vin. Elle fait cuire du vin, on ne sait combien de dizaines de bouteilles. Puis il tue des buffles pour offrir au *Mương* en réjouissance, parce qu'il devient *tão Mương* et qu'il succèdera au diable, quand celui-ci sera mort.

On tue des buffles pour que tout le *Mương* mange. On ne permet à personne de rester dans sa maison. On frappe d'amende celui qui manque. On étend de nattes. On verse le vin chacun une petite tasse, il y en a pour tous. On suspend un tam-tam. Au son du tam-tam[4] chacun doit élever le vin, boire le vin, boire la tasse.

---

[1] Le roi *Mạu* rachète son cheval. Celui-ci verse des larmes en retrouvant son maître. (Note orale du détenteur du manuscrit.)

[2] Fruit du *Ngảm*, sorte de liane à caoutchouc. C'est le Chonemorpha Grandierana ou le Aganosma Harmandiana.

[3] *Kỉn láu, kỉn chen* «boire le vin, boire la tasse». Expression parallélique.

[4] Tous les assistants doivent boire ensemble au premier coup du tam-tam.

Kin jóng năn lôm mết tái hŭm. Nhăng tó phúa mia khảu chụng mã páy mưa sía. Băt chuộp ke Jả, kè mia kảng tang, áu mia măn mưa hả Mương Mạu, tẹng mợ hờ pền lải kủn ma. Pền Mương dí jóng kạn.

Ils boivent ainsi et touchent tous morts. Il ne reste que le mari (le roi *Mạu*) et sa femme qui s'en retournent, en conduisant le cheval. Ils retrouvent en route, la vieille et l'autre femme et l'emmènent au *Mương Mạu*, qu'ils reforment pour que beaucoup de gens y viennent. Ce *Mương* redevient florissant comme auparavant.

VII° *Pỏ tá chã kắp lũk khứơi ngan.*

Mỏ jam mi kủn nựng chã thuồn, măn mi lũk sáo nựng. Lái kủn ma thám, phù taõ kọ mi, phù pay kọ mi, hươn hẳng mi hươn kho hãi kọ mi, kỡ đai măn bọ hờ.

Măn vả: phù phơ ết hờ măn siẹt dày sờ măn chặng hờ.

Mi phù bạo nựng ngan hing áu khóng fạk ma thám vả: «Kơi tãn, khòi nĩ pền kủn khò haĩ lún. Pỏ mẻ tái siá tá. Khòi pê hê mi hươn mi jao lơ. Chắk há khứt san jóng lơ? Kọ dày páy thám lải tì mồm. Hươn lơ kọ chê kho hãi, Khàu bọ hợ. Siếng vả tãn mi lũk sáo nựng. Khòi nĩ jạk dày. Ngơn chen khòi bọ mi. Khẳn vả tãn jạk dày khứơi liễng, khòi só jụ ết khứơi liễng[2].»

Ke nẳn vả: «Ngơn chen ku bọ sem. Khứơi liễng kú kọ bọ jạk dày. Thau ết jóng lơ hờ kú siẹt dày. Sờ kú hờ sit si.»

Phù bạo vả: «Khòi nĩ tẹ nõi han nĩ bọ hũ páy lắk páy lim[3]*, bọ hũ*

VII° Le beau-père sot et le gendre effronté[1].

Autrefois il y avait un homme très sot, qui avait une fille. Beaucoup de gens vinrent la demander, des *taõ* et des roturiers, des familles riches et des familles pauvres, mais il ne l'accordait pas.

Il disait qu'il l'accorderait à celui qui le ferait mettre en colère.

Un jeune homme très effronté prend des présents, vient la demander, dit: «Salut à toi. Je suis très pauvre. Mes parents sont morts. Je n'ai pas encore de maison. Que faire! J'ai été demander (une épouse) à plusieurs endroits. Toutes les familles méprisent ma pauvreté, ne m'en accordent pas. On dit que tu as une fille. Je la désire. Je n'ai pas d'argent. Si tu veux que je fasse gendre, je demande à rester faire gendre.»

L'autre dit: «Je ne convoite pas l'argent, je ne veux pas qu'on fasse gendre. Je t'accorderais aussitôt (ma fille) si tu peux me faire mettre en colère.»

Le jeune homme dit: «Depuis mon enfance jusqu'à présent je n'ai

[1] Légende transcrite d'un manuscrit de *Bạ Oị* de *Bản Hăng*.

[2] Au sujet de *Khứơi liễng*: «faire le gendre nourrisseur», voir «Anthropos» 1907, p. 170.

[3] *Páy lắk, páy lim*: «aller voler, aller?» Expression parallélique dont le dernier mot n'a aucun sens.

ét hãi hờ phơ, kờ dai tãn mi chớ ị du jóng nắn, só mơi tay bàn chủ kủn ma ết chưng, khòi só ét dày.»

Toy bàn ma leõ, sóng táng khán năm kăn tọ nà chủ kủn. Leõ phù bạo jụ hươn ke nắn ết viêk chỡ choi káng huơn pếu jóng lũk khứơi leõ. Mữ nựng lũk khứơi chuôn pó tá vả: «Mên mữ dí. Jụ hươn bọ mi ăn lơ kỉn. Pó lũk hau páy hòm páy ơi[1], mui du dày tô lơ ma ết kéng ết kók[2].»

Pó tá vả: «Páy sờ páy[3].»

Lũk khứơi vả: «Nghê páy hòm sờ phải mi tô má, hòm, chặng dày. Má sờ bọ mi, chắk há ết jóng lơ?»

Sóng hau mĩ pho ết má, pho ết kủn?

Pó tá vả: «Thau ết má, vẫy kú ết kủn kờ.»

Lũk khứơi vả: «Dày.»

Sóng kủn páy tẹ chaũ han sái ngai, dày tô hon nựng, au mưahõt hươn. Pó tá bọk lũk khứơi vả: «Páy pháu fay pháu ơi[4] sia; khà ết kéng ết kók lau; nhăng thà phơ nưa?»

Lũk khứơi, vả: «Kăn mên má bọ họn hũ ết Mưng, mên phù kủn, mưng hạk ết aú.»

Pó tá aú páy pháu fay, chua tủm luôk sủk ma tật soi, ọk tẹng

pas volé, ni fait de mal à personne, mais puisque tu as pitié ainsi de moi, je demande à inviter tous les gens du village pour être temoins, je demande à faire cela (à te faire mettre en colère).»

Les gens du village étant venus, les deux parties s'engagent devant tous. Puis le jeune homme reste à la maison de l'autre à servir, à aider dans la maison tout comme un gendre. Un jour le gendre conseille à son beau-père, dit: «Aujourd'hui c'est jour faste. A la maison il n'y a rien à manger. Père et fils allons chasser, voir si on aura quelque bête pour faire un ragoût.»

Le beau-père dit: «Allons.»

Le gendre dit: «Dans le métier de la chasse, il faut un chien de chasse. Il n'y a pas de chien, que faire?»

De nous deux, qui fera le chien, qui fera l'homme?

Le beau-père dit: «Fais le chien, laisse moi faire l'homme.»

Le gendre dit: «Accordé.»

Les deux hommes vont depuis le matin jusqu'au repas de midi, ont un hérisson qu'il rapportent à la maison. Le beau-père dit au gendre: «Va le flamber au feu, je prépare le ragoût à manger, attendons-nous encore quelqu'un?»

Le gendre dit: «Je suis le chien, je ne sais pas faire. Tu es l'homme, à toi de faire cela.»

Le beau-père va flamber (la bête) au feu, l'éventre, fait bouillir, la

---

[1] *Páy hòm páy ờ*: «aller chasser, aller?» Expression parallélique dont le dernier mot n'a aucun sens.

[2] *Et kéng ết kók*: «faire ragoût, faire?» Expression parallélique dont le dernier mot n'a aucun sens.

[3] *Páy sờ páy*, mot-à-mot: «aller alors, aller.» Peut se traduire: Tu veux aller, eh bien! allons.

[4] *Pháu fay pháu ơi*: «flamber feu, flamber?» Expression parallélique dont le dernier mot n'a aucun sens.

pan tẹng ơi[1], *hạk ết kù dieu. Khan mết chủ jong leõ, pỏ bọk lũk khứơi páy mơi nõng pi ma chữm chưn. Khứơi vả: «Má páy kọ bọ hũ up, hũ bạu*[3] *lơ. Mưng mẻn phủ kủn sờ páy mơi áu.»*

Pỏ tá páy mơi nõng pi. Khứơi jụ hươn, pán lơ chĩn măn lau p lẻk. Nhăng tỏ dụk la. Hõt jam pỏ tá kắp nõng pi ma hến pan ngai nhăng tỏ dụk la, chĩn bọ nhăng mi, thám vả: «Et lơ jóng nẵn?»

Măn vả: «Páy bọ kuồm bọ nuên sĩa. Nghê tô má hến chĩn, măn lau tẻ no! Há nhăng thám jóng lơ nưa?»

Leõ măn thám pỏ tá vả: «Cha siẹt khòi bo?»

Pỏ tá kuông chở kai vả siẹt kờ đai kọ khán vả: «Kủ bọ siẹt siẹt, thản sờ jụ năm phơ?»

Kái ki mữ lũk khứơi băt chuôn pỏ tá vả: «Mũnĩ hươn hau ban na. Pỏ lũk hau băt páy hòm khap, nựng nưa, mơi du đáy tô lơ ết pưa ban.»

Pỏ tá vả: «Páy sờ páy. Páy khap, nĩ vãy kú ết má hờ, thau ết kủn.»

Pỏ lũk pa kăn khàn kuông pạ, chuộp tô jin nựng. Sóng kủn tòn

hâche, va préparer le plateau, fait cela tout seul. Tout étant prêt, le beau-père dit au gendre d'aller inviter les parents à se réjour[2]. Le gendre dit: «Si le chien va il ne sait pas parler. Toi qui es l'homme, va inviter.»

Le beau-père va inviter les parents. Le gendre reste à la maison, tout la viande qu'il y a, il la mange complètement. Il ne reste que les os. Lorsque le beau-père et les parents arrivent voient les plateaux du repas ne contenir que des os, et qu'il n'y a plus de viande, ils interrogent, disent: «D'où vient cela?»

Il dit: «Tu es allé sans couvrir ni ranger la viande. Le métier du chien qui voit de la viande, c'est de la manger, certes! A quoi bon m'interroger?»

Puis il demande à son beau-père, dit: «Es-tu furieux contre moi?»

Dans son cœur, le beau-père est furieux assurément, mais il répond, dit: «Je ne suis pas furieux. Si je l'étais, avec qui resterais-tu?»

Quelques jours après, le gendre conseille à son beau-père, dit: «Aujourd'hui notre famille *ban na*[4]. Père et fils allons chasser encore une fois, voir si nous aurons quelque bête pour le repas de *ban*.»

Le beau-père dit: «Allons, on va cette fois, laisse-moi faire le chien, toi fais l'homme.»

Père et fils pénètrent ensemble dans la forêt, rencontrent un renard.

[1] *Tẹng pan tẹng ơi*: «préparer plateau, préparer?» Expression parallélique dont le dernier mot n'a aucun sens.

[2] Tout repas quelque peu extraordinaire, surtout s'il comporte une pièce de gibier quelconque est une réjouissance pour les *Tay*.

[3] *Hũ up hũ bạu*: «savoir parler, savoir parler.» Expression parallélique. Les mots *up* et *bạu* qui ont chacun la même signification se répondent.

[4] *Ban na*. Quand une famille veut faire au plus vite le travail des champs (hersage, repiquage, moisson etc.) elle avertit le soir toutes les autres familles du village qui viennent aider le lendemain; c'est ce qu'on appelle *ban na*.

nà tòn lắng. Tô jin tung táng chắk lên tang lơ, lên khàu, sụm nám. Sóng kủn áu khõu sắk jóng lơ, kọ bọ ọk. Hứng ma, lũk khứơi jô pô tá khàu. «Má ết lơ, ku jụ táng nọk, bọ chon khàu?»

Les deux hommes le pressent par devant, le pressent par derrière. Le renard incertain du chemin à prendre, court, entre dans un buisson d'épines. Les deux hommes prennent un bâton, le piquent de toute façon, il ne sort pas. Quelque temps après le gendre pousse le beau-père à entrer (dans le buisson): «Que fait le chien, il continue à rester dehors, il n'entre pas?»

Hõt cho pô tá khàn, lũk khứơi áu kó khõn tắm lau. Khàu tang kuông thứk nám khạt mết sòng sừa; tang nọk thứk khõn lũk khứơi tắm lau, chếp há tái, kờ dai phai hôn pắt hờ dày.

Lorsque le beau-père entre, le gendre prend un bâton, le frappe. Au dedans (du buisson) les épines déchirent tous ses habits; du dehors il reçoit les coups de bâton de son gendre, il souffre à mourir mais il faut qu'il s'efforce de prendre (la bête).

Hôi nựng pắt dày tô jin, lắk ọk, áu mưa hươn. Khứơi áu páy phảu fay, leõ bọk pô tá chơi. Pô tá vả: «Ma hũ tỏ viễk páy, hòm. Nhăng viễk ựn bọ hũ ết. Phù phơ mẻn kủn phù nắn hạk ết áu.»

Après un instant, il peut saisir le renard le tire dehors, l'emporte à la maison. Le gendre le prend va le flamber au feu, puis il dit au beau-père de l'aider. Le beau-père dit: »Le chien ne sait qu'aller chasser. Il ne sait pas faire autre chose. C'est à celui qui fait l'homme de faire cela.»

Lũk khứơi vả: «Bọ ết, nha kỉn.»

Le gendre dit: «Tu ne fais rien, tu ne mangeras pas.»

Leõ kù dieu măn hạk ết, tẹng pan tẹng ơi, tắk kéng tắk kók, chịn, pá, thuồi, thụ, khàu, mết chủ jóng. Lo hõt cho kỉn pau, măn bọk pô tá páy mơi tay bàn ma kỉn pau. Pô tá khản vả: «Má há hũ vả, phù kủn ết lơ bọ páy?»

Puis il fait seul, prépare le plateau, verse le ragoût prépare viande, poisson écuelles, bâtonnets, le riz, toutes choses. Quand arrive le moment du repas, il dit au beau-père d'aller inviter les villageois à manger le repas. Le beau-père dit: «Le chien sait-il parler? pourquoi l'homme ne va-t-il pas?»

Lũk khứơi vả: «Thau bọ páy, vẫy hờ kăn páy.»

Le gendre dit: «Tu ne vas pas, laisse-moi aller.»

(Má khoen, meo kuồm.)

(On suspend le chien, on recouvre le chat[1].)

[1] Dicton explicatif intercalé dans la narration par le scribe. Quand on veut préserver les aliments de la voracité des chiens et des chats, on attache, ou suspend les chiens, ou enferme, ou recouvre le chats.

Káng hươn mi kì tô meo, măn áu dung kuồm áu, áu chữok phục sóng tín pỏ tá khoen khần kó khự, lẹo măn chặng páy. Hốt jam tay bàn ma, chủ kủn nẳng khàu pan lo kỉn. Măn chăng pọi tô meo ọk, kè chữok hờ pỏ tả, leõ măn vả: «Má bọ dày nẳng huồm năm phù kủn. Kủn kỉn leõ, chặng hốt má.»

Il prend une corbeille, recouvre tous les chats de la maison, prend une corde, attache les deux pieds du beau-père qu'il suspend à une poutre, puis il va. Lorsque les villageois arrivent, tous s'asseaient près des plateaux pour manger. Il délivre les chats, délie le beau-père puis il dit: «Le chien ne doit pas s'asseoir avec les hommes. Quand les hommes ont mangé vient le tour du chien.»

Săng si kỉn, măn vắt dục sờ pỏ tá vả: «Kủn kỉn chịn má kỉn dục.»

Pendant qu'il mange, il jette des os au beau-père, dit: «Les hommes mangent la viande, le chien mange les os.»

Kỉn pau leõ lũk khươi bắt thám vả: «Khòi ết jong nẳn, cha siẹt khòi bo?»

Pỏ tá vả: »Thau ết jong nẳn pỏ thàn kọ siẹt, mé thàu kọ siẹt. Kú bọ chuộp phơ ết hờ kú pển pán nẳn.»

Après le repas, le gendre lui demande, dit: «J'ai fait ainsi, es-tu colère contre moi?»

Le beau-père dit: «Tu as fait ainsi, le vieux père est colère, la vieille mère est colère. Je n'ai rencontré personne qui me fit pareille chose.»

Tay bán vả: «Jong nẳn phai hờ lũk sáo hờ măn.»

Ke nẳn phải siá lũk sáo hờ măn. chặng vả pỏ tá chã.

Les villageois disent: «Alors, il faut lui accorder ta fille.»

Il dut lui donner sa fille. Aussi on l'appelle le beau-père sot.

VIII° *Kủn chăn.*

Mở jam mi kủn nựng chăn hing bọ ết viẽk lơ, kỉn leõ bắt non jụ. Tay bàn páy hạp kon, chuôn măn vả: «Chăn ơi! Páy áu pá năm tú bọ?»

VIII° L'homme paresseux[1].

Autrefois il y avait un homme très paresseux, qui ne faisait rien. Après avoir mangé il se couchait. Les villageois vont dériver un cours d'eau lui conseillent disent: «O paresseux, viens tu prendre du poisson avec nous?»

Măn kọ páy, kö dai bọ ết lơ. Tảm tẹ khảu ết jóng lơ, sờ ết. Măn tỏ nẳng jụ ting kòn hỉn se tín lông năm moi. Hến tô pá lẻn páy lẻn ma, kọ bọ pắt. Lặng ma mi tô pá mĩ năm lẻn kái khong khẻng măn, măn chặng pắt áu thung sờ khum fay, povả mày lươm, làm.

Il va, mais il ne fait rien. Les gens font comme ils veulent. Il reste assis sur une pierre, les jambes trempant dans l'eau, il regarde. Il voit les poissons qui vont et viennent, il ne les prend pas. Ensuite un poisson à épines s'embarrasse dans ses jambes, il le prend, le secoue, le jette dans le foyer encore luisant.

[1] Légende transcrite d'un manuscrit de *Bạ Oi*, de *Bản Hăng*.

Au khần kỉn kŏ dai phăng hai tay bàn húa lau, lắp tá kháu kỉn. Sẳng si kỉn Phí Ja haug ma khịn ảu. Kủn chãn vả: «êt lơ thau du ngải kăn pán năn? Khap nĩ kăn khà.»

«O, ŏ lay só ban, só vãy húa vãy kho hờ kăn[1]*, kăn só ết nõng chơi.»*

Phí Ja hang vả: jóng năn, kủn chặn sa hờ. Phí Ja hang mưa jụ năm kủn chản. Ja hang chuôn kủn chãn páy ết dày leõ. Sóng phù ết dày sám lăng heõ. Mữ thit pày jám lăng nựng, dày tô Jin. Kủn chãn vả: «Khà sía áu mưa kỉn chịn.»

Tô jin, só lin só lan vả: «Khòi nĩ pến kốk chủ jin ựn. Só tãn sa hờ khòi. Khap lắng mi viẽk lơ nhãk, khòi sò chọi.»

Kủn chãn sa hờ. Mữ sóng páy jam lang sóng, băt thứk tô sứa. Chãn vả: «Khà sía, neo nĩ hữ ết hãi hờ phù kủn. Jóng lơ kọ bọ sa.»

Tô sứa vả: «Sữm tô sắt ựn khòi nĩ pến chãn. Khòi só ban sa hờ khòi de khap lắng mi viẽk lơ khôn, hõng hôt khòi, khòi só choi.»

Phù chãn vả: «Jóng năn sơ sa hờ măn.»

Mữ sám páy jam lăng sám, băt thứk tô chãng. Phù chãn vả: «Tô lơ kọ sa, sơ bọ mi ăn lơ kỉn. Khap nĩ khà thôi. Au mưa ết ngai hờ tay

Il le retire pour le manger, mais a honte, craint que les gens ne le plaisantent, il le mange en cachette d'eux. Pendant qu'il mange *Phí Ja hang* vient tirer (le poisson.) Le paresseux dit: «Pourquoi me méprises tu ainsi? Cette fois je te tue.»

(*Phí Ja hang* dit:) «Oh! je demande à te saluer, je demande pardon, je te demande de laisser ma tête, de laisser mon cou, je demande à faire ton frère cadet.»

Phí Ja hang parle ainsi, le paresseux lui pardonne. *Phí Ja hang* reste avec le paresseux. *Ja hang* pousse le paresseux à aller faire des pièges ă filets. Tous deux ont fait trois pièges. Le premier jour ils vont en visiter un, ils ont un renard. Le paresseux dit: «Tuons-le, rapportons-le pour le manger.»

Le renard demande, redemande, dit: «Je suis le chef de tous les renards. Je te prie de me pardonner. Une autre fois, si tu as une affaire difficile, je demande à t'aider.»

Le paresseux l'épargne. Le deuxième jour, il va visiter le deuxième piège, un tigre est pris. Le paresseux dit: «Tuons-le, cette race nuit aux hommes. N'importe comment je ne t'épargne pas.»

Le tigre dit: «De tous les animaux je suis le maître. Je demande pardon. Epargne moi. Une autre fois si tu as une affaire difficile, crie vers moi, je demande à t'aider.»

Le paresseux dit: «Alors on l'épargne.»

Le troisième jour il va visiter le troisième piège, un éléphant est pris. Le paresseux dit: «Si on épargne chaque bête, on n'a rién à manger.

[1] *Vãy húa vãy kho*: «laisser tête, laisser cou.» = Ne me coupe pas la tête, ne me tue pas. Expression parallélique.

bàn kĭn.»

Tô chăng vả: «Só tăn sương hăk ị du áu khón dọk khòi de. Tăn bọ ị du khà siá khòn dọk khòi, lảng ma mi viĕk lơ khôn, bọ mi tô lơ choi.»

Phù chăn vả: «Jóng năn sơ sạ hờ, kỡ dai thọt hờ tú nga nựng.»

Chăng thọt nga nựng hờ. Sóng kủn dày nga chăng áu mưa vãy kuong hươn. Phù chăn páy ết viĕk, Phí jà hang jụ hươn. Khảm ma hến Nang lŭk kuông nga chăng ọk. Ja hang áu hé khoảng kuồm áu. Hỡt chơ phù chăn ma, Phí Ja hang vả to. Phù chăn áu Nang ết pỡ.

Phănha siéng khảu vả pỡ kủn chồn dí jạk dày, kủn chăn bọ hờ. Phănha vả: «Bọ hờ, sờ áu tô kạy páy to. Ja vả siá sua, sơ siá pỡ.»

Kủn chăn káng hươn kạy bo mi, chốk hà ết jóng lơ? Páy hẳng áu lăng heỡ jin, hỡng vả: «Jin ơi, choi kăn dom.»

Hôi nựng hến tô kạy phù lûóng lŭk kuong sụm nám ọk, kủn chăn áu mưa to. Kạy Phănha sua.

Phănha băt áu tô khoai mato. Kủn chăn háy jụ, chắk áu tô khoai tì lơ páy to. Băt páy hẳng áu lăng heỡ sửa, hiĕk: «Khoai ơi! khoai ơi! choi kăn dom.»

Cette fois tuons-le. Emportons-le pour faire un repas aux villageois.»

L'éléphant dit: «Je te prie d'avoir pitié de mon corps. Si tu tues mon corps, plus tard dans une affaire malheureuse, il n'y aura aucune bête pour t'aider.»

Le paresseux dit: «Alors on t'épargne, mais enlève et donne moi une défense.»

L'éléphant enlève et lui donne une défense. Les deux hommes[1] emportent la défense de l'éléphant dans leur maison. Le paresseux va travailler, *Phí Ja hang* reste à la maison. Le soir venu, il voit une *Nang* sortir de la défense de l'éléphant. *Ja hang* prend un épervier, le jette, la recouvre. Lorsque le paresseux vient *Phí Ja hang* lui raconte. Le paresseux prend cette *Nang* pour femme.

Le *Phănha* entend dire que la femme du paresseux est belle, il la veut, le paresseux ne la lui donne pas. Le *Phănha* dit: «Tu ne la donnes pas, alors prends un coq pour combattre[2]. S'il est vaincu tu perds ta femme.»

Le paresseux n'a pas de coq dans sa maison, que faire? Il va saisir le piège du renard, crie, dit: «O renard, aide-moi.»

Après un instant, il voit un grand coq sortir des broussailles, le paresseux l'emporte pour combattre. Le coq du *Phănha* est vaincu.

Le *Phănha* prend alors un buffle pour combattre. Le paresseux pleure, ne soit où prendre un buffle pour combattre. Il va saisir le piège du tigre, crie: «O buffle! o buffle! aide-moi.»

---

[1] Les deux personnes, c'est-à-dire le paresseux et *Phí Ja Hang*.

[2] Les *Phănha* lui propose un combat de coq. Le *Phănha* amenera un coq, le paresseux un, et on les fera combattre celui dont le coq sera vainqueur aura la femme. Puis le *Phănha* lui proposera un combat de buffles, enfin un combat d'éléphants dans les mêmes conditions.

Hôi nựng hến tô khoai thửk luống lửk kuong pạ ọk. Kủn chăn áu mưa páy to năm tô khoai Phănha. Khoai Phănha sua. Phănha băt áu tô chăng ma to. Kủn chăn sieng khôn, chắk há ết jóng lơ. Ja Hang vả: «Nha khôn, páy hẳng áu lăng heõ chăng du.»

Kủn chăn pay hẳng áu lăng heõ chăng, hiẽk vả: «Chăng ơi! chăng ơi! choi kăn dom.»

Hôi luông nựng mi tô chăng kháu dieu ọk thám vả viẽk jóng lơ. Kủn chăn vả viẽk jóng nĩ jóng mo jóng nơ jóng nả[1]. Tô chăng vả: «Jóng năn vãy kăn páy to hờ.»

Tô chăng páy to. Chăng Phănha sua. Phănha siẽt hing kái, tái. Phí khoản khần fă kao Pó Thén. Phí Ja Hang kọ khần sắp, jụ kong lạng hươn Pó Thén făng du viẽk lơ.

Phănha kao leõ, Pó Thén hiẽk say tơ káng hươn ma thám mi pho lông Mương Lửm áu phí khoản Nang dáy bọ. Tô meng Ngoản tong vả: «Khòi lông dáy, khòi lông, khòi chắp sơ kòn kàn Nang năn leõ áu phí khoản măn.»

Ja Hang nhìn leõ lên mưa bọk pi põ áu năm măn tà sợ kọt phủm; sàng tô vãy mo nắm hõn. Hôi huống nựng hếu tô meng ngòan tong bỉn ma chắp sơ kọt phủm Nang năm. Thửk nắm măn mữn hing tốk lông

Un instant après il voit un gros buffle mâle sortir de la forêt. Le paresseux l'emmène aller combattre le buffle du *Phănha*. Le buffle du *Phănha* est vaincu. Le *Phănha* prend un éléphant pour combattre. Le paresseux est malheureux, ne soit que faire. *Ja Hang* dit: «Ne sois pas malheureux, va saisir le piège de l'éléphant pour voir.»

Le paresseux va saisir le piège de l'éléphant, crie, dit: «O éléphant, o éléphant! aide-moi.»

Après un long instant un éléphant à une seule défense sort, interroge quelle sorte d'affaire (il y a). Le paresseux dit que c'est une affaire comme ce! comme çà. L'éléphant dit: «Alors laisse-moi aller combattre.»

L'éléphant va combattre. L'éléphant du *Phănha* est vaincu. Le *Phănha* très furieux en meurt. Son âme monte au ciel se plaindre à *Pó Thén*. *Phí Ja Hang* monte aussi à sa suite reste sans la maison de *Pó Thén* pour écouter voir l'affaire.

Le *Phănha* s'etant plaint, *Pó Thén* appelle ses serviteurs dans la maison et demande si quelqu'un peut descendre au *Muong Lửm* prendre l'âme de la *Nang*. L'insecte *Ngoản tong* dit: «Je peux descendre, je descends, je me pose sur le chignon de cette *Nang* puis je prends son âme.»

Ja Hang ayant entendu, court avertir sa belle-sœur d'oindre son chignon d'huile, de déposer à son côté une marmite d'eau chaude. Après un long instant, on voit l'insecte *ngoản tong* voler venir se poser

[1] *Jóng nĩ jóng mơ jóng nơ jóng na*. Double expression parallélique. *Jóng nĩ*: «de cette façon-ci», *jóng nơ*: «de cette façon-là». *Mơ* n'a aucun sens, fait seulement pendant à *nĩ*. De même *na* qui fait écho à *nơ*. Cette expression signifie comme ceci comme cela. Elle est employée d'ordinaire par un conteur ou une scribe, qui ne voulant pas répéter en détail une histoire déjà connue, se contente de dire: l'affaire c'est passée comme ceci comme cela.

sơ năm hõn, tái.

Ja Hang thim khảu khaù khữm fay, chõp mày lươm lạm, áu văt lông hờ tô kạy lau siá. Phí khoản tô meng ngoản mưa vả to Pỏ Thén vả: «Lông tờ năn, khaú hóm, kháu tí, leõ pắt jụ năm pà kạy kắp hả tái. Khoì nĩ faõ lên mưa, pê hê áu dáy phí khoản.»

Ja Hang kọ khản sắp phí khoản tô meng ngoản, sưng tang nọk lắk făng viẽk jóng lơ. Pỏ Thén bắt thám: «Nhăng phơ lông dày bọ?»

Tô ká vả: »Khòi só lông. Khòi lông, khòi chắp tỉ chán hến Nang năn ọk, khòi ngau kho áu phí khoản dày dọk.»

Ja Hang nhĩn leõ lên mưa kọn bọk Nang năn nha ọk chán. Ja Hang nắng jụ kuông hươn, kắm luong nà, hến tô ká bĩn lông chắp tỉ chán, măn jõ lặn, tkửk tô ká tái.

Phí khoản tô ká khản mưa fã. Ja Hang kọ khản sắp. Tô ká vả to Pỏ Thén vả: «Lông tờ năn, khán jo tắm jo tí tái, nhăng to phí khoản mưa dọk.»

Pỏ Thén bắt thám: «Nhăng phơ lông dày bọ?»

Tô ngu vả: «Khòi só lông. Khoi lông, khòi khàu nòn huông háy nừng khàu. Hến Nang năn sợ khàu káng háy, khòi jo tọt tái, áu phí khoản dày dọk.»

Ja Hang lên mưa bọk pi põ vả: «Kả nớ, vãy khòi nừng khàu hờ.»

sur le chignon de cette *Nang*. A cause de l'huile très glissante il tombe dans la marmite d'eau chaude, meurt.

Ja Hang la lance dans le foyer encore luisant, le prend; le jette aux poules qui le mange. L'âme de l'insecte revient dire à *Pỏ Thén*: «descendre en bas on m'a chassée, frappée, obligée à rester avec ma tante poule, presque morte. Je suis vite revenue, je n'ai pu encore prendre son âme.»

Ja Hang monte, suit l'âme de l'insecte *ngoản* reste debout dehors en cachette pour écouter l'affaire. *Pỏ Thén* demande encore: «Qui peut encore descendre?»

Le corbeau dit: «Je demande à descendre. Je descends, je me pose sur la vérandah, je vois cette *Nang* sortir, je griffe son cou et prends son âme.»

Ja Hang ayant entendu revient avant, avertir cette *Nang* de ne pas sortir sur la vérandah. *Ja Hang* reste dans la maison, tient une arbalète, voit le corbeau voler descendre se poser sur la vérandah, tire, le corbeau frappé, meurt.

L'âme du corbeau monte, revient au ciel. *Ja Hang* monte à sa suite. Le corbeau dit à *Pỏ Thén*: «Descendu en bas, on m'a frappé, tué, il n'y a que mon âme qui revient.»

Pỏ Thén demande encore: «Qui peut encore descendre?»

Le serpent dit: «Je demande à descendre. Je descends, j'entre me coucher dans le tube à cuire le riz[1]. Je vois cette *Nang* mettre du riz dans le tube, je la mords mortellement, et prends son âme.»

Ja Hang court revient avertir sa belle sœur, dit: «Demain laisse-moi cuire le riz pour (toi).»

[1] Les *Tay* cuisent le riz à la vapeur, le mettent dans un tube qu'ils disposent au dessus de la marmite que contient l'eau. C'est dans ce tube que se glisse le serpent.

Lŭk chău ma Ja Hang hến tô ngu khàu khlông khlông kuông háy khàu, măn áu hĭn ting sợ leõ dang fay sợ mò bieng. Năm phôt pê pê. Hôi nựng kháy ọk hến tô ngu tái mòm.

Khap lăng nĭ Phí Ja vang só lông. Pô Thén thám vả: «Lông sờ ết jóng lơ?»

Ja vang vả: «Khòi lông, khòi hõng khloát khloát, lăn Nang mưa fã.»

Ja vang lông hõng khap nựng, tái sit si. Ja Hang kọ khần sắp phí khoản Nang năn, hến hươn Pô Thén săng si khà mu khà khoai kĭn làu kĭn pèng[3] muốn dí. Kháu hến Ja Hang kăm áu sòng mũ, thám vả: «An lơ ăn năn?»

Ja Hang vả: Sán chương hờ ding nõi khàu ìn.»

Ja Vang só khàu chia du. Khàu leõ. Ja Hang săng dí bọ nhăng ọk dày. Leõ măn bang páy áu mưa hốt hươn, bọk Ja Vang vả: «Thau ết jóng lơ hờ pi põ heng khưn, kú chặng sa.

Ja Vang băt hõng mơ mé, Nang bắt heng khưn. Ja Hang vả: «Thau se lĭn ọk, kăn chặng sa hờ.»

Au grand matin *Ja Hang* voit le serpent entrer *khlông khlông*[1] dans le tube à riz, il met une pierre au dessus, puis allume le feu sans la marmite. L'eau bout *pêpê*[2]. Après un instant il ouvre, voit le serpent mort.

Cette fois *Phí Ja Vang* demande à descendre. *Pô Thén* l'interroge, dit: «Descendu comment feras tu?»

Ja Vang dit: «Je descends, je crie *khloát khloát*, ma nièce la *Nang* revient au ciel.»

Ja Vang descend, crie une fois, la *Nang* meurt aussitôt. *Ja Hang* monte suit l'âme de cette *Nang*, voit que chez *Pô Thén* on tue des porcs, on tue des buffles[4], on boit du vin on mange du pain très joyeusement. On voit *Ja Hang* tenir un panier à porc, on l'interroge, dit: «Qu'est-ici?»

Ja Hang dit: «Je tresse cet objet pour que les enfants y entrent pour s'amuser.»

Ja Vang demande à y entrer pour essayer. Quand il est entré, *Ja Hang* ferme bien, il ne peut sortir. Alors *(Ja Hang)* l'emporte à la maison, dit à *Ja Vang*: «Fais de quelque façon que ma belle-sœur ressuscite, alors je t'épargne.»

Ja Vang de nouveau crie *mơ mé*, la *Nang* ressuscite. *Ja Hang* dit: «Tire la langue, alors je t'épargne.»

---

[1] *Khlông Khlông*. Ces deux mots veulent imiter la façon de se traîner du serpent.

[2] *Pêpê*. Mot imitatif que je ne sais comment traduire car je l'ai entendu dans des cas bien différents. Par exemple, quelque jours après avoir fait un semis de graines. Quand on voit les tout jeunes plants sortir en foule de terre, on dit: ces plants s'élèvent *pêpê*. Quand on entend de loin le bruit confus de plusieurs voix, on dit aussi: on entend parler *pêpê*.

[3] *Kĭn làu kĭn peng*. Curieuse expression parallélique. Littéralement: «boire vin, manger pain». En réalité, il n'y a que du vin à boire, et pas du tout de pain à manger. Néanmoins cette expression se dit couremment. Par exemple, un individu reçoit une visite, il ouvre une jarre de vin de riz fermenté en l'honneur de son hôte, puis prenant la parole, il l'invite à «boire du vin et à manger du pain». Et cependant il n'y a absolument que du vin à boire. En passant, remarquant que la langue *tay* n'a qu'un seul mot *(kĭn)* pour exprimer manger et boire.

[4] On tue des porcs, des buffles pour fêter les noces se *Pêô Thén* avec la *Nang*.

Ja Vang se lĭn ọk; hến lĭn mi sám păi. Ja Hang tắt siá pái lĭn hõng hờ kằn heng kằn tái.

Ja Vang tire la langue; on vait que sa langue a trois pointes. *Ja Hang* coupe la pointe qui crie pour faire vivre et mourir les hommes.

IX° *Kằn jàn hẹo.*

Mở jam mi kẹ nựng jàn hẹo. Măn chặng pái páy sõk Mương bọ mi hẹo. Páy tang páy hốt Mương bọ mi hẹo chặng mua tô hươn nựng mẻn mữ khảu ết hươn mợ.

Khảu chặng pắt áu măn, khảu sợ kuổi vãy ết ngai hươn mợ khảu khăm ma kẹ pụ nựng tái, khảu chặng páy chua áu ma kĭn kẹ nằn jàn lái. Khảm ma, khảu non siá, măn pổn ọk đày, chặng pai.

Khảu sắp măn, páy hốt đẻn đĭn, lo khắt. Măn chắk vả pan tỉ lơ, chặng khảu nẳng kong lĭn nằm. Khảu chặng sắp páy hốt nằn, bọ nhăng hến măn. Khảu chặng ma. Măn chặng ọk le pái mưa Mương tô.

IX° L'homme qui craint les cimetières [1].

Autrefois il y avait un homme qui craignait les cimetières. Il part, va chercher un *Mương* qui n'a pas de cimetière. Il va son chemin jusqu'à un *Mương* qui n'a pas de cimetière, il loge dans une maison, juste le jour où l'on faisait une nouvelle maison.

On le saisit alors, on le met dans un panier, on le réserve pour le repas [2] de la maison nouvelle. Le soir venu, un vieillard meurt, on va le vider, on l'apporte pour le manger. Cet homme a grande peur. Le soir venu, les gens dormant, il peut sortir (de son panier) et se sauve.

On le poursuit jusqu'à la frontière (du *Mương*) on est près de l'attendre. Il ne sait où se blottir, il pénètre s'asseoir sous un petit aqueduc. On le suit, un arrive jusque là, on ne le voit plus. Alors les gens s'en retournent. Lui sort, part, revient dans son *Mương*.

X° *Hẹo khăm hẹo ngọn.*

Mở jam mi kằn nựng páy tứk bết, sờ mi pưng lĭng nựng ma thám vả: «Chău tám ăn lơ la?»

Kằn nằn vả: «Tám juôk tám jay [4] tám sáy lĭng leng.»

X° Le cimetière d'or et le cimetière d'argent [3].

Autrefois un homme va pêcher à la ligne, une bande de singes vient demander dit: «Avec quoi amorces-tu (ta ligne)?»

Cet homme dit: «J'amorce avec des débris, des intestins de singe.»

---

[1] Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke sảo*, de *Pao Nứa*.

[2] Le repas d'inauguration de la maison nouvelle.

[3] Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Kương*, de *Bản Chiềng Déng*.

[4] *Tám juôk tám jay*: «amorcer débris, amorcer?» Expression parallélique dont le dernier mot n'a aucun sens.

Pưng tô lĭng ngầm vả măn, khà siả áu sày ma tám vết, sờ jàn băt pái. Nŏi nựng bắt ma lên moi, băt thám ke tủk bết: «Chău tám ăn lơ?»

Kủn bắt vả: «Tám juôk tám jay tám sày lĭng leng.»

Pưng lĭng vả: «Jo! ke nĭ khà sin kù, áu sày ma tám. Jóng nản sờ hau khà siả thôi. Bọ sơ nŏi nựng nưa măn khà siả tè hau de.»

Kháu chặng páy hắk mãy hắk tok ma tí ma khà kủn nản. Măn chếp qua non pan jụ jóng tái. Kháu chặng bọk kăn: «Hau hám páy fắng.»

Chơ páy kháu vả: «Hau fắng hẹo lơ là? Heọ ngơn hụ hẹo khăm hũ fắng hẹo huỡn?»

Kháu chặng vả: U, hau fắng hẹo ngơn thôi.»

Kháu chặng áu fắng hẹo ngơn leỡ pái. Phù kủn hến kháu pái bỡ, luốt lŭk, khứt áu ngơn laí tái hạp mưa ết hươn ết jáo, pến hắng mi.

Mi nông pi nựng hến măn hắng mi jóng nản chặng ma thám vả: «Châu ết jóng lơ pến hắng mi pán nản?»

Kủn nản chặng chien jóng nĭ jóng mơ jóng nơ jóng ná: «Mớ páy tứk vết chuộp pưng lĭng ma thám. Chău tứk vết tám ăn lơ? Khòi chặng vả tám juok tám jay tám, sày lĭng leng. Kháu ngầm kủ khà khau, kháu hắk mãy, hắk tok[1] ma khà, khòi ja tái. Kháu hám páy fắng tì hẹo ngơn. Kháu pái leỡ, khòi lŭk khứt áu ngơn

La troupe de singes croit qu'il les tue, pour prendre leurs intestins pour amorcer son hameçon, prend peur, se sauve. Au bout d'un instant elle revient interroger celui qui pêche à la ligne: «Avec quoi amorces-tu?»

L'homme répète: «J'amorce avec des débris, des intestins de singes.»

La troupe de singes dit: «*Hé* celui-ci nous tue pour prendre nos intestins pour servir d'appât. Alors tuons-le. Sinon dans un instant il nous tuera.»

Alors ils (les singes) brisent des arbres et frappent et tuent cet homme. Il souffre beaucoup, s'étend, se blottit comme mort. Alors ils se disent: «Emportons-le l'enterrer.»

En allant ils disent: «Dans quel cimetière l'enterrer? Dans le cimetière d'argent ou le cimetière d'or, ou l'enterrons nous dans le cimetière des lépreux?»

Il disent alors: «Eh bien! enterrons-le dans le cimetière d'argent.»

Ils l'enterrent dans le cimetière d'argent, puis s'en vont. L'homme voit qu'ils sont partis, se lève aussitôt, creuse, prend beaucoup beaucoup d'argent, l'emporte pour se faire une maison, devient riche.

Un de ses parents voit qu'il est riche, va l'interroger, dit: «Qu'as-tu fait pour être riche de pareille façon?»

Cet homme lui raconte comme ceci comme cela: «En allant pêcher à la ligne, j'ai rencontré une troupe de singes qui m'ont demandé: Avec quoi amorces-tu ton hameçon? J'ai dit que je l'amorcais avec des débris, des intestins de singes. Ils ont pensé que je les tuais, ils ont brisé des arbres pour me tuer, j'ai feint d'être

[1] *Hắk mãy hắk tok*: «briser arbres, briser?» Expression parallélique dont le dernier mot n'a aucun sens.

là bọ.»

«U jóng năn ươn kọ jạk páy tứk vết.»

Măn mưa áu kan vết páy tứk ti ke năn. Hôi nựng hến pưng lĩng ma thám: «Tứk bết chău tám ăn lơ là?»

Măn vả: «Tám juok tám jay tám sày lĩng leng.»

«A, bọ đày, măn Khà kú áu sày ma tám vết. Nõi nựng măn khà tè hau. Jóng năn sờ khà măn thôi.»

Khảu chặng hắk mãy hắk tok ma khá kửn năn. Măn kọ ja tái. Khảu chặng hám páy, tưng páy tưng vả: «Fảng hẹo khăm hũ hẹo ngơn hũ fảng hẹo hươn?»

Mi tô vả: «Hẹo ngơn fảng mồm; fảng hẹo hươn thôi.»

Phù kửn siếng vả hẹo hươn, jàn ngo húa khần vả: «Fảng hẹo khăm.»

Khảu chặng vả: «Jơ! pê hê tái?»

Luốt văt lông, thứk kòn lãn, tái sứt đặt đặt.

mort. Ils m'ont porté enterrer au cimetière d'argent. Quand ils sont partis j'ai creusé, pris de l'argent.»

(Le parent dit:) «Eh bien alors je veux aussi aller pêcher à la ligne.»

Il retourne prendre une canne à pêche, va pêcher à l'endroit de l'autre. Après un instant, il voit une troupe de singes qui vient lui demander: «Pour pêcher à la ligne, avec quoi amorces-tu?»

Il dit: «J'amorce avec des débris, des intestins de singes.»

(Les singes disent:) «Oh! ce n'est pas permis, il nous tue, prend nos intestins pour amorcer son hameçon. Dans un instant il nous tuera. Alors, tuons-le.»

Ils brisent des arbres et frappent cet homme. Il feint d'être mort. Ils l'emportent, et tout en allant, disent: «L'enterrons-nous dans le cimetière d'or ou le cimetière d'argent, ou l'enterrons-nous dans le cimetière des lépreux?»

Un (singe) dit: «On a enterré dans le cimetière d'argent; enterrons dans le cimetière des lépreux.»

L'homme entend parler du cimetière des lépreux, lève la tête, dit: Enterrez dans le cimetière d'or.»

Ils disent alors: «Hé! Pas encore mort?»

Aussitôt ils le jettent en bas, il tombe sur un rocher, meurt pour tout de bon.

XI° *Phù mi sịp tô khoai.*

Mở jam mi ke nựng páy kã đày sịp tô khoai. Măn chặng mưa. Hốt káng tang hến ke nựng chụng ma sịp tô ngua. Măn piẹn áu. Măn băt chụng ma. Hốt káng tang chặng chuộp ke nựng chụng ma sịp tô vẹ.

XI° L'homme qui a dix buffles[1].

Autrefois il y avait un homme qui allait commercer et avait dix buffles. Il les ramène. En route il voit un homme qui conduit dix beufs. Il échange (ses buffles contre les bœufs). Il les en amène. En route il rencontre

[1] Légende transcrite d'un manuscrit de *Ke Sáo*, de *Pao nứa*.

Măn băt pien áu. Măn băt chụng. Hŏt bàn nựng hến bạ nựnp ìu mạk kè nek. Măn thám vả: «An lơ ăn nản?»

Bạ nản vả: «Ngok than khing.»

Kẻ nản áu síp tô vè pien áu síp nuội mạk nản: Hŏt bàn nựng, măn hến bạ nựng in síp tô nieng năm. Măn thám vả: «An lơ ăn nản?»

Măn vả: «Ngok mu nị.»

Kẻ nản băt pien áu tô nieng nản. Ma hŏt hươn, măn chặng ết kăm sợ. Bạ hến áu páy tàu púa. Măn páy. Hŏt káng tang, khàm năm tì bang lưk Phù páy dom jạk moi ngok Măn khảy ọk kăm, tô niêng tôk bang năm siá. Măn chặng hày hŏng khản. Ling hươn púa ma thám vả: «Mưng hày ết lơ?»

Măn vả: Khòi áu ăn ngok mu nị ma tau púa, khòi áu ma, khau ết tốk siá hờ khòi.»

Ling púa pắt hờ mết chủ kủn dắm sŏk páy sŏk ma, sờ dày ngok mu nị tẻ. Ling chặng pa măn khàu hươn púa. Púa áu sòng sừa hờ măn, ngơn khăm. Măn pến hẳng mi.

un homme qui conduit dix chèvres. Il échange de nouveau. Il les emmène. Arrivé à un village il voit un enfant s'amuser avec des fruits *Kè nek*[1]. Il l'interroge, dit: «Qu'est-cela?»

L'enfant dit: «Des diamants *thàn Khing*[2].»

L'autre échange les dix chèvres contre ces dix fruits. Arrivé à un village, il voit un enfant s'amuser avec dix *niêng năm*[3]. Il interroge, dit: «Qu'est cela?»

Il dit: «Des diamants *mu nị*.»

L'autre de nouveau échange, prend les *nieng*. Arrivé à la maison, il fait une bôite pour les mettre. Il se propose d'aller les offrir au roi. Il va. En route, il traverse un cours d'eau vers un gouffre profond. Celui qui va avec lui veut voir les diamants. Il ouvre la boîte, les *niêng* tombent à l'eau perdus. Alors il plaire, crie. Un soldat de la maison du roi vient l'interroger, dit: «Pourquoi pleures, tu?»

Il dit: «J'avais des diamants *mu nị* pour offrir au roi: «Je les apportai, on me les a perdus.»

Le soldat du roi fait plonger tout le monde pour chercher, on trouve de (dans l'eau) vrais diamants *mu nị*. Le soldat le conduit à la maison du roi. Le roi lui donne des habits, de l'argent, de l'or. Il devient riche.

XII° *Sám nŏng pi kặm pã.*

Mi sám nŏng pi kặmpã. Mẻ tái siá, nhăng tỏ pỏ kuông hươn mi tô ngua dieu. Pỏ tái sóng nŏng chai

XII° Les trois frères orphelins[4].

Il y a trois frères orphelins. La mère est morte, il ne reste que le père. Dans la maison il n'y a qu'un bœuf.

[1] *Mạk Kè nek*, fruit à l'écorce dure et nurice. Les gamins s'amusent parfois á faire de cette écorce une petite boîte, après en avoir extrait le contenu.

[2] J'ignore ce que sont ces diamants *than Khing* de même que les diamants *mu nị* dont il est parlé plus loin.

[3] *Niêng năm*, coléoptère noir qui vit dans l'eau des rizières. Il y en a de deux espèces: le palpicorne hydrophile plus gros et le gyrin nageur (gyrinus natator) plus petit.

[4] Légende transcrite d'un manuscrit de *Bạ Oi* de *Bàn Hăng*.

khà ết phí hờ pỏ, leõ ban tay bàn áu páy fảng.

Le père meurt, les deux frères cadets tuent (le bœuf) pour faire les funérailles du père, puis louent les gens du village pour l'enterrer.

Pi ài luóng páy kă ma, hến pỏ tái siá tá, mi tô ngua dieu kháu kọ khà siá mồm, hày hõng khẳn jay hãi hờ sóng nõng chai vả: «Et lơ pỏ tái, sú bọ vãy thà kú dom. Tó tô ngua dieu sú kọ khà siá. Jụ hươn kọ bọ mi ăn lơ ết kỉn. Kăn páy sắp pỏ kăn thôi.»

L'aîné qui est aller commercer vient, voit que son père est mort, qu'on a tué l'unique bœuf, pleure, crie, réprimande ses deux frères cadets, dit: «Pourquoi, mon pére mort, ne m'avoir pas attendu? Il n'y avait qu'un bœuf on l'a tué. A la maison il n'y a rien pour gagner sa vie. Je vais suivre mon père.»

Leõ măn páy hõt khủm hẹo pỏ măn, hày hõng khẳn. Pỏ măn vả: «Vãy kú áu ngơn hờ.»

Măn dày ngơn leõ mưa ết hươn kuà hạk jụ bọ pản hờ sóng nõng chai. Nõng chai páy sắp pỏ hày jụ. Pỏ thám vả: «Pến jóng lơ hày?»

Puis il va à la tombe de son père, pleure, crie. Son père (lui) dit: «Laisse moi te donner de l'argent.»

Quand il a de l'argent, il revient, faire sa maison, habite seul, ne partage pas avec ses deux frères cadets. Un cadet va suivre son père, pleure. Le père interroge, dit: «Pourquoi pleures-tu?»

Măn vả: «Pi ài dày ngơn pỏ hờ, bọ păn hờ khòi. Jụ hươn kho hãi bọ mi ăn lơ kỉn, khòi páy sắp mưng.»

Il dit: «Mon frère aîné a de l'argent que le père lui a donné, il ne partage pas avec moi. A la maison, je suis pauvre, je n'ai rien à manger. Je viens te suivre.»

Pỏ vả: «Nha hày, vãy kủ aú khăm hờ.»

Le père dit: «Ne pleure pas, laisse-moi te donner de l'or.»

Măn dày khăm leõ, kọ ết hươn kùa jụ bang nõng chai hạk jụ kùa dieu. Nõng chai ut hết sóng pi ài dày ngơn khăm siá tá, kọ páy sặp pỏ. Hõt tì khủm hẹo pỏ, nắng hày jụ. Pỏ măn vả: «Ngơn khăm hờ kháu siá tá mồm, cho ni bọ nhăng mi ăn lơ. Nhăng om nắm nựng hờ thau. Aú mưa khoan ting heo hươn ôt áu hờ dí.»

Quand il a de l'or, il fait une maison, habite seul, laisse son frère plus jeune habiter seul. Le plus jeune voit ses deux aînés avoir seuls de l'argent et de l'or, va suivre son père. Arrivé à la tombe de son père, il s'asseoit, pleure, son père dit: «Je leur ai donné de l'argent et de l'or, je n'ai plus rien maintenant. Je n'ai plus qu'une petite jarre d'eau que je te donne. Emporte-la et suspends la à l'ouverture du toit de ta maison, bouche-la bien.»

Hõt cho măn hạk mi, phù nẳn dày om nắm pỏ hờ, áu mưa khoen ting heo hươn. Põ măn bọ hũ chắk ăn lơ ngắm vả om ngơn om khăm

Lorsqu'il a la petite jarre que son père lui a donnée, il l'emporte la suspend à l'ouverture du toit de la maison. Sa femme ne sait ce que

chặng khoen dí jóng năn.

Mữ nựng khươi páy văng, mia măn áu om lông moi, hến năm sở dí, se niũ mư khàu; niũ mư đọn kháo jóng ngon. Măn hia ọk káng mò năm ạp mết khón dọk. Ap leõ kủn kháo dí. Khươi mã, hến jóng năn, thám: «Pến lơ dí pán năn?»

Mia vả viễk kốk pái jóng lơ. Lảng ma púa siéng kháu vả kủn năn mi põ dí. Púa bọk mết tè phúa tè mia khần hờ púa thám. Khần leõ púa áu sía mia kủn năn. Măn năng hày jụ.

Põ bọk vả: «Nha nhăng hày. Mưa sõk áu đan tô nốk, tô meng, áu khủn áu nảng măn ết pến phứn sừa nựng phứn sồng nựng. Leõ khần nĩ, kăn chặng bọk.»

Măn făng khoam mia. Mưa sõk dày lải tô nốk tô meng, áu khủn áu nảng ết pến phứn sừa nựng, phứn sồng nựng nủng khàu páy. Sữm tô nĩ tố ựn hến jóng năn kọ páy sắp măn, khần hốt hươn púa. Púa hến jóng năn jạk piẹn sừa hớ măn. Tè thit măn bọ jạk piẹn, lảng ma púa sư páy sư ma lải khap, măn chặng hờ piẹn.

Sữm tô mả hến púa nủng sồng sừa khủn nốk, ngảm vả tô lơ, hòm khốp tải sía. Nhăng kủn năn nủng sồng sừa púa dày pến púa.

c'est, pense que c'est une jarre d'argent, une jarre d'or, puisqu'on la suspend aussi avec soin.

Un jour, le mari est absent, sa femme descend la petite jarre, regarde, voit une eau très limpide, y trempe son doigt; le doigt devient blanc comme de l'argent. Elle verse l'eau dans une marmite, se lave tout le corps. Après s'être lavée, elle est blanche jolie. Le mari vient voit cela, interroge: «Pourquoi es-tu si jolie?»

La femme dit la chose, le commencement et la fin. Plus tard le roi entend dire que cet homme a une jolie femme. Le roi ordonne au mari et à la femme de monter pour qu'il interroge. Etant montés, le roi prend la femme de cet homme. Il s'asseoit, reste à pleurer.

La femme dit: «Ne pleure plus. Retourne chercher beaucoup d'oiseaux, d'insectes, prends leurs plumes, leur peau, et fais un habit et un pantalon. Puis monte ici, je te dirai (ce qu'il faut faire).»

Il écoute sa femme. Il revient, cherche beaucoup d'oiseaux, d'insectes; prend leurs plumes, leur peau, en fait un habit et un pantalon qu'il revêt. Tous les animaux voyant cela le suivent, montent à la maison du roi. Le roi voit cela, veut changer d'habit avec lui. D'abord il ne veut pas changer, ensuite le roi insiste plusieurs fois, il échange.

Tous les chiens voient le roi revêtir d'un pantalon, d'un habit de plumes d'oiseaux, pensent que c'est un animal, le poursuivent, le mordent, il meurt. Quant à l'homme qui a revêtu les habits du roi, il devient roi.

(A suivre.)

Die religiöse Bedeutung der ägyptischen Pyramiden.

Von Prof. Dr. Alfred Wiedemann in Bonn.

Wenn sich der Reisende von Norden her der Spitze des Deltas nähert und sich im Osten und Westen die Höhenzüge zeigen, welche von hier an bis tief in den Sudan hinein den Nillauf begleiten, so scheinen sich aus der westlichen Hochfläche kristallartige Gebilde zu erheben. Je mehr man in die Nähe des heutigen Kairo gelangt, um so mehr wachsen die Gestaltungen empor, bis zuletzt die ganze Hochebene nur ein Riesenpostament zu sein scheint, bestimmt, den Pyramiden als Untersatz zu dienen. Die Großartigkeit des Eindruckes, welchen diese Bauwerke hervorrufen, mußte dem Beschauer die Frage nahelegen, welches ihr Zweck und tieferer Sinn gewesen sei. Die ersten Griechen, die das Niltal beschrieben, gaben an, sie bildeten Königsgräber, aber bereits in früher Zeit hielten es weite Kreise für unglaublich, daß derartige umfangreiche Anlagen nur dazu bestimmt gewesen waren, einen menschlichen Leichnam zu bergen.

So entwickelte sich im Laufe der Zeit eine ausgedehnte Literatur, welche sich die Aufgabe stellte, das selbstgeschaffene Rätsel der Pyramiden zu lösen. Dieses Bestreben ist in neuester Zeit wieder stark in den Vordergrund getreten, im Zusammenhange mit den philosophischen Richtungen, welche sich aus dem harten Tatsachenbestand einer unbefriedigenden Gegenwart in das Reich der Mystik und Spekulation zu flüchten suchen. Die Entwicklung dieser Schriftstellerei kann hier nicht genauer verfolgt werden, es wird sich aber empfehlen, einleitend einiger ihrer Hauptvertreter kurz zu gedenken, um zu zeigen, zu welchen Unmöglichkeiten diese Art Altertumsbehandlung geführt hat und führen muß. Ein solcher Hinweis erscheint um so notwendiger, als es sich bei diesen Arbeiten vielfach nicht um Dilettanten handelt, sondern um Persönlichkeiten, welche auf anderen Gebieten, als Politiker, Ingenieure, Gelehrte, Hervorragendes geleistet haben und daher auch als Pyramidenforscher freilich unverdientes Ansehen gewannen[1].

In den Jahrhunderten v. Chr. stand der Grabcharakter der Pyramiden, den die ägyptischen Inschriften in vollstem Umfange bestätigt haben, im allgemeinen fest; ihn setzen auch die Sagen, welche Herodot und seine Nachfolger an die Bauten knüpfen, ohne weiteres voraus. Nur gelegentlich wurde den Errichtern ein Nebenzweck zugestanden. Aristoteles meinte, die Herrscher hätten die Pyramiden aufführen lassen, um das Volk zu beschäftigen und von Empörungen abzuhalten. Plinius bezeichnet sie, einer älteren Quelle folgend, als alberne Prunkzeichen der Könige, die sie erbauen ließen, um ihre Schätze nicht ihren Nachfolgern und Gegnern zu überlassen. Die mittel-

[1] Die ältere sachliche Literatur über die Pyramiden verzeichnete Vyse, The Pyramids of Gizeh II, S. 179 ff.; eine Reihe phantastischer Pyramidentheorien, Wiedemann, Globus 63, S. 217 ff., 242 ff.; Herodot's zweites Buch, S. 466 ff.

alterlichen Araber[1], welche in den Pyramiden Mumien fanden, sahen, soweit es sich um ernstzunehmende Schriftsteller handelt, gleichfalls in ihnen Gräber, wenn auch die Zahl der mit ihnen verbundenen abenteuerlichen Erzählungen zu großem Umfange anschwoll. Verhältnismäßig selten waren Stimmen, welche an eine höhere Bedeutung der Bauten dachten, wie dies ein arabischer Rechtsgelehrter und Dichter[2] in die Worte zusammenfaßt: „Es gibt kein Bauwerk unter dem Himmel, das an Vollendung den beiden Pyramiden Ägyptens gliche! Das sind Bauten, die sogar die Zeit fürchtet, und es fürchtet doch alles in der sichtbaren Welt die Zeit. Mein Auge erquickte sich an diesen einzigartigen Bauten, aber meine Gedanken quälten sich mit der Frage, was sie bedeuten sollen!"

Eine eigenartige Auffassung der Werke verzeichnet, vermutlich auf Grund hellenistischer Erfindungen, der jüdische Geschichtsschreiber Josephus. Seine Landsleute seien es gewesen, die zur Zeit der Bedrückung die Pyramiden errichteten. Ein Engländer, Dr. Clarke, der am 23. August 1801 Gizeh besuchte, hat diese Angabe dahin ausgebaut, daß die große Pyramide das Grab Joseph's sei, dem Moses bei dem Auszuge aus Ägypten die Gebeine des jüdischen Nationalhelden entnahm. Freilich stellte er sich damit in Gegensatz zu den alten rabbinischen Quellen, denen zufolge der Sarkophag Joseph's in den Nil versenkt wurde, aus dem ihn Moses auf geheimnisvolle Weise an das Licht brachte[3]. Mit dem biblischen Joseph verbanden auch die christlichen Pilger während Jahrhunderten die Pyramiden. Ihr Gewährsmann ging allem Anscheine nach von der aus dem Altertum überkommenen Ableitung des Namens der Bauten von πυρός Weizenkorn aus[4] und erklärte sie daraufhin für die Kornhäuser, die Joseph für die Zeit der großen Hungersnot hatte aufführen lassen. Noch in Mosaiken der Markuskirche zu Venedig, welche um 1250 hergestellt wurden, sieht man wie die Pyramiden mit Korn gefüllt werden[5]. Erst als mit der Errichtung der Türkenherrschaft in Ägypten im Jahre 1517 die Verbindung mit dem Westen enger wurde, und Europäer in größerer Zahl in das Land gelangten, wich die Speichervorstellung angesichts der Tatsache, daß die schmalen Gänge und kleinen Kammern der Bauten für die Aufbewahrung großer Getreidevorräte keinen Raum darboten.

Damit erhob sich für die Forscher, die sich nicht mit der Grabansicht begnügen wollten, von neuem die Frage nach dem Zweck der Anlagen. Man sah in ihnen nunmehr vielfach Kultgegenstände, in der großen Pyramide das Grab des *Osiris*, einen Tempel des *Set*, der *Hathor*, der Sonne. Ähnlich hatte bereits der arabische Geograph Abd-Allatif (1162—1231) berichtet[6],

[1] Ihre Angaben zusammengefaßt von Makrizi (1364—1442) bei Graefe, Das Pyramidenkapitel in *Al-Makrīzī's Ḫiṭaṭ* (Leipziger semitische Studien V, 5), Leipzig 1911. Vgl. auch Lumbroso, Bull. Soc. Arch. Alexandrie. Nouv. Sér. 3, S. 24, 26; Grossi, Le Leggende delle Piramidi. Genua 1890.

[2] Bei Graefe, a. a. O., S. 86f.

[3] Vgl. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, S. 149ff. (zu II, Mos. 13, 19; Josua 24, 32).

[4] Diels, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung 47, S. 193ff., läßt die Griechen den Namen ihres pyramidenförmigen Weizengebäcks πυραμίς auf die ägyptischen Bauten übertragen.

[5] Wiedemann, Proc. Soc. Bibl. Arch. 34, S. 302ff.

[6] Relation de l'Egypte ed. de Sacy, S. 177.

alle Länder der Erde seien zu den beiden großen Pyramiden, welche nach den Sabäern die Gräber des Agathodämon und des Hermes enthielten, gewallfahrtet. Ganz anderer Ansicht war der herzoglich mecklenburgische Hofrat und Professor des Natur- und Völkerrechtes zu Rostock WITTE, der Verfasser der seinerzeit viel benützten, als Anweisung zum akademischen Studium gedachten „Allgemeine academische Encyklopädie und Methodologie", Göttingen 1773. Ihm[1] sind die Pyramiden überhaupt kein Werk von Menschenhand. Wie die große Sphinx, das Labyrinth, der Zeustempel von Girgenti, die Ruinen von Baalbek und Palmyra, der Palast der Inkas zu Peru, sind sie vulkanische Naturbildungen. Die (tatsächlich aus Kalkstein bestehenden) Pyramiden sind Basaltauswürfe, die man mit den Vulkanbergen der Dauphiné und der Auvergne vergleichen kann. Sogenannte Inschriften entstanden durch Auswitterung oder durch Abdrücke fremder Körper, an denen sich die noch heiße Basaltmasse stieß, oder sind Bohrlöcher von Pholaden und anderen Seetieren, wie sie sich auch an dem Serapistempel zu Puteoli finden usf. WITTE ist mit seiner natürlichen Deutung vereinzelt geblieben. Die erfolgreicheren Pyramidengelehrten lassen sich im allgemeinen in drei große Klassen einordnen: Die Utilitarier, die in den Bauten Nutzanlagen sehen, die Mystiker, die in ihrer Gestaltung, und die Mathematiker, die in ihren Maßen den Niederschlag tiefer Geheimnisse erkennen.

Einen praktischen Zweck der Anlagen glaubte bereits 1623 HERWART V. HOHENBURG feststellen zu können. Er meinte, der Nil habe das Bestreben, nach Westen hin Gänge durch den Sand zu graben, um sich auf diesem Wege neue Mündungen zu verschaffen. Dieses Beginnen, welches dem Delta das Wasser zu entziehen drohte, bekämpften die Ägypter dadurch, daß sie jeweils auf den Anfang eines solchen Ganges eine schwere Last, eine Pyramide oder eine Sphinx setzten. Der bekannte Philologe PET. WILH. FORCHHAMMER (1801—1894), der in der griechischen Mythologie und Kultur überall das Wasser in seinen Formen und Erscheinungen wieder zu finden bestrebt war, erklärte, es befänden sich unter den Pyramiden große (in Wirklichkeit nicht vorhandene) Zisternen, aus denen die ägyptischen Städte ihr Wasser bezogen[2]. Der Bau selbst war eine Art Deckel, um die Verdunstung des Wassers zu verhindern. Nach dem bekannten, unter NAPOLEON III. tätigen Politiker Herzog DE PERSIGNY[3] errichtete man die Pyramiden am Ausgange der Wüstentäler (was nicht der Fall ist), um zu verhindern, daß sich der Wüstensand in das Fruchtland ergoß.

Andere Forscher deuteten die Bauten als Burgen, Schatzkammern, Museen, Bibliotheken, Laboratorien, Zeitweiser und vor allem als Sternwarten, ein Gedanke, der bereits im späteren Altertum gelegentlich auftauchte. War die Pyramide eine Sternwarte, so erschien es selbstverständlich, daß ihr nach Norden

[1] Über den Ursprung der Pyramiden in Ägypten. Leipzig 1789; Vertheidigung des Versuches über den Ursprung der Pyramiden in Ägypten. Leipzig 1792.

[2] Für Wasserwerke hielt noch 1881 COPE WHITEHOUSE die Pyramiden (vgl. AMÉLINEAU, Histoire de la sépulture dans l'ancienne Egypte I, S. 69).

[3] De la destination et de l'utilité permanente des pyramides d'Egypte, Paris 1845. Vgl. für den Verfasser Mémoires du Duc DE PERSIGNY, publiées par H. DE LAIRE Comte D'ESPAGNY, Paris 1896.

gerichteter Einführungsgang mit diesem Zwecke in Verbindung stand. Er hatte, diesen Anschauungen zufolge, dazu gedient, den Stern α Draconis zu beobachten, den einzigen Stern, „der dank seiner Größe" (tatsächlich ist derselbe nicht ganz dritter Größe) „im Altertum von primitiven Menschen als Polarführer benützt werden konnte". In der Neuzeit richtet sich der Gang, infolge der Präcession der Nachtgleichen, nicht mehr auf den Stern zu, doch ist es möglich zu berechnen, wann dies der Fall war. Auf Grund des damit gewonnenen Datums hat Herschel[1] als Erbauungsjahr der großen Pyramide 2123, bzw. 2160, Piazzi Smyth[2] 2129 und später 2170, Proctor 3400 v. Chr. berechnet, lauter Zahlen, denen, da ihr Ausgangspunkt in der Luft schwebt, jede innere Berechtigung fehlt.

Eine weit wichtigere Bestimmung der Pyramiden glaubte Hekekyan[3] feststellen zu können. Es war dies ein in seinem Berufe tüchtiger armenischer Ingenieur, welcher seinerzeit die ersten großen Stauprojekte für das Niltal ausgearbeitet hatte. Nach seinen Ausführungen hätten die alten Ägypter vermittels der astrogeologischen Wissenschaft, der Wissenschaft von Khemy, die geologischen Bewegungen der Erdoberfläche erkannt, welche sich autochronistisch an zu diesem Zwecke errichteten Denkmälern registrierten. Solche siriadische Monumente waren die auf das Jahr 4863 v. Chr. datierte Pyramide, die große Sphinx, der Obelisk von Heliopolis, der sogenannte Obelisk von Ebgig (Begig), u. a. m. Die Ausführungen des Verfassers sind völlig phantastisch; sie beruhen auf einer entsprechenden Verwertung der von ihm erfundenen Niljahre, Arionischen Wissenschaft, sarapidischen Kolumnen, Osirtasischen und hydromasonischen Ordinaten, super- und subthalassischen Gleichungen. Mit ihrer Hilfe berechnet er eine Reihe geschichtlicher Ereignisse auf die Minute genau. So bestieg nach ihm Menes den Thron 5651·625 Niljahre, d. h. am 17. Mai 5652 v. Chr. um 5 Uhr 15 Minuten abends, und fand die Empfängnis Sara's 2183·67 Niljahre, d. h. am 1. Mai 2184 um 6 Uhr 45 Minuten morgens statt. Außerdem ersah Hekekyan aus der Bauart der großen Pyramide, daß man zu ihrer Errichtung 164 Jahre brauchte und daß damals in Ägypten eine liberale Regierung am Ruder war.

Den sehr zahlreichen mystischen Erklärern der Pyramiden ist das Wichtigste nicht die innere Anlage, sondern die äußere Form. Hier meinte beispielsweise Herder[4], die Pyramide sei „von jeder Seite das heilige Dreieck, was sich oben in ihr Geheimnis, die große Monas, die alles übersieht, endet. Pyramide, unten ein Viereck, und, wenn oben die Kugel darauf ruhte (was nie der Fall war), das Rund und Eins, Symbol Gottes und der Welt beisammen. Sie war Osiris geweiht, dem Welt-Zeitvater. Ihn also auch abbildend! Er also auch in seiner ganzen Symbolo darunter begraben: denn unten war das Zeitdenkmal, das Orakel des Forschers, in welches die Osirisgeheimnisse einweihten". Weit übertroffen wurde die vor eineinhalb Jahrhunderten leichtverständliche Unrichtigkeit in der Auffassung ägyptischer Gedankengänge,

[1] Vgl. Vyse, The Pyramids of Gizeh II, S. 105 ff.
[2] Vgl. auch Jones, Proc. Soc. Bibl. Arch. 30, S. 104 f.
[3] A Treatise on the Chronology of Siriadic Monuments, London 1863.
[4] Älteste Urkunde des Menschengeschlechts I, Riga 1774, S. 261 ff.

wie sie solchen Ausführungen zugrunde liegt, durch den letzten Vertreter dieser Richtung SPENGLER[1]. „Für den Ägypter war die Pyramide über dem Königsgrabe ein Dreieck, eine ungeheure, den Weg abschließende, die Landschaft beherrschende Fläche (!) von stärkster Kraft des Ausdruckes, von wo aus er auch sich ihr näherte. Das ägyptische Dasein ist das eines Wanderers, die gesamte Formensprache seiner Kultur dient der Versinnbildlichung dieses einen Motivs."

Einen weit nüchterneren Eindruck als die Auseinandersetzungen derart philosophisch konstruierender Männer machen auf den ersten Blick die Aufstellungen der Mathematiker und Astronomen über das von ihnen angenommene Pyramidenrätsel. Dabei ist es für sie charakteristisch, daß sie nicht die Pyramiden im allgemeinen in das Auge fassen, sondern so gut wie regelmäßig nur eine von ihnen: die des Cheops zu Gizeh. Ein entsprechendes Bestreben, diesen Bau aus dem Kreise seiner Genossen herauszuheben, tritt gelegentlich bereits bei den Arabern in die Erscheinung. Wie MAKRIZI versichert, wurde behauptet, er stamme aus der Zeit vor der Sintflut, *Hermes Trismegistos*, der hebräische HENOCH, habe ihn errichtet, um in ihm seine Schätze und wissenschaftlichen Bücher vor dem Untergange in den Wasserwogen zu retten. In seine volle Blüte kam der Gedanke durch den Geographen und Archäologen JOMARD (1777—1862), den tüchtigsten unter den Gelehrten, welche 1798 das französische Heer in das Niltal begleiteten. Er stellte den Satz auf[2], den Einzelmaßen der großen Pyramide läge mathematische Weisheit zugrunde. Von da an ist diese Anschauung nicht mehr zur Ruhe gekommen, durch MAX EYTH[3] ist sie in weite Kreise getragen worden und erst vor wenigen Monaten ist ihr das umfangreiche Werk eines bekannten Geologen[4] gewidmet worden. Zunächst konnte die Angabe der Klassiker, die Pyramiden seien Gräber, gewisse Bedenken gegen derartige Deutungen erregen. Aber bereits JOMARD betonte, um solchen Zweifeln zu begegnen, für die kleinen Pyramiden könne der Grabcharakter zutreffen, für die große von Gizeh nimmermehr. Wenn man ihn trotzdem behaupte: „qui sait si le génie mystérieux qui semble avoir présidé aux travaux scientifiques des colléges d'Egypte, n'a pas lui-même créé la tradition qui a fait passer la Grande pyramide pour la sépulture d'un roi".

Die Methodik der Forscher dieser Schule beruht darauf, daß sie die Maße der großen Pyramide, ihrer Gänge und Kammern, des Unterteiles des Sarkophages des Cheops, unter gelegentlicher Annahme kleiner Fehler, mit irgendwelchen anderen Zahlen multiplizieren oder dividieren, um so eine dritte Zahl zu gewinnen, die das gewünschte Ergebnis darstellt. In den Einzel-

[1] Der Untergang des Abendlandes, S. 262, 281. Für die Unkenntnis, die fehlerhaften Erklärungen ägyptischer Zustände und die prinzipielle Nichtachtung der Ergebnisse der wissenschaftlichen Ägyptologie in diesem Werke vgl. die sachlich vernichtende, wenn auch in der Form maßvoll gehaltene Besprechung von SPIEGELBERG in Logos 9, S. 188ff.

[2] Description d'Egypte. Antiq. II, S. 201ff.

[3] Der Kampf um die Cheopspyramide. Heidelberg 1902 und mehrere jüngere Auflagen. EYTH selbst (Gesammelte Schriften 6, S. 509, 483ff.) hielt die gesamten Theorien für Phantasterei.

[4] FRITZ NÖTLING, Die kosmischen Zahlen der Cheopspyramide. Stuttgart 1921.

heiten ist die Durchführungsart ihrer Arbeiten verschieden, auch die Ergebnisse stimmen nur in beschränktem Maße miteinander überein. Im großen und ganzen haben sich diese Forscher aber dahin geeinigt, daß die große Pyramide vor allem folgende Begriffe festlegen sollte: Die Länge des Sonnenjahres; die Länge der Erdachse; die Größe der mittleren Entfernung der Erde von der Sonne; die Zahl π; das Normalmaß, und zwar, je nach der Nationalität des Bearbeiters, des englischen oder französischen, für Inhalt und Gewicht; die geographische Breite, auf der die Pyramide steht; die von Gott eingesetzte Siebenzahl der Tage der Woche, wobei der Bau gleichzeitig andeutet, daß von diesen Tagen sechs gleichwertig sind, der siebente aber eine besondere Bedeutung besitzt.

Nur ein Umstand, der freilich für die ganze Arbeitsweise verhängnisvoll ist, wurde bei derartigen Aufstellungen übersehen. Man fasse ein beliebiges Bauwerk der Erde in das Auge, lege seinen Ausmessungen ein eigens zu diesem Zwecke erfundenes Maß, wie hier den Pyramidenzoll, zugrunde und setze die Maße der einzelnen Teile des Baues zu denen anderer Teile oder zu ganz heterogenen Zahlen in Beziehung. Dann wird man mit einigem Geschick zu ganz ähnlichen, auf den ersten Blick überraschenden, tatsächlich völlig in der Luft schwebenden Ergebnissen gelangen, wie diese Pyramidenforscher. In erster Reihe war es der langjährige Leiter der Sternwarte zu Edinburgh Charles Piazzi Smyth (1819—1900), der nach einem Aufenthalte in Ägypten 1864/1865, ausgehend von Studien von John Taylor[1], auf Grund seiner Ausmessungen des Cheopsbaues, derartige Berechnungen aufstellte und mit seinem wissenschaftlichen Namen deckte. In den ägyptischen Inschriften und Papyris findet sich von aller dieser Weisheit nicht die geringste Spur. Diese zeigen vielmehr, daß die einschlägigen Kenntnisse im alten Niltale sehr geringe waren und daß erst in hellenistischer Zeit, besonders in Alexandrien, hochentwickelte mathematische Anschauungen gewonnen wurden. Eine solche Tatsache vermochte es jedoch nicht, die von vornherein von der Richtigkeit ihrer Aufstellungen überzeugten Männer irrezumachen. Wenn die Ägypter nichts berichteten, so lag dies nach ihnen daran, daß es sich hier um Dinge handelte, welche man der uneingeweihten Umwelt nicht verraten durfte. Die unglückliche Vorstellung von dem Vorhandensein ägyptischer Geheimnisse und Mysterien, die sich bis in die neueste Zeit hinein wie ein roter Faden durch zahlreiche Behandlungen des Landes hindurchzieht, hat auch auf diesem Gebiete in tiefgreifender Weise unheilvoll gewirkt.

Es erübrigt sich, an dieser Stelle auf den Wert oder, richtiger gesagt, Unwert der verschiedenen Behauptungen auf dem Gebiete der „Pyramidenweisheit“ einzugehen. Die Buntscheckigkeit ihrer Ergebnisse genügt, um zu zeigen, daß eine derartige Methodik nicht den richtigen Weg ergibt, um zum Verständnisse der Bauwerke zu gelangen. Aussichtsreicher erscheint es, von

[1] The great Pyramid. Why was it built, and who built it? London 1859; 2. Aufl. 1864 (der Erbauer war Noah, der die Pyramide 2160 v. Chr. begann; mit Hilfe ihrer Maße kann man u. a. den Durchmesser der Erde vor der 2349 eingetretenen Sintflut, der kleiner war wie der der jetzigen, berechnen). Smyth, Life and Work at the great Pyramid, 3 Bde. Edinburgh 1867; Our inheritance in the great Pyramid. London 1864; neue Aufl. 1880.

den wissenschaftlich feststellbaren Tatsachen auf dem Gebiete der sonstigen Baukunst und der Religionslehren im alten Ägypten auszugehen und zu versuchen, von hier aus sich die Bedeutung der inneren Anordnung, der äußeren Gestaltung, des Gedankeninhaltes der Pyramiden klarzumachen.

Zunächst sind die Pyramiden nicht, wie die bisher erwähnten Verfasser insgesamt annehmen, vereinzelt dastehende Bauwerke. Sie bilden, jede für sich, nur einen Teil einer großen Anlage, welche in ihrem Grundgedanken den Vorstellungskreisen entspricht, denen gemäß der Ägypter der historischen Zeit seine monumentalen Gräber anordnete. Von der dritten Dynastie an bis zur Spätzeit setzte sich ein solches vollständiges Grab aus drei Teilen zusammen: Aus oberirdischen, den Überlebenden dauernd zugänglichen Räumlichkeiten, in denen an bestimmten Tagen dem Verstorbenen Opfer gespendet wurden; aus einer vielfach unterirdischen Kammer, in welcher der Tote in seinem Sarge ruhte und an die sich nicht selten weitere Räume anschlossen, in denen er sich ergehen konnte, wenn es ihm in seinem Sarge zu eng und zu einsam wurde; endlich aus einem Gange oder einem System von Gängen, welches von dem Reiche der Lebenden zu dieser Totenwohnung führte.

Dieser Verbindungsgang begann bisweilen in oder bei den Kulträumen, meist war er jedoch von diesen unabhängig und stand nur mit den Grabkammern im engeren Sinne des Wortes in Verbindung. So senkt sich in der Regel der Grabschacht der Privatgräber des Alten Reiches, der sogenannte *Mastaba*, nicht von der im Innern oder seltener vor dem Bau angelegten Kultkammer in die Tiefe, sondern von einer von den Kammern entfernten Stelle des flachen Daches[1]. Während des Baues hatte hierher eine schiefe Ebene geführt, auf welcher bei der Beisetzung die Leidtragenden hinaufzogen, um ihre Opfer darzubringen[2]. Hierauf wurde die Rampe entfernt und damit die Eingangsstelle des Schachtes unzugänglich gemacht. Der Kult fand nunmehr in der für ihn bestimmten Kammer oder, falls die Mastaba massiv angelegt war, vor einer Scheintür an ihrer Vorderseite statt[3]. Bei Gräbern des Mittleren und Neuen Reiches konnte der Grabgang auf dem freien Raume vor dem Kultbau beginnen und in schräger Richtung zu der unter letzterem, aber ohne jede Verbindung mit ihm, angelegten Grabkammer führen[4]. Bei den Königsgräbern zu Theben aus der Zeit von etwa 1500—1200 v. Chr. bilden die im Westen des Fruchtlandes am Wüstenrande errichteten, von Ost nach West gerichteten großen Tempel von *Dêr el baḥri*, *Kurna*, dem Ramesseum, *Medînet Habu* die Kulträume für Hatschepsut, Seti I, Ramses II. und III. Die Gräber der Könige befinden sich in einem nur auf einem großen Umwege erreichbaren, in gerader Linie etwa eine halbe Stunde von den Tempeln

[1] Mariette, Mastaba, S. 42; Rekonstruktion bei Perrot-Chipiez, Ägypten, Abb. 122 auf Grund von Lepsius, Denkm. I, 22 (Text I, S. 47f.).

[2] Lepsius, Denkm. II, 35; daraus Erman, Ägypt. Religion, Abb. 94; vgl. Schäfer, Ägypt. Zeitschr. 41, S. 65ff.

[3] Mariette, a. a. O., S. 31.

[4] Z. B. Apis-Grab aus der Zeit Amenophis' III. zu *Saḳḳâra* bei Mariette, Sérapeum, ed. Maspero, S. 117.

entfernten Wüstentale. Zu der Sarkophagkammer führen lange, inschriftbedeckte Gänge, es fehlt aber jede Verbindung zwischen den letztgenannten Grabteilen und den Totentempeln.

Diese topographische Zweiteilung der Königsgräber des Neuen Reiches entspricht völlig der Verteilung der Anlagen bei den Königsgräbern des Alten Reiches, den Pyramiden. In der eigentlichen Pyramide befindet sich die von Ost nach West gerichtete Grabkammer und das zu dieser führende Gangsystem, welches in einer die Nord-Süd-Richtung innehaltenden Vertikalfläche verläuft. Im Osten der Pyramide steht ohne Verbindung mit den erwähnten Gängen der Kultbau, welcher gelegentlich mit seinem hinteren Abschlusse an die Pyramide anstößt, häufiger jedoch durch einen Zwischenraum von ihr getrennt ist. Bei der ältesten Pyramide, bei welcher der Tempel bisher nachgewiesen wurde, bei dem Grabe des Snefru zu Mêdûm[1], handelt es sich um eine wenig umfangreiche Anlage. Bei der Pyramide des Chephren[2] und den entsprechenden Bauten bis in die fünfte Dynastie[3] nahm der Totentempel dagegen einen sehr großen Umfang ein. Dabei ist der Grundplan ebensowenig dogmatisch streng vorgeschrieben, wie etwa das Schema des sonstigen ägyptischen Tempels. Jeder König konnte den Bau seinen persönlichen Wünschen entsprechend gestalten, doch hat das gleichbleibende Bedürfnis dazu geführt, daß gewisse Richtlinien stets festgehalten wurden. Besonders auffallend ist dabei die ausgedehnte Fläche, die den Magazinräumen gegeben worden ist. Es erklärt sich dies aus dem Zweck des Ganzen, als Mittelpunkt des Totenkultes zu dienen, für dessen richtige Ausübung reiche Vorräte an Speise und Trank erforderlich waren. Infolgedessen spielen die Lagerräume auch bei den Totentempeln des Neuen Reiches eine erhebliche Rolle. Während sich aber dort der Tempel selbständig entwickelt und sich die Magazine an diesen zwar räumlich, baulich jedoch unorganisch, am hinteren Ende oder zu beiden Seiten der Rückseite der Anlage anschließen[4], verwachsen dieselben bei den Pyramidentempeln weit enger mit dem Kultbau. Sie werden an den verschiedensten Stellen angebracht und so stark betont, daß man deutlich empfindet, daß nach Ansicht des leitenden Architekten die Verehrungsräume erst in zweiter Reihe in Betracht zu kommen hatten.

Bei dem Chephren-Tempel, der als typisch gelten kann, erhebt sich ein Vorbau am Rande der Niltalebene, unweit des sogenannten Josephkanals, eines natürlichen Flußlaufes, der sich vom Eingange in das Fayûm an längs der libyschen Berge dem Nile parallel hinzieht. Während des Baues der Pyramide befand sich an dieser Stelle der Anlegeplatz der Schiffe, welche die erforderlichen Bausteine herbeiführten. Nach Abschluß der Arbeit wurde die Stätte zu

[1] Plan bei Petrie, Mêdûm, Taf. 4.

[2] U. Hölscher, Das Grabdenkmal des Königs Chephren. Leipzig 1912.

[3] Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs *Sa3ḥu-Re'*. Leipzig 1907 (für das sehr anschauliche, von ihm hergestellte Modell dieses Baues vgl. Borchardt, Die Pyramiden. Ihre Entstehung und Entwicklung. Berlin 1911); des Königs *Nefer-3ir-ke3-Re'*. Leipzig 1909; des Königs *Ne-user-Re'*. Leipzig 1910—1913.

[4] Vgl. z. B. den Plan des Ramesseum bei Quibell, The Ramesseum, Taf. 1, und Petrie, Six Temples at Thebes, Taf. 22.

einem monumentalen Torbau ausgestaltet, den 1853 MARIETTE wieder auffand, dessen Anlage im einzelnen und dessen Zusammenhang mit dem CHEPHREN-Tempel aber erst 1909/1910 durch die Sieglin-Expedition festgestellt wurde. In den Bau, den fälschlich sogenannten Sphinxtempel, führten vom Nile her zwei Tore, an denen außen jeweils zwei Sphinxe lagen. Wie sonst in Ägypten[1], so dienten diese Mischwesen hier als Wächter; sie sollten verhindern, daß schädigende Dämonen in den heiligen Raum eindrangen. Die Zweizahl der Tore beruhte auf dem Dualismus, der sich in dem ägyptischen Könige verkörperte[2]. Der Pharao wurde von seinen Untertanen nicht als eine einheitliche Persönlichkeit aufgefaßt, sondern als eine Zusammenfassung des Königs von Oberägypten und des Königs von Unterägypten, die jeder für sich als selbständige Individualitäten galten. Das ging soweit, daß der Herrscher nicht nur zwei Paläste besaß, sondern häufig sogar zwei Gräber. Bereits bei SNEFRU, dem Vorgänger des CHEOPS, ist dies der Fall; ihm gehören der Stufenbau von Mêdûm und die sogenannte Rote Pyramide von Dahschûr an.

Durch die Tore des CHEPHREN-Vorbaues gelangte man in ein Vorgemach und aus diesem in einen Raum mit vierkantigen monolithen Pfeilern[3], der als Musterbeispiel für die schwerfällige und doch eindrucksvolle Einfachheit des ägyptischen Baustils zu gelten pflegt. In ihm standen und saßen einst 23 große Statuen des CHEPHREN, welche hier die Besucher des Verstorbenen zu erwarten schienen. An den Statuenraum schlossen sich einerseits Magazine an, anderseits ein schräg verlaufender Gang, der mit Seitenwandungen und einer Decke versehen, zu dem $51\,^1/_3\ m$ höher, auf der libyschen Hochebene angelegten Totentempel des CHEPHREN führte. Während des Baues hatte man diese schiefe Ebene benutzt, um die Bausteine zu der Arbeitsstätte hinaufzuschleifen. Nach Abschluß der Pyramide war sie, wie bei anderen Pyramiden, so auch hier, zu einer Prozessionsstraße ausgestaltet worden, die in schräger Linie in den Tempel einführte. In letzterem standen wiederum zahlreiche Statuen seines Gründers, in deren jeder er sich zu verkörpern vermochte, um bei den Totenfesten persönlich unter seinen Anhängern zu weilen.

Eine genauere Erörterung des Planes dieses Kultbaues kann hier nicht in Betracht kommen. Man hat angenommen[4], die Pyramidentempel beständen aus zwei gesonderten Teilen, dem öffentlichen und dem intimen Tempel. Diese Bezeichnungen erscheinen jedoch wenig glücklich, denn die letztere Anlage erweist sich bei genauerer Prüfung nicht als ein Tempel, im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern als ein System von Magazinanlagen. Zu diesem wurde der Zugang möglichst unscheinbar und schwer erreichbar gestaltet, um das Eindringen von Dieben zu den aufgehäuften Schätzen zu erschweren. Der Grund war demnach hier der gleiche, aus dem man verschiebbare, nicht ohne weiteres erkennbare Steine beim Eingang in die Pyramiden[5]

[1] WIEDEMANN, Das alte Ägypten, S. 250.

[2] WIEDEMANN, a. a. O., S. 56f.; MORET, Du Caractère religieux de la Royauté pharaonique, S. 32ff.

[3] Bild bei CAPART, L'art égyptien, Taf. 7, wo die ältere Literatur angeführt ist.

[4] BORCHARDT, Die Pyramiden, S. 15f.

[5] Für deren Konstruktion vgl. PERRING, Pyramids of Gizeh III, Taf. 2 zu S. 69; PETRIE,

oder in die Schatzkammern der Tempel[1] anbrachte oder im Königsgrabe von Nagada die Verbindungsöffnungen zwischen den einzelnen Räumen nachträglich schloß[2]. Die Scheintür, welche an der Rückwand der Magazinanlage sich gelegentlich findet, hat mit einem feierlichen Kulte nichts zu tun. Vor ihr sollten seinerzeit die Gaben aufgehäuft werden, welche bei den Zeremonien im Haupttempel dem verstorbenen Herrscher geweiht worden waren.

Im Falle sich die Magazinanlagen bis an die Pyramide selbst vorschoben, war eine solche Scheintür an der Pyramidenwandung selbst angebracht, ohne daß sich hinter ihr im Mauerwerk ausgesparte Gänge befänden. Die Scheintüre dient demnach an dieser Stelle dem gleichen Zwecke, wie in den ägyptischen Privatgräbern. Sie bildet nicht einen Eingang für die Überlebenden, sondern einen Ausgang für den Toten, der, dank seiner magischen Kraft, das Mauerwerk zu durchdringen vermag. Man sieht ihn daher in Privatgräbern in Gestalt seiner Statue an dieser Stelle sitzen[3] oder durch die Tür hinaustreten[4], wobei ihm eine angelehnte Treppe den Abstieg in den Kultraum erleichtern kann[5]. In anderen Fällen beobachtet er durch eine Öffnung über der Türe die Vorgänge im Kultraum[6] oder sind hier zwei große Augen angebracht, welche er als Auslugöffnungen zu verwerten vermag, genau so wie dies bei den entsprechenden Darstellungen auf Särgen[7] der Fall ist.

Wie bereits bemerkt, liegen die Pyramidentempel an der Ostseite der Bauten und sind von Ost nach West gerichtet, während sich das Gangsystem an der Nordseite öffnet und sich in der Nordsüdlinie entwickelt. Diese wechselnde Orientierung weist auf verschiedene Unsterblichkeitsvorstellungen hin, wie deren bereits in der Pyramidenzeit eine größere Zahl vorhanden war[8]. Jede derselben malte sich den Aufenthaltsort der Toten und den Weg dorthin in eigenartiger Weise aus, wobei die sich widersprechenden Ansichten in den Texten nebeneinander auftreten und jede für sich den gleichen Anspruch auf Glaubwürdigkeit erhebt. Der innere Gegensatz zwischen diesen Vorstellungskreisen hat die Ägypter hier ebensowenig gestört wie in anderen religiösen Fragen; sie haben niemals versucht, dieselben auszugleichen und logisch erträglich zu machen.

Nach der verbreitetsten, mit dem Osirisglauben eng verknüpften Lehre lag das Totenreich im Westen, in der Richtung, in welcher auch die Sonne zur Ruhe geht[9]. Zu Fuß, einen langen Stab, der bisweilen oben ge-

Pyramids of Gizeh, 2. Aufl., S. 57f., 72f., Taf. 7; BORCHARDT, Ägypt. Zeitschr. 32, S. 94ff.; 35, S. 87ff.

[1] MASPERO, Contes populaires de l'Egypte ancienne, 4. Aufl., S. XLIIff.

[2] MORGAN, Les Origines de l'Egypte II, S. 154f.

[3] Naos-Stele aus der Zeit *Amen-em-ḥāt* II bei BUDGE, Guide Brit. Mus. Taf. 24.

[4] Musée égyptien, Taf. 24 (Altes Reich).

[5] CAPART, a. a. O., Taf. 26, wo ältere Literatur.

[6] CAPART, Rue de Tombeaux à Saqqarah, Taf. 94 (Altes Reich); LACAU, Stèles du Nouvel Empire (Kat. Kairo), Taf. 26, S. 76ff. (Neues Reich).

[7] Z. B. LACAU, Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire (Kat. Kairo), Taf. 1, 2, 3 usf.

[8] Vgl. WIEDEMANN, Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter, 3. Aufl., Leipzig 1910.

[9] Für die Fassung der Osirislehre im Totenbuch und die Wanderung des Toten vgl. MASPERO, Etudes de Mythologie I, S. 325ff.

gabelt und damit als Bettelstab gekennzeichnet ist, in der Hand[1], verließ das Ich des Toten das Grab, in welchem es seine Mumie zurückließ, um sich seinen Weg zur neuen Heimat zu suchen. Allerhand Gefahren bedrohten den Wanderer, feindliche Dämonen, wie sie besonders in öden Gegenden hausten, lauerten ihm auf. Vor allem aber ängstigten ihn auf seinem Wüstenwege Hunger und Durst. Zum Glück fand er von Zeit zu Zeit kleine Oasen, in welchen vereinzelte Sykomoren oder Palmen standen. Auf seine Zauberformel hin erhob sich die Baumgöttin aus dem Stamme und reichte ihm als Wegzehrung Speise und Trank[2]. Weiterhin versperrten Wassergräben den Weg. Wieder griff der Tote zur Zauberformel, sprach die geheimnisvollen Namen des Fährmannes und der einzelnen Teile seines Bootes, dann stellte sich ihm ein Nachen zur Verfügung[3]. Endlich vermochte er nach Überwindung weiterer Schwierigkeiten in das Land der Seligen, in ein wasser- und inselreiches, fruchtbares Flachland, einzugehen[4]. Es ist die Ostwestorientierung der Pyramidentempel und der Grabkammer, welche dieser Lehre entspricht; nach Westen, diesem Totenreiche zu, sind die Achsen gerichtet. Es fällt aber bei den oben kurz geschilderten Episoden der Fahrt sofort auf, daß ihre Angaben den tatsächlichen geographischen Verhältnissen nur teilweise gerecht werden. Der Anfang entspricht den Zuständen der westlichen Steinwüste, auch kleinere und größere Oasen sind in dieser zu finden. Die Schilderung des Aufenthaltsortes der Seligen paßt jedoch nicht in diesen Zusammenhang; ein fruchtbares Sumpfland ist in den den Ägyptern zugänglichen Teilen Libyens nirgends zu finden.

In der Tat liegt hier eine Übertragung vor und denkt der Ägypter bei seiner Schilderung an das Nildelta; die Gedankengänge gehen auf eine abweichende Lokalisierung des Totenreiches zurück. In der Frühzeit hatte man das Heim der Verstorbenen vielfach hinter den Kanälen und Sümpfen des Deltas auf schilfumstandenen Inseln vermutet. Als diese Gegenden den Ägyptern genauer bekannt und dichter besiedelt wurden, blieb in ihrem Umkreis für die Toten kein Raum. Ihr Reich verschob sich weiter nach Norden, woran noch einige nach Syrien verlegte Züge der Osirismythe erinnern. Als man es auch dort auf Erden nirgends fand, da stieg es zum Nordhimmel empor[5], ohne daß man dabei seinen landschaftlichen Charakter umgestaltet hätte; er ist denn auch bedenkenlos für das westliche Totenreich verwertet worden. Mit der nördlichen Lokalisierung des Aufenthaltsortes der Verstorbenen hängt die Anordnung der Pyramidengänge in der Nordsüdrichtung[6] zusammen, bei welcher der Ausgang schräg nach oben, dem Nordhimmel zu, gerichtet ist.

[1] Z. B. NAVILLE, Das ägyptische Totenbuch I, Taf. 6, 128; vgl. WIEDEMANN, Das alte Ägypten, S. 197.

[2] WIEDEMANN, Rec. Trav. rel. à l'Egypt. 17, S. 10f., wo bei der Literatur nachzutragen ist: ERMAN, Ägypt. Religion, Abb. 38; BUDGE, Gods of the Egyptians II, Taf. zu S. 106. Die Palme von Stele Berlin, Nr. 7322 bei BORCHARDT, Die ägypt. Pflanzensäule, S. 46.

[3] Totenbuch, Kap. 99; vgl. MASPERO, a. a. O. I, S. 374ff; SETHE, Ägypt. Zeitschr. 54, S. 1ff.

[4] Vignette zu Totenbuch, Kap. 110.

[5] Vgl. auch MASPERO, a. a. O. II, S. 12ff.

[6] Der Sarg steht in den Pyramiden der sechsten Dynastie so, daß die Füße nach Süden, der Kopf nach Norden zu liegt (MASPERO, Archéologie égyptienne, 2. Aufl., S. 140).

Nach einer vielverbreiteten ägyptischen Ansicht besaß der *Ba*, eine der wichtigsten unter den zahlreichen ägyptischen Seelenformen, Vogelgestalt[1]. Bei dem Untertanen erinnerte dieser Vogel an einen Reiher, der bisweilen mit menschlichen Armen und mit menschlichem Gesicht ausgestattet wurde. Man stellte ihn dar, wie er den Grabschacht hinunterflog, um seiner Mumie von den im Kultraume aufgespeicherten Schätzen Speise und Trank zu bringen[2], oder wie er seiner Mumie Leben und Atem darreicht[3], oder wie er sich auf das Leichenbett gesetzt hat und seine ehemalige Hülle streichelt[4]. Bei dem Könige war der *Ba* ein Sperber oder Falke, die Tiergattung, in welcher sich auch die Sonnengottheiten, als deren leiblicher Sohn der Pharao galt, zu verkörpern pflegten. Als Sperber flog die Königseele nach dem Tode oder nach der Beisetzung, die in alter Zeit durch Verbrennung erfolgen konnte[5], zum Himmel empor[6], um dort durch Besiegung und Verehrung der alten Götter und ihrer Herrschaftsabzeichen die höchste Würde zu erringen. Die Himmelsgegend, welche sie hierbei erreichen mußte, war die des Kleinen und Großen Bären und der um diese gelagerten Gestirne. Hier, inmitten der unzerstörbaren Sterne, welche niemals untergehen, sondern ewig rastlos den Pol umkreisen, lag dieses Totenreich[7], auf das der in die Pyramide einführende Gang hindeutet. Er richtet sich nicht nach einem bestimmten Stern, den man durch ihn, wie durch ein Fernrohr, hätte astronomisch beobachten wollen, wie dies bereits aus den wechselnden Neigungswinkeln bei den verschiedenen Pyramiden hervorgeht. Nur im allgemeinen sollte er der Seele die Richtung weisen zu dem weitgespannten Kreise der Polargegend, die ihren künftigen Aufenthaltsort bildete.

Im Zusammenhange mit der zuletzt entwickelten Jenseitsvorstellung stehen auch die sogenannten beiden Luftkanäle, welche in der Cheopspyramide ähnlich wie auch in anderen entsprechenden Anlagen von der Grabkammer in nördlicher und südlicher Richtung nach der Oberfläche des Baues führen. Sie sind in dem Cheopsgrabe 15 *cm* hoch und 20 *cm* breit und 53 bzw. 71 *m* lang, waren daher für die ihnen häufig zugeschriebene Luftzufuhr zur Kammer wenig geeignet. Ihre tatsächliche Erklärung ist wieder auf religiösem Gebiete zu suchen. Während nach einer der ägyptischen Unsterblichkeitslehren die Seele nach dem Tode den Körper verläßt und ihn nur noch vorübergehend besucht, bleibt sie nach einer anderen dauernd mit dem Körper verbunden und begibt sich nur zeitweilig in die Welt hinaus, um Nahrungsmittel einzuholen oder

[1] WIEDEMANN, Zeitschr. Ver. für rhein. Volkskunde 14, S. 9ff.

[2] DEVERIA und PIERRET, Le Papyrus de Nebqed, Taf. 3.

[3] WILKINSON-BIRCH, Manners and Customs of the Egyptians III, S. 158, Taf. 35; NAVILLE, Totenbuch I, Taf. 101; WIEDEMANN, Hieratische Texte aus Berlin und Paris, Taf. 5.

[4] MASPERO, Guide du Musée du Caire, 1912, S. 329 (20. Dyn.).

[5] WIEDEMANN bei MORGAN, a. a. O., S. 213ff.

[6] Stellen aus den Pyramidentexten bei GARDINER, Rev. de l'Hist. des Religions 63, S. 208ff.

[7] Vgl. Pyramide *Teta*, Z. 289, 353; *Unas*, Z. 224ff.; MASPERO, Et. de Myth. I, S. 399ff.; II, S. 229ff. Das Hauptsternbild des Nordhimmels war der Oberschenkel, unser Großer Bär (BRUGSCH, Thesaurus Inscript. Ägypt., S. 30, 84f., 121f. usf.; BOLL, Sphära, S. 162ff.). Vgl. für dieses, später mit dem Osirisglauben zusammengebrachte Totenreich auch Totenbuch 17, Z. 35 (bei GRAPOW, Religiöse Urkunden I, S. 42; Übersetzung, S. 19).

als Gespenst umzugehen. Letzterer Anschauung zuliebe richtete man in allen Zeiten der ägyptischen Geschichte, wenn auch mit wechselndem Nachdruck, das Grab als eine möglichst reich ausgestattete, behagliche Wohnung für den Verstorbenen ein. Wollte die im Grabe hausende Seele dieses verlassen und einen Ausflug in das Freie unternehmen, so konnte sie sich, wie bereits bemerkt, vermittels ihrer magischen Kraft einen Weg durch das Mauerwerk der Grabanlage bahnen. Weit bequemer war es für sie, wenn man ihr von vornherein einen Weg zubereitet hatte, der entweder völlig in das Freie führte oder doch wenigstens so weit, daß nur noch eine dünne Wandung zu durchqueren blieb.

Beide Ausflugsmöglichkeiten finden sich in die Wirklichkeit übertragen bei dem sogenannten *Serdab* der Privatgräber des Alten Reiches. Ein solcher *Serdab* ist ein kleiner Raum, welcher im Mauerwerk, meist südlich, unweit der Kultkammer, ausgespart ist. In ihm standen Statuen des Toten, in denen er sich zu verkörpern vermochte, um den Vorgängen in den allgemein zugänglichen Räumen zu lauschen oder auch sich selbst in diese zu begeben. Dabei ist der *Serdab* entweder ohne Verbindung mit letzteren oder es führt zu ihm ein enger, kaum faustdicker Kanal, wie eine solche Öffnung bereits am Anfange der vierten Dynastie in dem Grabe des Amten auftritt[1]. Hier hatte der Tote demnach entweder durchwegs freie Bahn oder er mußte sich durch das Mauerwerk hindurcharbeiten. Völlig entsprechend dachten die Errichter der Pyramiden. Der Kult des Tempels richtete sich gegen die massive Wandung des Baues, die nur der zauberkräftige Tote zu durchdringen vermochte. Das bequemere Ausfliegen ermöglichten die sogenannten Luftkanäle, bei denen sich keinerlei Mauerwerk oder doch nur eine dünne Deckplatte der Seele in den Weg stellte.

Es ist für die Denkweise der Ägypter, ihr sorgsames Erwägen aller Möglichkeiten charakteristisch, daß man zwei Kanäle anlegte, und sich diese nach entgegengesetzten Himmelsgegenden richten ließ. Der nach Norden gewendete Gang war der gegebene, er führte unmittelbar auf das nördliche Totenreich zu, aber er erschien eben deswegen auch am meisten gefährdet. Feindliche Dämonen, welche die Seele des Königs abfangen oder berauben wollten, mußten sie an dieser Stelle erwarten. Um einem solchen Überfalle auszuweichen, konnte die Seele den zweiten Ausgang benutzen, der in einer Richtung verlief, in welcher man die ausfliegende Seele nicht vermuten konnte. Es handelt sich demnach bei dem Südkanal um einen Notausgang, wie solche auch von den *Mastaba* bekannt sind. Bei diesen liegt der Eingang in die Kultkammern auf der Vorderseite nach links hin verschoben. Hier werden daher auch die Dämonen der Seele aufgelauert haben. Infolgedessen brachten vorsichtige Leute an der Vorderwand ihrer Gräber nach rechts hin eine Scheintüre an, hinter welcher nur massives Mauerwerk zu finden war, durch deren Benutzung aber der Tote die bösen Geister zu umgehen vermochte. Nicht Symmetriefreude, die den alten Ägyptern stets fremd geblieben ist, hat sie bei der

[1] Für dieses Grab vgl. Lepsius, Denkm. I, 38; II, 3—7, 120; III, 288; Text I, S. 142ff.; Maspero, Etudes égyptiennes II, S. 113ff.

Anlage dieser Scheintüren als Gegenstück zu dem wirklichen Eingange geleitet. Hier, so gut wie überall auf den Boden des Niltales, war es der religiöse Glaube, der für derartige Einrichtungen maßgebend wurde.

Wenn man unbefangen den Plan der Innenräume der großen Pyramide mustert, so gewinnt man zunächst den Eindruck, als enthielte der Bau drei selbständige Grabkammern. Eine entsprechende Vielheit derartiger Räume findet sich auch in anderen Pyramiden; diese Eigenart hat daher nicht nur bei den Erforschern der Pyramidenweisheit, sondern auch bei denjenigen Ägyptologen und Architekten eine Rolle gespielt, welche den Verlauf der Errichtung der Pyramiden in sachlicher Weise klarzustellen suchten. Die verbreitetste Ansicht über diesen Vorgang geht auf Lepsius[1] zurück, für dessen Untersuchungen vor allem einige Vorfragen große Bedeutung gewonnen hatten: Wie konnte Cheops, als er zur Herrschaft kam und sein Grabmal begann, wissen, daß ihm eine ungewöhnlich lange Regierung vergönnt sein werde, so daß er seinen gigantischen Plan werde zu Ende führen können? Welcher Nachfolger wäre so pietätvoll gewesen, das Werk zu vollenden, wenn er früher gestorben wäre? Warum haben nicht zahlreiche andere Könige ein ähnlich großes Werk begonnen und finden sich keine unvollendet liegengebliebenen Pyramiden? Um diese und ähnliche Schwierigkeiten zu lösen, nahm man an, der Pharao habe sich zunächst eine verhältnismäßig kleine Grabpyramide errichten lassen. Lebte er länger, so legte er um diesen Bau einen Mantel und fuhr mit diesen Mantelanlagen fort bis ihn der Tod ereilte. Je größer demnach eine Pyramide ist, um so zahlreicher sind die Mäntel und um so länger hatte der Bauherr den Thron inne. Derselbe wies dann gelegentlich, wie dies Cheops getan hat, der Grabkammer eine neue Stelle an, so daß mehrere solcher Räume vorhanden sein können, von denen der letztangelegte tatsächlich verwendet werden sollte.

So ansprechend diese Ausführungen erscheinen, den Tatsachen gegenüber halten sie nicht stand. Zunächst haben sich ihre Voraussetzungen nicht bestätigt. Es liegen nur begonnene Pyramidenanlagen vor, wie beispielsweise ein Bau bei *Zawiet el Aryan*, bei dem nur der Eingangsweg und die Grabkammern vollendet wurden[2]. Daß die Zahl der noch nachweisbaren, nicht zum Abschluß gekommenen Pyramiden verhältnismäßig klein ist, liegt vermutlich daran, daß ihre Baustellen den Nachfahren bequem zugehauene Baublöcke zur Verfügung stellten und daher dem Abtragen ebenso verfielen, wie zahlreiche Tempel bis in späte Zeit hinein. Ferner liegt kein Grund vor, der Cheops hätte hindern können, ein so großes Werk zu planen. Wie die meisten Menschen, wird auch er auf ein langes Leben gerechnet haben, als er die

[1] Monatsber. Akad. Berlin 1843, S. 177ff.; Briefe aus Ägypten, S. 41f. Borchardt, Ägypt. Zeitschr. 30, S. 83ff.; 32, S. 94ff.; 35, S. 83ff. schloß sich im allgemeinen Lepsius an und suchte umfangreiche Vergrößerungen und Wiederherstellungsarbeiten bei den Pyramiden nachzuweisen. Gegen die Manteltheorie äußerten sich u. a. Maspero, Archéol. égypt., S. 133f.; Petrie, Pyramids of Gizeh, S. 68ff.; Perrot-Chipiez, Ägypten, S. 199ff.; Amélineau, a. a. O., S. 76ff.

[2] Barsanti, Ann. Sew. Ant. Egypt. 7, S. 260ff.; 8, S. 201ff.; 12, S. 57ff.; Capart, a. a. O., Taf. 1–2; vgl. Lepsius, Denkm. Text I, S. 128, 25. Das Alter des Baues ist unbekannt; der auf Bausteine aufgemalte Name eines Königs *Rā-nefer-ka* gibt nur einem Terminus post quem.

Arbeit begann. Ein ägyptischer Beamter um 600 v. Chr. hat sich nicht gescheut, eine Grabanlage von 263 *m* Länge und 2264 m^2 Fläche in drei unterirdischen Stockwerken in Angriff zu nehmen[1]. Der Vorgänger des CHEOPS hatte zwei große Pyramiden hinterlassen, da konnte er die Hoffnung hegen, wenigstens eine, wenn auch umfangreichere, zu Ende zu führen.

Zu diesen negativen Gründen für eine einheitliche Anlage der Pyramiden kommt ein positiver. Die Bauwerke wurden in der Weise errichtet, daß man Lagen von Steinen aufeinanderhäufte und so treppenförmig ansteigende Terrassentürme bildete. Die einzelnen Steinlagen bilden nach oben hin jeweils eine gleichmäßige Fläche, ihre verhältnismäßige Höhe wechselt aber oft sehr erheblich. Für einen Mantelbau hätte man infolgedessen eine erhebliche Auswahl verschieden großer Blöcke zur Hand haben müssen, um jeweils die einheitliche Höhe für jede Einzelterrasse beibehalten zu können. Daß die Ägypter ein derart umständliches Verfahren nicht einschlugen, beweist die Ziegelpyramide von *Dahschûr*[2]. Bei diesem Bau, der nur ein Drittel kleiner ist wie die CHEOPS-Pyramide, zeigen die verschiedenen Lagen verschieden gefärbte, bald mehr schwarze, graue oder braune Ziegel, wie sie die Entnahme aus verschiedenen Sümpfen an die Hand gab. Die jeweilige Färbung geht durch die ganze Schicht hindurch, so daß dieser Bau zweifelsohne nach einem einheitlichen Plane errichtet worden ist. Daß das Gleiche zu Gizeh der Fall war, ergibt sich auch daraus, daß es trotz außerordentlich sorgsamer Nachprüfungen nicht gelungen ist, an irgendeiner Stelle einen der bei der Manteltheorie unvermeidlichen Ansätze einer neuen Umkleidung nachzuweisen, wenn auch gelegentlich kleine Planänderungen während der langen Baudauer stattgefunden haben mögen[3].

Wenn derart die Manteltheorie versagt, so bedarf die Vielheit der Grabkammern in den Pyramiden einer anderen Erklärung. Der althergebrachte Gebrauch, dem Toten Schätze in das Grab zu geben, mußte bereits frühzeitig im Niltale zum Grabraube anreizen und dieser wiederum Gegenmaßregeln in das Dasein rufen. Letztere bewegten sich in doppelter Richtung. Einmal wurde der Zugang zu den Grabschachten und damit zur Grabkammer möglichst verborgen und verrammelt, dann klügelte man allerhand Mittel aus, um einen Einbrecher, der trotzdem in den Bau eingedrungen war, auf falsche Fährte zu locken. Der einführende Gang in das Grab SETI I. zu Theben endete scheinbar mit einem tiefen Schachte, auf dessen Boden sich eine kleine Kammer befindet. Um zu der Königsleiche zu gelangen, mußte man die zugemauerte, mit Stuckmalerei bedeckte Rückwand des Schachtes durchbrechen, hinter der sich der richtige Weg fortsetzte[4]. In der Pyramide *Âmen-em-ḥâ't III* führte, auffallenderweise von Süden her, ein langer Gang durch zwei Kammern hindurch, um dann blind zu enden. Um tiefer in

---

[1] Plan bei DÜMICHEN, Ägypt. Zeitschr. 21, Taf. 2.

[2] PETRIE, Season in Egypt., S. 27.

[3] Auch die Ausführung einer Pyramide in Füllmauern (LEPSIUS, Denkm. Text I, S. 135f.; solche Füllmauern zeigt auch der Vorbau der CHEPHREN-Pyramide, vgl. PERROT-CHIPIEZ, a. a. O., Abb. 70) spricht für die prinzipielle Einheitlichkeit der Bauanlage.

[4] BELZONI, Narrative of the Operations in Egypt., S. 232f.

den Bau einzudringen, mußte man etwa in der Mitte dieses Ganges einen Steinblock an der Decke in die Höhe heben, dann öffnete sich im rechten Winkel die Fortsetzung des Weges. Noch zweimal wiederholte sich der gleiche Verschluß, bis man eine Kammer mit zwei blind endenden Schachten erreichte. Ließ man sich auch durch diese nicht täuschen, so gelangte man in eine Kammer, welche über der von Süd nach Nord orientierten, sorgfältig gedeckten Sarkophagkammer lag[1]. Dieser Irreführung, welche die genannten Könige und zahlreiche andere Ägypter erstrebten, sollten vermutlich auch die überschüssigen Kammern und Gänge in den älteren Pyramiden dienen[2]. In der Cheops-Pyramide wäre beispielsweise ein Grabräuber zunächst an dem sorgsam verrammelten, in rechtem Winkel weiterführenden Gange vorbei in die unterirdische Kammer und die hinter ihr blind verlaufende Wegfortsetzung gelenkt worden. Sah er seinen Irrtum ein und stellte durch Klopfen oder Muten die wahre Gangrichtung fest, so wurde er in die sogenannte Königinkammer geführt. War auch hier sein Suchen vergebens, so konnte er erst nach erneuter Arbeit den Weg zu dem Sarge des Cheops und seinen Beigaben feststellen. Auch der roh durch das Gestein gebrochene sogenannte Brunnen hat vermutlich entsprechenden irreführenden Zwecken gedient. Freilich sind die beabsichtigten Verschlüsse der richtigen Gänge nicht immer angebracht worden. So hat man in der Pyramide *Âmen-em-ḥâ't's* an zwei Stellen den Deckenverschlußstein nicht heruntergelassen; an anderen Pyramiden zeigen sich ähnliche Versäumnisse. Diese Tatsachen widerlegen die geplante Erschwerung des Grabraubes nicht. Sie erklären sich aus der bisweilen fast unglaublichen Leichtfertigkeit der Ägypter bei der Durchführung ihrer Bauten, vor allem dann, wenn diese für die Toten bestimmt waren und keiner späteren Nachprüfung durch die Überlebenden unterlagen.

Versucht man im Anschluß an die bisher entwickelte Erklärung der inneren Anordnung der Pyramiden der Bedeutung ihrer äußeren Gestaltung näherzutreten, so darf man nicht ausschließlich von der mathematischen Pyramidenform ausgehen. Neben dieser Formung erscheint gleichberechtigt die oben abgeflachte Pyramide[3], die Stufenpyramide, die in flachen Lagen wie zu *Sakḳâra* oder in steilen wie zu *Mêdûm* ansteigen kann, und die Knickpyramide. Der Neigungswinkel ist auch bei den echten Pyramiden sehr verschieden; die Bauten konnten ferner, wie das Deutzeichen „Pyramide" zeigt, auf einem oblongen Postament stehend gedacht werden[4]. Hieraus ergibt sich

[1] Petrie, Kahun, Taf. 2–4, S. 12ff.

[2] Auch Maspero, Archéol. égypt., S. 135f., dachte an einen derartigen Zweck.

[3] Vgl. für die Anlagen im Möris-See Herodot II, 149, dessen bestimmter Angabe gegenüber der Rekonstruktionsversuch von Petrie, Hawara, S. 53ff., sehr fraglich erscheinen muß. Ob hierher die Pyramide des Cheops gehört, bei welcher die Anhänger der Pyramidenweisheit das Vorhandensein einer Spitze ohne weiteres voraussetzen, ist fraglich. Jetzt endet diese in einer Plattform von etwa 15 *m* im Geviert; eine solche, damals noch kleinere Abflachung wird mehrfach im Altertum und Mittelalter erwähnt (Diodor I, 63; Graefe, a. a. O., S. 78, 83, 60; Greaves, Pyramidographia, 1646, S. 72; Miscellaneous Works I, 1737, S. 98f.). Ob dieselbe aber von Anfang an beabsichtigt war oder durch Zerstörung einer einstigen Spitze im Laufe der Zeit entstand, läßt sich nicht mehr feststellen.

[4] Da sich diese Schreibung für die postamentlose Pyramide des Chephren findet, könnte

als Grundform der Bauwerke ein von allen vier Seiten gleichmäßig ansteigender Klotz mit nahezu quadratischer Basis.

Die Königspyramiden des Alten und des beginnenden Mittleren Reiches befinden sich insgesamt im Bereiche der Nekropole von Memphis und südlich anschließend bis zur Höhe des Fayûms. Dabei erscheint es wichtig, daß derjenige König, welcher in dieser Gegend die erste Pyramide, die Stufenpyramide von *Saḳḳâra*, errichtete, T'ESER[1], in Oberägypten, bei *Bêt-Challaf*, unweit des alten *This*, ein zweites Grab besaß[2], welches die Gestalt einer Mastaba, wie sie für seine Vorgänger dauernd üblich gewesen war, hatte. Der Turiner Königspapyrus macht bei diesem T'ESER (TOSORTHROS) einen Abschnitt. MANETHO, der die beiden ersten Dynastien *Thiniten* nennt, bezeichnet die dritte, der T'ESER angehört, als *Memphiten*. In der Sage wie im Kulte spielte der König eine größere Rolle, er muß demnach eine wichtige Persönlichkeit gewesen sein. Die Vermutung liegt nahe, daß er es war, der die königliche Residenz von This nach Memphis verlegte und bei dieser Gelegenheit die ältere *Mastaba*-Gestaltung des Königsgrabes unter dem Einflusse memphitischer Anschauungen durch die Pyramidenform ersetzte. Die Stufenpyramide von *Saḳḳâra* liefert in der Tat den Beweis, daß eine derartige Bauplanänderung unter T'ESER erfolgte; sie war ursprünglich als *Mastaba* angelegt und wurde erst dann in der Form einer Pyramide ausgebaut[3].

Der Gott, welcher im Bereiche von Memphis von den Königen am höchsten verehrt wurde, war der Sonnengott *Rā* von Heliopolis. Er weilte hier in Gestalt eines konischen Steines im Allerheiligsten des Haupttempels, der den Namen *Het-benben* „Haus der Pyramide", bzw. „der pyramidenförmigen Spitze" trug, zwischen zwei Barken, der Morgen- und der Abendbarke, deren der Gott für seine Tagesfahrt bedurfte[4]. Man hat gelegentlich[5] diese pyramidenförmige Gotteserscheinung als ein Bild der Sonne deuten wollen, welche ihre Strahlen kegelförmig auf die viereckig gedachte Erde herniedersende, doch entspricht eine solche Auffassung nicht der ägyptischen Naturanschauung. Der Ägypter dachte sich die Erde nicht als eine viereckige, sondern als eine runde Scheibe. Die Sonne war ihm ferner nicht ein Punkt oder eine Kugel, sondern, wie ihre plastischen Darstellungen zeigen, gleichfalls eine

man sich fragen, ob nicht der Untersatz schematisch die Hochebene andeuten soll, auf welcher die Pyramiden stehen.

[1] Vgl. für ihn BRUGSCH und STEINDORFF, Ägypt. Zeitschr. 28, S. 109ff.; BRUGSCH, Die biblischen sieben Jahre der Hungersnot, Leipzig 1891; SETHE, Beiträge zur ältesten Geschichte Ägyptens, S. 38; WEILL, Des Monuments et de l'Histoire de II[e] et III[e] Dynasties égyptiennes, Paris 1908.

[2] GARSTANG, Mahâsna and Bet-Khallâf, London 1902; vgl. MASPERO, Rev. crit. 66, S. 121ff.; WEILL, a. a. O., S. 364f., 73ff.

[3] LEPSIUS, Monatsber. Akad. Berlin 1843, S. 189, 193; Denkm. Text I, S. 189ff. Vgl. BORCHARDT, Ägypt. Zeitschr. 30, S. 83ff. (doch ist die Fayence-Tür in der Pyramide, LEPSIUS, Denkm. II, 2f., nicht ein Werk der 26. Dynastie, sondern entstammt der Zeit des T'ESER). WEILL, a. a. O., S. 411ff.

[4] Stele des Königs *Pi-ānchi*, Z. 103f.; vgl. WIEDEMANN, Ägypt. Zeitschr. 16, S. 92ff.; Arch. f. Religionswiss. 1, S. 369ff.; Orient. Lit. Zeit. 6, Sp. 49f.; SCHIAPARELLI, Atti Acad. Lincei 3. Serie 12, S. 125ff.

[5] Vgl. SCHIAPARELLI, a. a. O., S. 144f.

runde Scheibe, oder genauer ein auf beiden Seiten leicht gewölbter, nach unten etwas in die Länge gezogener[1] Diskus. Die von diesem herabfallenden Strahlen umspielen die Gestalten, zu denen sie gelangen, nicht, sondern liegen als Fläche bei ihnen. Wohl entspricht, wie noch näher auszuführen sein wird, die Pyramide der Sonne, aber nicht unmittelbar als Naturerscheinung, sondern auf dem Umwege über die Verkörperung der Sonnengottheit in dem heiligen Steine von Heliopolis.

Während der historischen Zeit Ägyptens erscheint dieser Steingott mit einer zweiten Gestaltung des Sonnengottes völlig verschmolzen. Es war dies der sperbergestaltige oder sperberköpfige Sonnengott *Horus*, dessen Verehrung bereits in der ältesten Zeit in dem oberägyptischen Hierakonpolis, der Hauptstadt der Könige des Landes in der neolithen Zeit, heimisch war. Als dieses Herrscherhaus auch das übrige Ägypten gewann, fand der Kult seines Sonnengottes im ganzen Lande Aufnahme, in Heliopolis insbesondere in seiner Auffassung als *Rā-Harmachis „Rā Horus* am Horizonte[2]", welcher dem Sonnengotte vor allem in seiner morgendlichen Erscheinung entsprach.

Seit der fünften Dynastie nennen sich die Pharaonen regelmäßig „Sohn des *Rā*", was man in streng materieller Auffassung auf eine unmittelbare Zeugung durch den Gott zu beziehen hat. Vorher bildete diese Bezeichnung noch keinen Teil der typischen Königstitulatur, aber bereits seit der vierten Dynastie findet sich der Name des *Rā* als Bestandteil so gut wie jeden Königsnamens, während er vorher wenigstens vereinzelt in einer solchen Verwertung auftritt[3]. T'eser seinerseits führte unter anderem den Titel „Goldiger" oder „Goldiger *Rā*", bei welchem wiederum ursprünglich an die Sonne in der Morgenröte zu denken ist[4]. Ein Sohn des Cheops war Oberpriester des Sonnengottes von Heliopolis[5]. Auf dem Pyramidenfelde erhob sich als Wächter die große Sphinx, welche inschriftlich als *Harmachis* bezeichnet wird[6]. Südlich von Gizeh errichteten mehrere Könige der fünften Dynastie Heiligtümer, deren Brennpunkte riesenhafte Nachahmungen des heiligen Steines von Heliopolis in Gestalt einer *Mastaba*, aus der sich ein Obelisk erhob, bildete[7]. Denn die Gestaltung des Obelisken, d. h. eines langgezogenen, stabartigen Postamentes, welches eine Pyramide trug, war es, in welcher man vielfach die heliopolitanische Steinverkörperung des Sonnengottes darstellte. Wo ein neuer Obelisk entstand, entstand eine neue Erscheinungsform des Gottes, die damit ohne

---

[1] Diese, auf eine optische Täuschung zurückgehende Gestaltung ahmt der ägyptische Spiegel nach; vgl. Benedite, Miroirs (Kat. Kairo), S. III f.

[2] Vgl. für diesen Roeder in Roscher, Lex. der Myth. IV, Sp. 1155 ff.; Lanzone, Diz. di Mit., S. 451 ff., 625 ff.; Budge, The Gods of the ancient Egyptians I, S. 322 ff.

[3] Vgl. die Listen bei Gauthier, Le Livre des Rois I, S. 52.

[4] Spätere, übertragene Auffassungen des Titels bei Moret, Rec. Trav. rel. à l'Egypt. 23, S. 23 ff.; Griffith bei Petrie, Royal Tombs I, S. 35; Maspero, Etudes égyptiennes II, S. 285 ff.

[5] Lepsius, Denkm. II, 22.

[6] Lepsius, Denkm. III, 68; Stele zu Grenoble bei Moret, Rev. égypt. Nouv. Sér. 1, S. 14 ff. (Zeit Thutmosis' IV).

[7] Namen solcher Heiligtümer Sethe, Ägypt. Zeitschr. 27, S. 111 f.; Rekonstruktion von Borchardt, Ägypt. Zeitschr. 37, S. 9. Vgl. Bissing, Das *Re*-Heiligtum des Königs *Ne-Woser-Re* (Rathures) I, Borchardt, Der Bau, Berlin 1905

weiteres individuelles Leben gewann und göttliche Verehrung erhielt. Eine solche Gottwerdung war so selbstverständlich, daß beispielsweise THUTMOSIS' III. jedem der vier von ihm zu Karnak errichteten Obelisken ein Opfer von jeweils 25 Kuchen und einen Krug Bier weihte[1]. Eine derartige Bedeutung als Sonnenverkörperungen haben die Obelisken am Eingange der Tempel, wo sie, wie gelegentlich auch vor Privatgräbern, aus bisher unbekannten Gründen, stets paarweise standen. Den gleichen Sinn verband man mit den Obelisken in den Gräbern[2], in denen ihre Sonnengestalt Licht und Wärme spenden sollte.

Das Wesentliche oder, gedanklich richtiger, das einzig Wichtige bei den Obelisken war stets die pyramidenförmige Spitze, welche bei den Tempelobelisken häufig mit einer Metallkappe versehen und vergoldet wurde, um wie die Sonne zu leuchten. An dieser Stelle befanden sich Darstellungen der Anbetung des Sonnengottes in seinen verschiedenen Gestaltungen: *Rā-Harmachis*, *Tum*, *Amon-Rā* usf., durch den Weiher des Obelisken. Nur selten setzten sich diese zu oberst auf dem Schafte fort, der als Träger der Pyramide meist nur die Weiheinschrift gibt[3].

Als Grabbeigabe erscheint im Neuen Reiche statt der auf dem Obeliskenschaft erhöht angebrachten Pyramide im allgemeinen diese allein. Ihre Seiten werden ebenso wie die Spitzen der Tempelobelisken meist mit Reliefs bedeckt, welche Anbetungen der verschiedenen Formen des Sonnengottes durch den Grabinhaber und seine Familienmitglieder vorführen. Außerdem bringt man nicht selten auf der Vorderseite eine nischenartige Vertiefung an, in welcher der Tote kniet und den beigefügten Inschriften zufolge die Sonne anbetet. Er richtet sich dabei nach Süden, da links von ihm die aufgehende, rechts die untergehende Sonne Anrufung findet. In diesen Denkmälern ist der Tote in die Sonne eingedrungen und verehrt nunmehr seine heilige Umgebung in ähnlicher Weise wie er in anderen Fällen, nachdem es ihm gelungen ist, in die himmlische Sonnenbarke zu steigen, hier den sperberköpfigen Sonnengott

[1] LEPSIUS, Denkm. III, 30b, Z. 16; Vgl. DE ROUGÉ, Mél. d'Arch. 1, S. 105; BISSING, Rec. Trav. rel. à l'Egypt. 28, S. 167; WIEDEMANN, Orient. Lit.-Zeitung 6, Sp. 52, und für ein derartiges Entstehen von Sondergottheiten WIEDEMANN, Korrespondenzbl. Anthrop. Ges. 48, S. 18ff. Interessant ist in dieser Beziehung die Statue eines thebanischen Amonpriesters, namens AMENOPHIS aus der 18. Dynastie (publ. MORET, a. a. O., S. 5ff.), der gleichzeitig Priester zweier gesonderter Statuen THUTMOSIS' III. war.

[2] Abbildungen z. B. MARIETTE, Mastaba, S. 434.

[3] Die spitzen Steine, welche, mit dem Namen von Menschen, Hunden usf. beschrieben, in der Nagada-Zeit auf Gräbern aufgerichtet wurden (MORGAN, a. a. O., S. 239f.; PETRIE, Royal Tombs I, Tafel 31—36; II, Tafel 26—31), hängen vermutlich nicht mit dem heiligen Stein von Heliopolis zusammen. Allem Anscheine nach stehen sie in Beziehung zu einem anderen (oberägyptischen?) Steingott, wie der Steinkult überhaupt im ältesten Ägypten eine weit größere Rolle spielte wie in späteren Zeiten. In stilisierter Formung, mehr plattenartig und oben abgerundet, wurden sie, gelegentlich in zwei Exemplaren, für Könige verwendet, so für T'E (BENEDITE, La stèle dite du roi Sèrpent in Monuments Piot 12, S. 5ff.), KA (JÉQUIER bei MORGAN, a. a. O., S. 232), SEMER-CHA (a. a. O.), PER-AB-SEN (PETRIE, Royal Tombs II, Tafel 31), SNEFRU (PETRIE, Mêdûm, Tafel 4, S. 8). Stark in die Länge gezogen, dient die Gestaltung später als Riesenpostament für ein Götterbild (Pseudo-Obelisk von Begig bei LEPSIUS, Denkm. II, 119; Darstellung auf einer Stele der 20. Dynastie bei MARIETTE, Cat. Abydos Nr. 1221).

und dessen Genossen Anbetung zollt[1]. Die Ausgestaltung dieser Grabpyramiden[2] ist verschiedenartig. Neben zahlreichen spitz zulaufenden Exemplaren finden sich andere, deren Spitze etwas abgerundet erscheint[3] oder auch ganz fehlt, eine Form, welche bei dem Amulett der Pyramide, das daher häufig an das Amulett des Siegels erinnert, die Regel ist. Ob freilich das Fehlen der Spitze bei den Pyramiden selbst immer beabsichtigt war, muß fraglich bleiben. Jedenfalls kam es gelegentlich vor, daß man auf die obere Abschlußfläche der abgestumpften Pyramide eine Spitze aus verziertem Kalkstein aufsetzte[4]. Sicher gefehlt hat anderseits eine Spitze bei den mehr in die Länge gezogenen Grabpyramiden des Mittleren Reiches[5], bei welchen sich keinerlei Ansatzspuren finden. Es handelt sich hier offenbar um wechselnde Auffassungen der Gestalt des heiligen Steines von Heliopolis in ähnlicher Weise, wie auch die Königspyramiden eine solche Ungleichmäßigkeit in dem gewählten Formenvorbilde zeigen. Eine Verbindung zwischen den kleinen Grabpyramiden und den Totenstelen, welche im allgemeinen das Grab in abgekürzter Gestalt vorführen sollten[6], ergeben Stelen des Neuen Reiches, welche als Krönung oben eine Pyramidenspitze tragen, obwohl die Stele selbst mit einem rundlichen Abschlusse versehen ist[7].

Eine eigenartige Ausbildung haben die bisher erörterten Gedankengänge bei zahlreichen Gräbern des Mittleren Reiches gefunden, wie sie in den Ebenen von Theben und Abydos festgestellt worden sind[8]. Hier wurde auf einer Ziegelterrasse eine steil ansteigende, innen als Stufenkuppel gestaltete Pyramide errichtet. Der Kuppelraum konnte den Sarg umschließen, meist stand dieser jedoch in einem nach oben hin fest geschlossenen Gemache innerhalb der Terrasse, der Kuppelraum blieb dann zugänglich und wurde für die Vollziehung des Totenkultes verwertet. In wieder anderen Fällen verlegte man den Kult in ein Vorzimmer vor der Pyramide und diente die unzugängliche Kuppel als Entlastungsraum über der Sargkammer. Im Laufe der Zeit veränderte sich die Gestalt der Terrasse, sie wurde vielfach weit höher gestochen und entwickelte sich allmählich zu einer Art Toranlage, welche die Pyramide als Bekrönung trug. Dabei verlor sie gelegentlich völlig ihre einstige Bedeutung als tatsächliches Grab und bildete nur noch das Eingangstor in eine Felsengruft. Beachtenswert ist bei diesen Anlagen, daß sich nicht selten etwa auf halber Höhe der Pyramide eine Fensteröffnung befindet[9], welche die Seele

[1] Vgl. z. B. Vignette zu Totenbuch, Kap. 15.

[2] Vgl. für dieselben DE ROUGÉ, Not. des Monuments du Louvre, 1877, S. 184ff., 203ff.; SCHIAPARELLI, a. a. O., S. 125ff.; Cat. Firenze, S. 420ff. (PETRIE, Phot. Italien no. 204—205, 208, ebenda Nr. 220 ein schönes Exemplar aus Turin).

[3] Berlin, Nr. 2276 (STEINDORFF, Blütezeit des Pharaonenreiches, Abb. 71); BUDGE, Guide. Brit. Mus. Sculpture, S. 192f.

[4] Berlin, Nr. 14123 (Verzeichnis S. 130. — Zeit des Aten-Kultes).

[5] BUDGE, Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the Brit. Mus. I, Tafel 42; IV, Tafel 18.

[6] WIEDEMANN, Orient. Lit.-Zeit. 7, Sp. 285ff.

[7] Stele Berlin, Nr. 7291 (Ägypt. und vorderasiat. Altertümer zu Berlin, Tafel 26); Stele Florenz, Nr. 1629 (SCHIAPARELLI, Cat. Firenze, S. 366f.; PETRIE, Phot. Italien, Nr. 249).

[8] Pläne: MARIETTE, Abydos II, 66, 67; LEPSIUS, Denkm. I, 94; vgl. MASPERO, Archéol. égypt., S. 145ff.; AMÉLINEAU, a. a. O., I, S. 195ff.

[9] PERROT-CHIPIEZ, a. a. O., Abb. 189; BUDGE, The Papyrus Ani, Tafel 37; PETRIE, Qurneh,

in gleicher Weise als Ausflugsort benützen konnte, wie bei den Königspyramiden die sogenannten Luftkanäle.

Insbesondere von dem Könige berichten die ägyptischen Texte, daß er sich nach seinem Tode mit der Sonne vereinige. So heißt es[1] von *Amen-emhât I*, als er starb, „da trat der Gott, d. h. der Pharao, in seinen Horizont ein, der König von Ober- und Unterägypten erhob sich zum Himmel, er vereinigte sich mit der Sonnenscheibe, die göttlichen Glieder (des Königs) drangen ein in den, der ihn machte (also in den Sonnengott)". Genau der gleiche Endzweck, das Aufgehen in der Sonne und dabei gleichzeitig ein Beibehalten der individuellen Selbständigkeit, konnte, ägyptischer Anschauung entsprechend, erreicht werden, wenn der tote König in eine irdische Verkörperung der Sonne eindrang, wie sie die Pyramide darbot. Solche religiöse Erwägungen werden auch die Pharaonen in den Zeiten beherrscht haben, als sie ihren Sitz nach Memphis verlegten und hier von heliopolitanischen Lehren durchdrungen worden waren. Diesen Gedankengängen folgend, erwählten sie für ihre Gräber die Gestaltung des Steingottes von Heliopolis; seiner mehr oder weniger stilisierten Auffassung entsprechend gewannen auch die Pyramiden ein wechselndes äußeres Aussehen.

Die gleiche Auffassung, daß in den Königsgräbern die Umhüllung und damit eine Verkörperung des Sonne gewordenen Königs zu erkennen sei, ergibt sich aus den Namen der Einzelpyramiden. Einzelne derselben denken bei dem Bau an einen Aufenthaltsort des Pharao: „Der schöne Platz", „Der Kühle", usf. Andere identifizieren den Herrscher mit der Pyramide: „Die Seele des *Rā-nefer-ar-ka*", „Die (als Sonne) strahlende Seele des *Saḥu-rā*", u. a. m. Wieder andere bringen ihn unmittelbar mit der Sonne und deren Eigenschaften in Verbindung: „Der (als Sonne) strahlende SNEFRU", „Der leuchtende Horizont *(chut)* CHEOPS", „Der Himmel (wörtlich: Der Obere) *Mykerinos*". Fast wie eine bildliche Darstellung des eben erwähnten Namens der CHEOPS-Pyramide und seines Gedankeninhalts mutet eine Gruppe auf einer Grabpyramide der 19. oder 20. Dynastie zu Turin[2] an. In dieser wird die übliche Hieroglyphe der auf- und untergehenden Sonne zwischen den beiden Horizontbergen, welche das Bildzeichen für das Wort *chut* bildet, in der Weise gezeichnet, daß statt des Diskus zwischen den Bergen eine Pyramide steht, welche im oberen Teile das als Ausflugöffnung dienende Fenster zeigt. An diese pyramidengestaltige Sonne richten sich dann die Gebete des Toten.

Es würde der ägyptischen Denkweise nicht entsprechen, wollte man in solchen Fällen die Pyramide als ein Symbol der Sonne auffassen, sie ist mehr als dies. Sie ist eine durch die Herstellung der Pyramidengestalt neuge-

---

Tafel 38; ohne Fenster, CECIL, Ann. Serv. Ant. Egypte 4, S. 61, Tafel 3 (19.—20. Dynastie); als Toranlage eines Säulensaales, PRISSE, Hist. de l'Art égyptien, Text., S. 217.

[1] Erzählung von SANEHA, Z. 6f. (Mittleres Reich). Ebenso Biographie des *Anna*, Z. 4, 14 16 und des *Amen-em-heb*, Z. 37f. (SETHE, Urkunden der 18. Dynastie I, S. 54ff., 896. — 18. Dynastie). Im Papyrus d'Orbiney 19, 3 (19. Dynastie), heißt es nur „Der König flog zum Himmel". Ähnlich Ostrakon zu Kairo bei Daressy, Rec. Trav. rel. à l'Egypte 34, S. 46, 49 und GARDINER, Journ. Egypt. Arch. 5, S. 190 (SETI II).

[2] SCHIAPARELLI, a. a. O., S. 126; vgl. ORCURTI, Cat. Museo di Torino, S. 14; die Inschrift bei MASPERO, Rec. Trav. rel. à l'Egypt. 2, S. 191f.

schaffene Sondergottheit, welche dem bisherigen Sonnengotte wesensgleich geworden ist. Als Gott kann sie göttliche Verehrung beanspruchen und so werden im Alten Reiche zahlreiche Persönlichkeiten genannt, welche als Priester bei bestimmten Pyramiden tätig waren[1]. Hierbei läuft der Kult des Pyramide gewordenen Königs neben dem der Persönlichkeit des Königs einher und konnte der gleiche Mann Priester des Königs und gleichzeitig Priester seiner Pyramide sein[2]. An den unlösbaren Zusammenhang zwischen Pyramide und Sonne denkt man auch, wenn man dem Naos, dem Käfig, welcher in dem ägyptischen Tempel das heilige Tier beherbergt, in den Fällen eine pyramidenförmige Krönung gibt, in welchen, wie beispielsweise zu Edfu, dieses Tier als eine Sonnenverkörperung galt[3]. Die gleiche Naosgestalt wird nicht selten auf den ägyptischen Privatmann übertragen, wenn dieser, einer seit dem Mittleren Reich auftretenden Jenseitsvorstellung entsprechend, gleichfalls in der Sonne aufgeht[4].

Der Pharao begab sich demnach nach seinem Tode in die Pyramide und damit auch körperlich in die Sonne, die sein Vater gewesen war; er wurde Sonne und blieb doch der individuell fortlebende Pharao. Einen besonders klaren Ausdruck findet seine Sonnennatur, um dies zum Schlusse zu erwähnen, in den Aufschriften der zu Dahschûr gefundenen, aus grauem Granit gefertigten Spitze der Ziegelpyramide *Âmen-em-ḥat III*[5]. Dieses Denkmal zeigt auf seinen vier Seiten, von denen jede nach einer der vier Weltgegenden hin gewendet war, jeweils eine zweizeilige Inschrift, die sich auf ein in dieser Richtung gesuchtes Totenreich bezieht. Das eine dieser Gebiete ist das des Gottes Anubis, der vielfach mit dem Gotte *Âp-uat-u*, dem Eröffner der Wege des Südens und des Nordens, dem Ortsgotte von *Siut* und Herrn der Nekropole von Abydos, zusammengebracht wird. Als weitere Gebiete erscheinen das des *Ptaḥ-Sokaris-Osiris*[6], das des Orion[7] und das des Sonnengottes. Letzteres, auf dessen Erörterung wir uns hier beschränken können, erschien dem Weiher

[1] Listen bei SCHIAPARELLI, a. a. O., S. 146 ff.

[2] Vgl. z. B. MARIETTE, Mastaba, S. 101, 200, 243 ff. — Anbetung des in seiner Pyramide stehenden Königs TETA ohne Erwähnung der Pyramide selbst auf einem Denkmal der 19. Dynastie zu Marseille (NAVILLE, Ägypt. Zeitschr. 16, S. 69 ff.; CAPART, Rec. de Monuments égypt., Tafel 45).

[3] In der Spätzeit, in welcher die ägyptischen Gottheiten so gut wie alle mehr oder weniger solaren Charakter annehmen, erhält der Naos auch bei Gestalten, die ursprünglich keine Sonnengötter waren, die Pyramidenspitze, ähnlich wie damals auch der Isis Obelisken geweiht werden konnten.

[4] Ein gefüllter Naos der 18. Dynastie (BUDGE, Guide Brit. Mus. Sculpture, S. 156) mit pyramidenförmiger Spitze zeigt im unteren Teile auf allen vier Seiten Scheintüren. In der Füllung steht eine Stele, über die der Kopf des Toten und seine anbetenden Hände hervorragen. Die Inschriften der Stelen enthalten Anrufungen des *Rā*, die der Füllungen Opferformeln für die Sonnengötter und Osiris. — Ein viereckiger massiver Steinkasten zu Leipzig trägt eine leicht abgestumpfte Pyramide, deren Vorderseite mit Übel abwehrenden Zeichen geschmückt ist.

[5] Publ. MASPERO, Ann. Serv. Ant. Egypt. 3, S. 206 ff. (BREASTED-RANKE, Geschichte Ägyptens, Abb. 89); vgl. SCHAEFER, Ägypt. Zeitschr. 41, S. 84 f. Die Formel auch auf dem Sarge des *Sebek-āa* (STEINDORFF, Grabfunde des Mittleren Reiches II, S. 5).

[6] Für Sokaris vgl. ROEDER in ROSCHER, Lex. der Myth. 4, Sp. 1120 ff.; für sein Totenreich im Westen von Mittelägypten MASPERO, Et. de Myth. I, S. 394 ff.

[7] Vgl. für diesen BRUGSCH, Thesaurus Inscr. Ägypt., S. 80 ff., und seine Zusammenstellung mit Osiris BOLL, Sphaera, S. 164 ff.

des Denkmals als das wichtigste. Nur bei seiner Erwähnung hat er es für erforderlich gehalten, über der Inschrift eine Darstellung anzubringen, in welcher sich drei der wichtigsten apotropäischen Zeichen, welche gleichzeitig Erscheinungsformen und Eigenschaften der Sonne sind, übereinander aufbauen.

Zu oberst steht die geflügelte Sonnenscheibe, die Verkörperung des Sonnengottes *Horus* von *Edfu*, dessen erhaltengebliebene Mythe ihre Übel abwehrende Kraft schildert und begründet[1]. Darunter die zwei Augen, die bald als die leiblichen Augen des menschengestaltigen Sonnengottes[2], bald als Sonne und Mond gedeutet werden[3]. Endlich die dreifache Wiederholung des Zeichens *nefer* („schön"), das man für das Bild einer Laute zu erklären pflegt. Als Amulett hat das apotropäische Auge, welches in diesem Falle meist in der Einzahl auftritt, so gut wie immer als Umrahmung die Schminklinien[4], die es im allgemeinen auch erhält; wenn es im Mittleren und Neuen Reiche rechts und links von den drei *nefer* angebracht wird[5]. Dagegen fehlen im Mittleren Reiche die Schminkstriche häufig geradeso wie hier auf der Pyramide des *Âmen-em-ḥat III*, wenn die beiden Augen apotropäisch unmittelbar nebeneinanderstehen[6]. Die drei *nefer* werden im Sinne von Schönheit gern mit der Sonne in Verbindung gebracht, *Nefer-u-Rā* („Die Schönheiten der Sonne") dient als weiblicher Eigenname. Das Zeichen *nefer* selbst wird, häufig aus glasiertem Steingut oder aus Karneol gefertigt, in Halsbänder eingefügt[7] oder als glückbringendes Zeichen allein oder vereint mit anderen Zeichen von ähnlicher Bedeutung, bisweilen dreimal wiederholt, auf Skarabäen eingegraben[8].

Unter den besprochenen Zeichen befindet sich in der Mitte das Bild der Sonnenscheibe und neben ihr an der Stelle, an welcher regelmäßig der Name der dargestellten Gottheit angebracht wird, der Name des Königs *Âmen-em-ḥat III*. Dieser wird damit als die Sonne gekennzeichnet, welche sich unter dem Schutze der apotropäischen Zeichen aus der Pyramide erhebt. Einer solchen Auffassung entsprechend legt die darunter eingegrabene Inschrift dem Gotte *Rā-Harmachis* die Worte in den Mund: „Es öffnet sein Gesicht (also seine Augen) *Âmen-em-ḥāt III*, er sieht den Herrn des leuchtenden Horizontes

[1] NAVILLE, Textes relatifs au Mythe d'*Horus*, Tafel 12–18; übersetzt BRUGSCH, Abh. Ges. Wiss. Göttingen 14, S. 173 ff. Darstellungen der geflügelten Sonnenscheibe bei PRINZ, Altorientalische Symbolik, S. 11 f., 42 ff.

[2] Z. B. Mythe von Isis und dem Sonnengott (MOELLER, Hieratische Lesestücke II, Tafel 31), Z. 8.

[3] Reichhaltiges Material über die Sonnenaugen bei LEFEBURE, Le Mythe Osirien I, Les Yeux d'*Horus*, Paris 1874, dessen Schlüsse freilich vielfach überholt sind. Vgl. SELIGMANN, Der böse Blick und Verwandtes, 2 Bde., Berlin 1910.

[4] Beispiele bei REISNER, Amulets (Kat. Kairo), Tafel 5. Bei Nr. 5804 besitzt das Zeichen eine Hand, die das Zeichen *nefer* hält.

[5] LANGE und SCHAEFER, Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches (Kat. Kairo), Nr. 20.079, 20.196, 20.754; LACAU, Stèles du Nouvel Empire (Kat. Kairo), Tafel 49; BUDGE, The Mummy, S. 216, 264.

[6] LANGE und SCHAEFER, a. a. O., Nr. 20.100, 20.257, 20.612, 20.701; BUDGE, Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the Brit. Museum III, Tafel 18; IV, Tafel 45.

[7] BUDGE, The Mummy, S. 264; Guide to the third and fourth Egypt. Rooms. Brit. Mus., S. 211.

[8] NEWBERRY, Scarab-shaped Seals (Kat. Kairo), Tafel 11, 16; LEEMANS, Monuments de Leide I, Tafel 30.

(den Sonnengott). Er (nach dem Deutbild der König) befährt den Himmel. Er leuchtet (als Sonne), er, *Amen-en-ḥat III*, gleichwie der Gott, der Herr der Ewigkeit (der Sonnengott). Er wird (und zwar nach dem Deutbild als Gestirn) nicht zerstört." Mit anderen Worten: Der Pharao, der in der Pyramide ruhte, hat die Augen aufgeschlagen und hat den Sonnengott erblickt, der ihn als Pyramide umschloß. Da ist er selbst Sonne geworden und weilt nun dauernd als Gestirn am Himmel. Seine Glieder drangen, wie eine bereits besprochene Inschrift berichtet, ein in den, der ihn erzeugt hatte, den Sonnengott.

Die in dieser Inschrift ausgeführten Gedankengänge ergeben ein knappes, aber klares Bild der altägyptischen Auffassung einer Pyramide. Wie ihre Worte die Sonnennatur des Gesamtbauwerkes erfassen, so scheinen sich die sonstigen Eigenheiten der Pyramiden, ihre Anlage und bauliche Ausgestaltung aus den Angaben der übrigen, auf den vorhergehenden Seiten besprochenen Denkmäler und Texte restlos zu erklären. Die Errichter der Königsgräber des Alten und Mittleren Reiches bewegten sich hier überall im Kreise der anderweitig bekanntgewordenen ägyptischen religiösen Anschauungen. Für geheimnisvolles Wissen und tiefgründige Weisheit bleibt dabei freilich kein Raum. Allein, derartige höhere Einsicht war, soweit die Inschriften Aufschlüsse gewähren, im alten Niltale stets nur in sehr geringem Umfange vorhanden; die nüchterne, materielle Auffassung der Welt und des menschlichen Daseins, die hier während Jahrtausenden herrschte, gewährte für tiefer greifende Spekulationen keinen günstigen Nährboden.

Spiel und Sport auf *Náoero*.

Von P. Al. Kayser, M. S. C., ehemaliger Missionar auf Nauru.

Inhalt:

Einleitung.

A. Spiele.

1. *Itíbuąb* (Ballspiel).
2. *Ekąrádúga* (Stabwerfen).
3. *Iŕeŕ obo* (Nüsse werfen [schlagen]).
4. *Iŕeŕ úwúr* (Schalen schlagen).
5. *Uque túberini* (Werfen mit Kokosblütenknollen).
6. *Ekąbráro* (Werfen mit glühenden *ibiter*).
7. *Ekato* (Schießen mit der Windbüchse).
8. *Ęakabeŕéŕe* (Ringen).
9. *Idauw* (Faustkampf).
10. *Ekabánaban* (Schleuderspiel).
11. *Iŕi* (Hochsprung).
12. *Ekatúk úwúr* (Kreiselspiel).
13. *Ekónobo* (Kugelspiel).
14. *Ekaburínago* (Werfen mit Knochenscheibchen).
15. *Ekarimámą* (Schaukelspiel).
16. *Ikiriŕi* (Gesangbelustigung).
17. *Teraibu* (Werfen mit Schlammkugeln).
18. *Ekádeba* (Stäbchenauffangen).
19. *Ątar ibirib.*
20. *Amuit ąbor* (Schreihals).
21. *Bągu-bągu.*
22. *Enibáŕara.*
23. *Uquą ibiter.*
24. *Stinabąn* (Fingerspiel).

B. Vogelsport.

1. Fregattvogel *iti.*
   a) Vorbereitung auf den Fang.
   b) Zähmung des Fregattvogels *(ókabóne-boniti).*
   c) Fang des Fregattvogels.
   d) Bedeutung des Fregattvogels auf Nauru.
   e) Ęóŕor (Umzäunung für die Frauen).
   f) Ęóŕor (Eigentum der *Eraña*).
2. Fang des *digidúba: Strepsilas* = Regenpfeifer.
3. Fang des *tarár (Anous).*
4. Weiße Möve *(tégiegia).*
5. *ędeŕakui.*
6. *akúrenóe* (Libellenart [sehr groß]).
7. Tierkämpfe als Sport.

Einleitung.

Der *Náoero*-Insulaner ist und bleibt ein Kind sein Leben lang und nach Kinderart muß er sich die Zeit vertreiben. Warum sollte er sich auch unnütze Sorgen machen? Die meisten Nahrungsmittel fallen ihm so ganz ohne sein Zutun von den Bäumen, andere findet er ohne Mühe auf der See. Die Not ist ihm unbekannt, wenigstens faßt er sie nicht als solche auf. Vorräte aufspeichern für magere Zeiten und für seine Nachkommen, um ihnen ein sorgenloses, behagliches Dasein zu ermöglichen, Streben, um vorwärtszukommen, um einmal etwas zu werden: all das sind ihm unbekannte Dinge. Er weiß nur zu gut, daß er seine Lage nicht aufbessern kann, daß er bleibt und bleiben wird, was er augenblicklich ist, selbst noch im Jenseits nach dem Tode. Ohne Sorgen gehen deshalb seine Tage dahin, und am Abend tröstet er sich mit dem Gedanken, daß es sich am folgenden Tage auch wieder leben und sich das Nötige zum Lebensunterhalt auftreiben lassen wird.

Aus diesem Grunde ist ihm jedwede ernste, geregelte Arbeit zuwider, und bietet sich einmal eine Gelegenheit dazu, dann überlegt er sich erst zehnstatt einmal, bevor er sich vertut und sich leichtsinnigerweise Unannehmlichkeiten bereitet. Als Ideal des Glückes und der Seligkeit gilt bei ihm: mit einer im Mundwinkel baumelnden Tabakspfeife flach auf dem Rücken in der Hütte liegen, die Hausdecke anstieren und dabei „denken“ *(kamárar).* Diesen Glückszustand nennt er *eijéijan*, sich recht behaglich fühlen, wirklich glücklich sein.

Die Häuptlinge arbeiten prinzipiell nicht, das wäre mit ihrer Würde schwer verträglich. Ihre Frauen überbieten sie noch an Arbeitsscheu; diese führen ein wahres Schlaraffenleben, bei dem sie körperlich gut gedeihen, worauf es vor allen Dingen ankommt. An der ernsten Seite des Lebens drückt sich daher jeder *Náoeŕo*-Eingeborne vorbei. Nur das Spiel und die Belustigung kann die schwarze Gesellschaft in Begeisterung versetzen und dann sind sie dabei mit Leib und Seele. Alt und Jung, Männer und Frauen huldigen dem Spiel mit derselben Leidenschaftlichkeit: Da scheut man nicht Mühe und Anstrengung, nicht Hunger und Durst. Da wird alles eingesetzt, was Nauruer ist. Das Spiel ist deshalb auch das Einzige, was wir bei ihm mit „Arbeit" bezeichnen müßten.

Der Eingeborne nennt das Spiel *keŕamen*, sich unterhalten, sich belustigen, angenehm die Zeit verbringen. Zwischen Spiel und Sport macht er keinen Unterschied und gebraucht für beides dieselbe Bezeichnung. Die Männer huldigen mehr dem Sport, während die Frauen hauptsächlich sich an den Spielen beteiligen.

Ein jedes Spiel wird benannt nach dem Gegenstand, der im Spiel als Spielzeug dient.

Im folgenden habe ich Spiel und Sport getrennt, in zwei Gruppen eingeteilt, der Übersicht halber. In der Auswahl leitete mich besonders die Absicht, nur solches Material aufzunehmen, von dem ich glaube, daß es spezifisch nauruisch ist oder doch durch geschickte Anpassung an die dortigen Verhältnisse infolge uralter Tradition Heimatsrecht erworben hat. Spiele, welche erst vor einigen Jahren eingeführt wurden und die ich selbst habe auftauchen sehen, habe ich nicht berücksichtigt. In seinem wissenschaftlichen Werke hat HAMBRUCH[1] Spiele erwähnt, wie: Fußball (wurde im Jahre 1907 eingeführt aus den Marshallinseln), Wettsegeln (tauchte erst 1908 auf *Náoeŕo* auf und stammte aus den Gilbertinseln), Tauziehen.

A. Spiele.

1. *Itibuąb* (Ballspiel).

Auf Nauru nimmt unter den Spielen das Ballspiel unstreitig die erste Stelle ein, und schon früh übt sich im Werfen des Balles, wer im Spiele ein Meister werden will. Die Spielplätze *(émara)* sind von alters her als solche bekannt; es sind dieselben, auf denen auch die alljährlich wiederkehrenden Tänze abgehalten werden. Der eine Platz liegt in Atómo unter zwei großen Kalophyllum-Bäumen, der andere in Arubo, ebenfalls von Kalophyllum-Riesen überschattet. Ersterer kommt für die südlichen, letzterer für die nördlichen Distrikte in Betracht. Süd und Nord waren stets Rivalen im eigentlichen Kampfe sowohl als auch im Spiel und Sport.

Soll ein *itibuąb* stattfinden, dann werden Tag und Stunde schon einige Wochen vorher auf der ganzen Insel bekanntgegeben. Die Veranstalter des Spieles senden ihre Boten aus, die die Runde bei den angesehensten Persönlichkeiten machen und ihnen Einzelheiten über Ort und Zeit sowie Dauer des

[1] „Nauru", 1. Halbband. Hamburg 1914. Vgl. meine Kritik dieses Werkes in dieser Zeitschrift, Jahrg. XII—XIII (1917—1918), S. 313 ff.

Spieles mitteilen. Auch werden gleich die Spieler namhaft gemacht, die öffentlich auftreten und um die Meisterschaft *(ạr)* ringen werden. Eine Aufregung geht durchs ganze Volk: alles ist in Spannung.

Am Morgen des dritten Tages vor dem Beginn der Spiele versammeln sich die in Aussicht genommenen Spieler beider Parteien in dem Hause eines Zauberers ihrer Partei und leben abgesondert *(ro kámadu)* von ihren Landsleuten, besonders von den Frauen, um sich in der Einsamkeit beim Zauberer Gelenkigkeit im Spiel zu verschaffen und gefeit zu machen gegen den gefährlichen Anprall des harten Balles.

Auf der Seeseite dieses Hauses, und zwar am Fuße des Mittelpfostens, *(jórab)* liegt ein großer flacher Stein, in dem *Tabúeŕik*, der Schutzgeist des Spieles, wohnt. Der *Tabúeŕik* ist der Geist der Kraft und der Männlichkeit und wird immer angerufen, wenn es heißt etwas Tüchtiges zu leisten. Beim *itibuạb* spielt der *Tabúeŕik* die Hauptrolle. Man opfert ihm jeden Morgen so lange die Tage der Absonderung dauern. Unter Bitt- und Beschwörungsformeln werden ihm die Opfergaben auf den Stein *onu jórab* hingelegt; eine feste Formel ist nicht vorgeschrieben. Als Opfergaben kommen meist Nahrungsmittel in Betracht, wie: Pandanusfrüchte, ganze Trauben unreifer Kokosnüsse; hin und wieder opfert man ihm auch eine Stange Tabak. Diese Gaben bleiben eine Zeitlang auf dem Opfersteine liegen und werden dann durch Feuer vernichtet oder zum Unrat an den Strand geworfen; in keinem Falle dürfen sie als Nahrungsmittel verwendet werden.

Der Zutritt zu diesem Hause ist Nichtbeteiligten strenge untersagt, auch Männern. Die jüngeren, besonders die menstruierenden Frauen sind durch *tabu* ganz besonders strenge ferngehalten. In großem Bogen gehen sie durch das Gebüsch auf der Landseite am Hause vorbei; auf der Seeseite, wo *Tabúeŕik* haust, ist ihnen der Vorübergang auch in größter Entfernung, und wäre es am Horizont draußen auf hoher See im Boote nicht gestattet.

Vom ersten Tage der Absonderung ab dürfen die Männer kein Fleisch von irgendeinem Fisch mehr genießen; besonders strenge verboten ist das Fleisch des Hai. Auch hat ein jeder seine eigenen Speisen *(an bạn)*, die der Nachbar nicht berühren, geschweige denn genießen darf, ohne bei dem kommenden Spiel den Erfolg in Frage zu stellen. Die Verwandten setzen die Speisen in einer gewissen Entfernung von der Hütte nieder und ziehen sich stillschweigend wieder zurück. — Die Hauptspieler erfahren vom Zauberer noch eine besondere Behandlung.

Während der Tage der Absonderung beschäftigen sich die Männer mit dem Anfertigen von Bällen *(itibuạb)*. Der Ball besteht aus einem massiven, kugelrund gearbeiteten Stück Holz von 10—12 *cm* Durchmesser. In der Regel verwendet man dazu das Holz des Hibiskus *(oquannạ)*, das sehr weich und leicht zu bearbeiten ist. Bessere Spieler nehmen für ihr *itibuạb* Holz des Kokosstammes; besonders starke und mutige hingegen wählen das eisenschwere Mangrovenholz. Auf diese Kugel werden schmale Streifen von Pandanusblättern nach Art des Mattenflechtens kunstgerecht aufgeflochten, so daß der hölzerne Kern ganz verschwindet. Der Ball wird bezaubert, damit er gut arbeite und dem Gegner arg zusetze.

Am Morgen des vierten Tages, kurz vor Sonnenaufgang, salben die Spieler ihren ganzen Körper mit wohlriechendem Öle ein; um beide Schultern legen sie schärpenartig gekreuzt, weiße Blättchen aus dem noch zusammengeballten Kronenhochblatt des Kokosbaumes; um die Lenden tragen sie straff gebunden eine fein geflochtene Doppelmatte, die bis auf die Knöchel reicht und den unteren Teil des Körpers vor dem Balle schützen soll. Über Gürtel aus geflochtenem Frauenhaar stecken sie eine bezauberte junge Kokosnuß *(donabüa)* in den vorstehenden Mattenrand, damit der gleich einem Steine herankommende Ball nicht auf dem Magen anpralle und Schaden zufüge. An den Hand- und Fußknöcheln tragen sie Fiederblättchen des Kokosblattes.

So ausgerüstet ziehen sie in geschlossenen Reihen hinaus zum Platze, auf dem das Spiel stattfinden wird. Mit streng rhythmischem Gesang kommen sie anmarschiert. Die schaulustige Menge strömt ihnen in Scharen nach, um ihre *aman oaeo* (ihre Starken) zu sehen und Zeuge ihrer Tapferkeit zu sein. Trifft auch die Gegenpartei ein, dann weicht alles stumm zurück, um ihr freie Bahn für den feierlichen Anmarsch zu lassen. In strammer Haltung und taktmäßig gehaltenem Schritte stampfen sie an der Menge vorbei und stellen sich vor der Gegenpartei auf. Lautlose Stille.

Auf dem Spielplatze werden die letzten Vorbereitungen getroffen. Ein Parteiführer ruft mit lauter, weit vernehmbarer Stimme: *„Ma güña ko man ota“* (Messet den Bug unseres Kanoes ab). Einer der Spieler tritt vor und mißt an einer trockenen Kokosblattrippe mit ausgespannten Armen eine Spanne *(igüna)* ab, bricht die Rippe an der bezeichneten Länge ab und stellt sich damit abseits. In die Mitte des Platzes legt man eine zirka 4 *m* lange Stange (*mat oquo*, Bug des Kanoes) quer auf die Erde; von diesem *mat oquo* aus werden gleichmäßig zu beiden Seiten je fünf Spannen mittels der Kokosrippe *(inna)* auf dem Boden abgemessen und die erhaltenen Entfernungen durch eine Rille im Boden angedeutet. Die Messungen werden sehr genau genommen, damit keine Partei in Nachteil gerate. Fünf Spannen zu beiden Seiten des *mat oquo* sind Regel; *bait katük* (zum Anlauf) wird eine Spanne beiderseits beigegeben, so daß die Entfernung der Spieler von einander zwölf Spannen beträgt. Sehr geübte und starke Spieler stecken sich, um Bravourstückchen zu leisten, entferntere oder nähere Ziele. Letzteres geschieht, der damit verbundenen Gefahr wegen, äußerst selten.

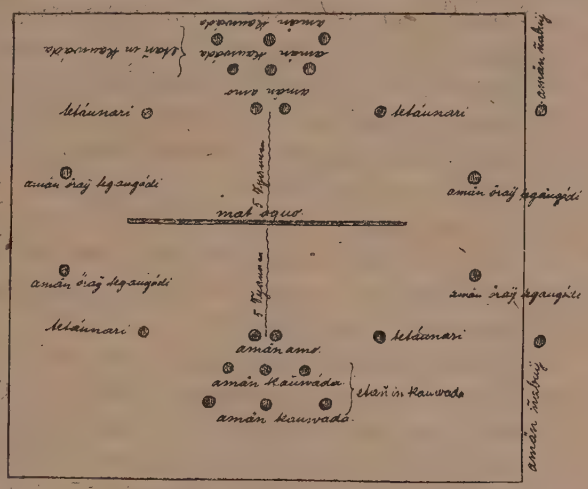
Genau fünf Spannen beiderseits vom *mat oquo* wird am Rande des Spielplatzes je ein Pflock *(tetaunari)* in den Boden getrieben, der von den Spielern nicht überschritten werden und außerhalb welches der Ball beim Spiel nicht fallen darf, ohne daß für die betreffende Partei ein Punkt verloren gehe.

Die Zauberer (hier *aman nabui* genannt) sitzen neben ihrer Partei abseits und unterstützen die Ihrigen durch Zurufe, Zurechtweisung usw. Eine sehr gesuchte Zauberin beim *itibuab* war immer die *Eibuarig*. Sie saß da auf einer Matte, wiegte in einem fort den Oberkörper hin und her und lockte die guten Geister, besonders den *Tabüerik*, herbei. Sie beobachtete die ganze Zeit hindurch die Sonne und die am Himmelsgewölbe vorbeiziehenden Wolken. Trat ein Wölkchen direkt vor die Sonnenscheibe, um sie zu verschleiern, dann er-

blickte die *Eibuarig* darin ein Zeichen, daß die guten Geister an der Arbeit waren. Schnell lispelte sie Zauberworte; ihre Partei verspürte nun die Glut der sengenden Tropensonne nicht mehr, die unbarmherzig auf die nackten Rücken der Gegner herunterbrannte und matt und schlapp machte. Der Sohn der *Eibuarig* saß neben der Mutter und machte sie jedesmal auf die Veränderung der Wolkenstellung am Himmel aufmerksam.

Ein besonderes Amt haben auch die *aman koraij tegaugadi*, welche die zu Boden fallenden Bälle jedesmal der Partei wieder zurückwerfen müssen. Sie halten sich bei den *tetaunari's* auf und springen zwischen den Parteien hin und her, um das schlecht aufgefangene *itibuab* zu verhindern, mit dem Boden in Berührung zu kommen: denn dies bedeutete einen verlorenen Punkt im Spiel.

Für alle Nichtbeteiligten ist der ganze Spielplatz mit *tabu* belegt *(énari itibuab)*. Die Zuschauer stellen sich zu beiden Seiten des Platzes auf; ja nicht an den Kopfenden, da die fehlgehenden Bälle unter Umständen gefährlich werden können.



Die Einrichtung des Platzes sowie die Aufstellung der Spieler ist folgende:

Die Spieler stehen einander gegenüber, acht Mann gegen acht. In der vordersten Reihe stehen die eigentlichen, maßgebenden zwei Spieler Schulter an Schulter. Sie haben das herankommende *itibuab* aufzufangen, resp. der Gegenpartei zuzuschleudern. Sie heißen *aman amo*, Vordermänner. Hinter ihnen stehen noch zwei Reihen von je drei Mann, die *aman kauwáda*, die Sekundanten. Ihre Aufgabe ist es nur, das heranbrausende *itibuab* aufzufangen, nachdem es die Vordermänner passiert und zu verhindern, daß es innerhalb der gesteckten Grenzen des Spielplatzes zu Boden falle.

Beim Spiel wirft der Vordermann mit der linken Hand das *itibuab* ungefähr 1 *m* senkrecht in die Höhe, holt mit dem straff gespannten rechten Arme aus und schlägt mit dem Ballen der Hand kräftig an das herabfallende *itibuab*, so daß es zur Gegenpartei hinüberfliegt. Die Vordermänner dieser Partei suchen es aufzufangen, was bei der Schwere des Balles und der Geschwindigkeit, mit der er heransaust, immer ein kleines Kunststück ist. Auch schmerzen die Hände sehr, und abends kehren die Spieler alle mit geschwollenen Händen nach Hause zurück.

Die Hauptvorschriften und Regeln beim Spiel sind folgende:

1. Beim Wurf ist vor allen Dingen anzustreben, daß das *itibuab* mit der größten Schnelligkeit, also beinahe ohne eine Kurve zu beschreiben, auf Gesicht und Magengegend der Vordermänner der Gegenpartei losgehe.

2. Jedes von den Vordermännern aufgefangene *ifibuạb* ist ein Gewinner für ihre Partei; jedes fallengelassene, wenn es innerhalb der gesteckten Grenzen zu Boden fällt, vermindert den Gewinn jedesmal um einen Punkt.
3. Fehler und Gewinner werden mittels Steinchen gezählt; sind auf einer Seite zehn Gewinner (zehn Steinchen) zustande gekommen, dann legt man für die Partei ein weiteres Steinchen beiseite. Die erste Runde ist abgetan und es treten frische Spieler dieser Partei auf den Plan. Die Gegenpartei ersetzt ihre Spieler erst wenn auch sie zehn Gewinner, also eine gewonnene Runde hat, die sie mit einen Steinchen bezeichnet.
4. Hat eine Partei zehn Steinchen, d. h. ist sie Siegerin in zehn Runden (= 10 × 10 Gewinner), dann ist sie Siegerin und hat das ganze Spiel gewonnen.
5. Geht das *ifibuạb* über die Köpfe der Gegenpartei hinweg, also in unerreichbarer Höhe, dann zählt der Wurf nicht. Passiert es die Vordermänner und wird es von einem der *amạn kaụwáda* noch aufgefangen, dann zählt es noch als Gewinner auch in dem Fall, daß es einem der Vordermänner aus der Hand gegleitet sein sollte.
6. Prallt das *ifibuạb* an dem Vordermann ab und fängt es der *amạn tegaụgadi* noch rechtzeitig auf, dann ist es ebenfalls als ein Gewinner zu verzeichnen.
7. Gewinner und Fehler werden stets mit lauter Stimme bekanntgegeben, damit die *amăn ñabui*, die das Zählen besorgen, keine Gelegenheit bekommen zu schwindeln.
8. Fällt das *ifibuạb* fünfmal unmittelbar nacheinander vor den Vordermännern zu Boden, dann hat diese Partei das Spiel verloren. Die Gegenpartei und ihre Distriktsangehörigen klatschen als Sieger in die Hände *(ibụibụa)* und stimmen ein ohrenbetäubendes Heulen und Johlen an. Ein solch plötzlicher Sieg kommt vielleicht alle paar Jahre einmal vor und ist jedesmal ein Ereignis.

Selten wird ein Spiel an einem Tage ganz ausgespielt; wochen-, ja monatelang wetteifern die Parteien. Die Chancen gehen auf und ab wie Ebbe und Flut. Oft schon wurde das Spiel der langen Dauer wegen als unentschieden und unentscheidbar abgebrochen. Es war dies jedesmal ein Zeichen, daß ebenbürtige Spieler gegenüberstanden.

Das Spiel dauert von morgens zirka 8 Uhr bis Sonnenuntergang ununterbrochen fort; immer wieder stellen sich nach erledigter Runde neue Spieler ein, immer mehr wächst die Begeisterung und die Spielwut, besonders, wenn die Zahl der Steinchen beinahe voll (10) ist. Müdigkeit oder Schmerz an den Händen ist kein Grund, vom Spiel zurückzutreten. Manchmal kann eine kurze Pause eingelegt werden, wenn Hunger oder Durst sich einstellt. Der Parteileiter ruft alsdann den Spielern zu: „*Ma kadaṅ tobụi*“ (zählt die Gewinner). Es meldet vielleicht einer: „*Tagáraụwo ubụiö*“ (noch ein Steinchen für unsere Partei — bis das Spiel gewonnen ist); ein anderer: „*Tenáịri*“ (noch zwei bei uns). Die eine Partei hat also neun, die andere acht Steinchen und beide sind

dem Ziele sehr nahe. Meist wird die siegende Partei mit der einzulegenden Pause nicht einverstanden sein. In diesem Falle hebt ihr Vordermann das *itibuąb* vor versammelter Menge mit einer Hand in die Höhe zum Zeichen, daß das Spiel fortgesetzt werden soll. Pause und Mahlzeit fallen dann aus, die Spieler ziehen ihre Gürtel straffer und treten wieder an.

Jetzt erst kommt es zum ernsten Kampfe. Vom Ehrgeiz aufgestachelt, strengen sich die Spieler an, um einen Vorsprung zu erreichen durch kräftige, wohlgezielte Würfe. Sie reiben sich die Hände mit Staub ein, damit der Ball nicht so leicht ihren Händen entgleite. Die Augen blitzen; man schlägt beim Wurfe an den Ball, daß es heftig klatscht. Mögen die Hände noch so sehr brennen und schmerzen: das *itibuąb* braust in rascher Aufeinanderfolge hin und her. Durch Beifall oder Hohngelächter der zuschauenden Menge werden die Spieler immer mehr gereizt.

Ist es einer Partei gelungen, das zehnte Steinchen zu erhalten, dann ist der Sieg davongetragen. Mit fürchterlichem *kąwąwur* (Geschrei) werden die Sieger begrüßt. Als Siegeszeichen richtet man am Platze selbst eine Stange auf, an deren Spitze ein trockener, ausgesogener Zapfen der Pandanus baumelt. Im Süden hingegen pflanzt man statt der Stange einen riesigen Korallenstein (*ibuija* = Kot) auf. Diese Steine tragen eigene Namen, wie: *kabudedąab*, *eijaąbąño* etc.

Als Abschluß des Spieles wird nach drei Tagen ein großes *kataro* (Essen) veranstaltet, an dem Sieger und Besiegte sich beteiligen.

Die *tabu's* fallen erst am Morgen des dritten Tages nach dem Spiel von den Spielern, vom Spielplatz und von den *itibuąb*. Für den Meisterspieler *(amąn baine)* sind diese drei letzten Tage noch streng *tabu*. Er hat noch immer eigene Mahlzeiten für sich, ißt kein Fleisch von einem Fisch und meidet besonders die Frauen, damit ihm nicht beim Spiel ein *itibuąb* die Hand einmal zerschlage. „*Auwą an kibön*", sagt der Eingeborne: er liebt (schont) sein kurzstieliges Schöpfnetz, d. h. er hütet seine Hände, die das *itibuąb* auffangen sollen, wie der Fischer das Schöpfnetz, mit dem er die Fische einfängt. Am Morgen des dritten Tages kommt ein Zauberer zu ihm ins Haus, um alle *tabu's* von ihm zu nehmen. Der Zauberer nimmt einen Scherben einer Kokosschale *(adi)* voll Wasser und besprenkelt mittels eines Kokosfiederblättchens *(tebuitegák)* das Gesicht des *amąn baine*. Dann setzt er ihm Fisch vor, nachdem er auch diesen unter Hersagen von Beschwörungsformeln mit Wasser besprenkelt hat. Nun ist der *amąn baine* wieder frei geworden und kehrt wieder als gewöhnlicher Sterblicher ins Privatleben zurück.

Das Spiel eignet sich vorzugsweise für Männer. Zeitweilig jedoch veranstalten auch die Frauen ein *itibuąb*, unter Ausschluß der Männer. Die Hartnäckigkeit im Spiele fehlt, da es für die Frauen nur *kerамen* (Zeitvertreib) sein soll. Die Frau schlägt beim Schleudern nicht an den schweren Ball, sondern nimmt ihn in die Hand und wirft ihn mit eigenartigem, künstlich angelerntem Phlegma der Gegenpartei zu. Der Ball erhält auf diese Weise nicht die Wucht des Anpralls wie beim Spiel der Männer und kann leicht aufgefangen werden. Eine Gefahr, eine Verletzung davonzutragen, besteht also nicht.

Das *itibuąb* ist Nationalspiel der Nauruer und findet stets unter feierlichem Gepränge statt Es kehrt alljährlich wieder und macht mehrere Wochen, manchmal Monate hindurch die Runde auf der Insel. Distrikt arbeitet gegen Distrikt und die Wetten, die ausgefochten werden, sind manchmal sehr hoch.

2. *Ekărădüga* (Stabwerfen).

Auf einem freien Spielplatze *(émara)* legt man einen zirka 4 *m* langen Strunk eines Kokosbaumes[1] auf die Erde. Zu beiden Seiten dieses Strunkes werden je zehn bis zwölf Spannen *(igüña)* abgemessen und mit einer Rille im Boden bezeichnet. Hinter dieser Rille ist der Standort der Spieler. Eine jede Partei hat einen Sachverständigen *(amąn ñábui)*, der abseits dem Strunke gegenüber steht und den Aufschlag des Wurfholzes[2] kontrolliert. Als Spielzeug dient ein zirka 75 *cm* langes, 7—8 *cm* dickes und an einem Ende etwas geschweiftes Stück Kalophyllum- *(io)* Holz. Diese Hölzer der einzelnen Spieler müssen, was Maß und Gewicht angeht, ziemlich entsprechen; das Gleiche gilt von den Spielern. Ein jeder bringt sein Wurfholz mit.

Stets treten zwei Parteien gegeneinander auf, und zwar in gleicher Stärke von 5, 6, 7, 8 usw. Spielern, je nach Übereinkunft. Sie treten alle auf einer Seite an und stellen sich so, daß ein Spieler der einen Partei mit einem der Gegenpartei abwechselt. Der erste Spieler am rechten Flügel tritt vor. Mit dem ausgestreckten rechten Arme wiegt er das Wurfholz und sucht das Gleichgewicht; die Fingerspitzen der linken Hand berühren ebenfalls das Holz in der Mitte; den linken Fuß zieht er an den rechten heran. Einen Augenblick verharrt er in dieser Stellung, fixiert das Ziel *(mat ọquọ)* und holt dann zum Wurfe aus. Mit dem gestreckten rechten Arme schwingt er das Holz, macht einen Sprung vorwärts und schleudert das Holz gegen das Ziel. Dabei gibt er dem Holze eine quirlende Drehung um seine Längsachse. Beinahe senkrechtstehend geht das Holz bei gutem Wurfe quirlend auf das *mat ọquọ* los, und zwar mit einer Wucht, die keine Kurve zuläßt. Es donnert auf dem Stamme auf, daß es weithin hörbar ist. Der *amąn ñábui* ruft jedesmal der Partei das Resultat des Wurfes zu.

Dem ersten der einen Partei folgt der erste der zweiten Partei, dem zweiten der ersten der zweite der zweiten Partei usw. usw. bis alle Spieler ihr Wurfholz losgeworden sind. Die Hölzer bleiben an der Stelle liegen, wo sie hingefallen sind. Ist eine Runde erledigt, dann begeben sich alle Spieler auf die entgegengesetzte Seite; ein jeder nimmt sein Wurfholz auf und es beginnt eine neue Runde in derselben Reihenfolge wie vorher. So wandern die Spieler mit jeder Runde von einer Seite des *mat ọquọ* zur anderen.

[1] *mat ọquọ.*
[2] *ekararáibu*

Die Regeln und Vorschriften beim Spiele sind:

1. Trifft das Wurfholz das *mat ǫquǫ* nicht, weil es vor oder hinter demselben zu Boden fällt, dann zählt der Wurf nicht; er darf nicht wiederholt werden. Das Spiel kennt also keine Fehler.
2. Prallt das Holz mit seiner Mitte auf dem *mat ǫquǫ* auf, dann zählt der Wurf zwar als ein Gewinner, er ist aber kein Meisterwurf und deshalb auch nicht gerne gesehen.
3. Der richtige und kunstgerechte Wurf erfordert, daß das Holz mit dem unteren Ende das *mat ǫquǫ* treffe, rasch abpralle und quirlend in fast senkrechter Stellung, einen großen, eleganten Bogen beschreibend, hinter dem *mat ǫquǫ* zu Boden falle. In diesem, wie auch im vorigen Falle, wird für die betreffende Partei ein Steinchen beiseite gelegt als Gewinner. Ein solcher Meistertreffer löst immer den Applaus der umstehenden Zuschauer aus.
4. Um Sieger zu sein, muß die Partei zehn Steinchen haben, d. h. zehn Treffer.
5. Sind nach gleichen Runden bei jeder Partei die gleichen Zahlen, d. h. zehn Steinchen erreicht worden, dann ist das Spiel unentschieden. In diesem Falle erhöht *(ádedu)* man die Zahl der Steinchen auf 10 + soviel, als Spieler sich bei einer Partei beteiligen. Stehen sich z. B. auf jeder Seite fünf Spieler gegenüber, so wird die geforderte Siegerzahl von nun an 10 + 5 = 15 Steinchen sein. Spielen Parteien in Stärke von 7, 8, 9, 10 Spielern, so erhöht sich die Zahl auf 10 + 7, 10 + 8, 10 + 9, 10 + 10 Steinchen. Tritt auch dann noch keine Entscheidung ein, was aber selten der Fall sein wird, dann erhöht man die bereits erhöhte Siegerzahl nochmals auf gleiche Weise und es ergeben sich die Zahlen 10 + 5 + 5 = 20; 10 + 7 + 7, 10 + 8 + 8, 10 + 9 + 9, 10 + 10 + 10. Im Falle einer Nichtentscheidung am Abend desselben Tages wird das Spiel abgebrochen, ein anderer Tag und ein anderer Platz gewählt, wo das Spiel von Neuem beginnt, jedoch mit der ursprünglichen Siegerzahl zehn.

So wird das Spiel manchmal wochenlang fortgesetzt und macht die Runde um die Insel, bis befriedigende und entscheidende Resultate erzielt sind.

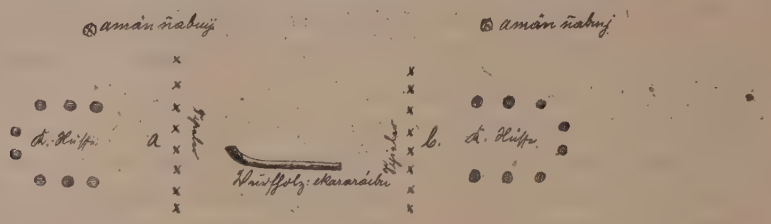
Manche Spieler entwickeln, dank ihrer zähen Übung zu Hause, eine erstaunliche Treffsicherheit und werden von den Veranstaltern der Spiele gerne gemietet.

Sind besonders gute und geübte Spieler auf dem Plan, dann erweitern sie den Abstand beiderseits des *mat ǫquǫ* oder lassen letzteren um drei Viertel in den Boden ein, so daß er kaum mehr sichtbar ist. Die Treffer sind nun ungeheuer schwierig zu erzielen, da die Angriffsfläche auf ein Minimum reduziert ist.

Den Schluß des Spieles bildet ein allgemeines *kataro* (Festessen), zu dem alle Verwandten der Spieler beitragen müssen.

3. *Iŕeŕ obo* (Nüsse werfen [schlagen]).

Auf dem Spielplatze *(émara)* drückt man trockene und taube *(ǫóbo)* Kokosnüsse in den Boden, doch nur so tief, daß sie aufrecht stehen bleiben und gesehen werden können. Die Aufstellung der Kokosnüsse ist folgende:



Die Entfernung der Spieler von den Nüssen ist die Wurfweite für einen starken Mann (20—30 *m*). Neben den Nüssen sitzt abseits ein Sachverständiger *(amǫn ñabuj)*, der jedesmal nach einem Wurfe das Resultat mit lauter Stimme bekannt gibt. Er besorgt auch das Zählen der Gewinner mittels Steinchen.

Bevor das Spiel beginnt, ruft der Veranstalter des Spieles alle Spieler beider Parteien herbei und befiehlt einem *amǫn kaiwa* (Orakeldeuter), sein *ekaiwa* auszuprobieren, um ausfindig zu machen, in welcher Stärke eine jede Partei antreten werde. Derselbe hat nun z. B. die Zahl drei herausbekommen und ruft nun mit lauter Stimme die Zahl drei in die Menge. Es werden demnach drei Mann bestimmt, d. h. drei Mann in jeder Partei. Zusammen beteiligen sich also sechs Mann am Spiel. Die Übrigen treten zurück und setzen sich abseits, um abzuwarten, bis auch sie an die Reihe kommen.

Erst kommen alle Männer einer Partei zum Wurfe, die der Gegenpartei folgen; so geht es weiter bis eine Runde von zehn Treffern (zehn Steinchen) zustande gekommen.

Als Wurfholz *(ekararáibu)* dient ein glattes, rundes, von der Fingerspitze des Spielers bis zu seiner Brustmitte reichendes Stück Kalophyllum-Holz mit einem ausgeschweiften Ende wie beim *ekarǫdügu*. Mit diesem Holze trachtet man die auf zirka 30 *m* Abstand aufgepflanzten Nüsse zu treffen. Das Holz muß mit gestrecktem rechten Arm geschleudert werden, und zwar mit großer Wucht.

Vorschriften und Regeln:

1. Fliegt das Wurfholz zu beiden Seiten, vor oder hinter den Nüssen zu Boden, d. h. wird keine Nuß getroffen, dann wird der Wurf der Partei nicht angerechnet.
2. Der Wurf war ebenfalls vergebens und zählt nicht, wenn das Holz die beiden mittleren Nüsse (*temonibǫ* = Häuptlinge, die Ältesten) trifft, ohne vorher eine Nuß der Seitenreihe berührt zu haben.
3. Der Spieler zielt mit dem Holze nach den beiden Reihen von je drei Nüssen. Eine jede getroffene und fallende Nuß ist ein Gewinner: ein Steinchen.
4. Springt das Wurfholz von den getroffenen Nüssen der Seitenreihen noch auf die Häuptlinge in der Mitte über, dann zählt jeder gefallene *temonibǫ* (Häuptling) als zwei Gewinner (zwei Steinchen).

5. Die Siegerzahl für die Gewinner richtet sich nach den Weisungen des Orakels und ändert mit jedem Spiele.
6. Die Wurfhölzer bleiben dort liegen, wo sie hinfallen, bis beide Reihen ihre Runde erledigt haben. Nach der Runde begeben sich die Spieler auf die andere Seite, wo die geschleuderten Hölzer liegen und leiten eine neue Runde von dort aus ein.
7. Hat eine Partei zehn Steinchen erlangt, dann hat sie eine Runde gewonnen. Sie hat nun den Vorteil, am Spiele zu bleiben und die folgende Runde eröffnen zu dürfen. Die Gegenpartei muß neue Spieler stellen.
8. Der siegenden Partei in einer Runde wird die Differenz zwischen ihrer Anzahl Steinchen und der der geschlagenen Partei für die folgende Runde angerechnet, so daß sie ein oder mehrere Steinchen Vorsprung hat.
9. So viel gewonnene Runden als das Orakel Steinchen festgesetzt hat, bedingen den endgültigen Sieg im Spiele.

Da der Abstand zwischen den Spielern und den Nüssen sehr groß ist, dauert es lange, bis ein Sieg erfochten ist. Hat dann das Spiel an einem Tage nicht seinen siegreichen Abschluß gefunden, dann wird es in den nächsten Tagen, und zwar an einem anderen Orte, den das Orakel bestimmt, zum Austrag gebracht. So geht es hin und her mit einer staunenswerten Hartnäckigkeit, wochenlang, manchmal jahrelang.

Das *ireŕ obo* ist ein echtes Volksspiel, an dem der Nauruer hängt wie an seinem *itibuąb* (siehe Nr. 1).

Ist ein Sieg erfochten, dann pflanzt man mitten auf dem *emaŗa* drei Steine als Siegeszeichen auf oder man hängt an einem in der Nähe stehenden Baume drei trockene, ausgesaugte Pandanuszapfen auf als Erinnerungszeichen.

Die Spieler müssen sich auf das Spiel vorbereiten durch Enthaltsamkeit von den Frauen; eine geraume Zeit hindurch essen sie kein Fleisch von einem Fisch und verbringen die Tage, die unmittelbar dem Spiele vorangehen, in einer entlegenen Hütte bei einem alten Zauberer. Am Handgelenk tragen sie einen Streifen eines frisch hervorsprossenden jungen Pandanusblattes, welches, dank der über es gesprochenen Beschwörung, dem Manne Kraft in die Arme einflößen und ihn instandsetzen wird, gute Treffer zu erzielen. Andere binden das Blättchen um den Handknöchel, lassen den Zauberer eine Beschwörung darüber sprechen und stecken es alsdann in den Mattenrand über dem Gürtel. Während dieser ganzen Vorbereitungszeit ist das Wurfholz *tabu (ebügága)* und darf mit am Spiele Unbeteiligten nicht in Berührung kommen. Aus Vorsicht legt man es beim Schlafe zu sich; andere wickeln es tagsüber in ihre Schlafmatte ein.

4. *Ireŕ üwür* (Schalen schlagen).

Zwei Parteien mit einer beliebigen Anzahl Spieler stehen sich gegenüber. Ein jeder Spieler hat vor sich ein Häufchen trockener, zerkleinerter Scherben von Kokosschalen liegen. Mit *etóęab* (trockene Kokosblütenstengel), von denen man die Ästchen mit den noch anhaftenden Knollen entfernt, schlägt man an die einzelnen Scherben, so daß diese in die Gegenpartei hineinfliegen. Als

Hauptzweck gilt, dem Gegner so viele Scherben als nur möglich auf den nackten Körper zu schleudern. Durch den Schlag mit dem harten *etǫ̈ab* zersplittern die Schalen in viele kleine, scharfkantige Stückchen, die beim Aufprallen auf der Haut Risse und kleine, schwer heilende Wunden erzeugen. Wer die stärksten Nerven hat, wird Sieger bleiben. Das Spiel verläuft nicht immer harmlos, manch einer hat dabei schon sein Augenlicht eingebüßt. Ist eine Partei zum Wanken gebracht, sei es, daß sie zurückweicht, sei es, daß ihr die Munition ausgegangen ist, dann ist das Spiel zu Ende. Die fliehende Partei hat das Spiel verloren.

Nicht selten artet das Spiel in förmliche Raserei aus. In der Hitze des Gefechtes, besonders wenn der Scherbenvorrat erschöpft ist, greift man gerne zu Steinen oder zu anderen harten Gegenständen (Glasscherben), deren man gerade habhaft werden kann, und schleudert sie gegen den Feind. Sobald dieser es merkt, zahlt er mit gleicher Münze heim und nun entwickelt sich ein ernster Kampf. Unbarmherzig schwirren die Steine in die Parteien hinein. Der Sieger verfolgt die Fliehenden, verwüstet alles unterwegs, tötet in blinder Wut selbst die Haustiere (Schweine, Hühner, gezähmte Möven, Fregattvögel). Ein Spiel, das harmlos im Osten begann, hat schon oft blutig im Westen der Insel geendigt.

Auch Kinder betreiben das Spiel mit Vorliebe. Statt Schalenstücke der Kokosnuß nehmen sie jedoch *ibiter* (trockene, ausgesaugte Zapfen der Pandanusfrucht) als Geschoß, das niemand verletzen kann. Wird ein Kind dennoch unglücklicherweise ernstlich getroffen, dann mischen sich die umstehenden Alten, besonders die Mütter, drein und im Handumdrehen ist der ärgste Streit in vollem Gange. Deshalb untersagen die friedliebenden Alten den Kindern das Spiel aufs strengste: *ŋam ǫta ebög e ŕaŕa:* damit es kein blutiges Wasser gebe, d. h. damit er kein Anlaß zum Blutvergießen werde.

5. *Uque tüberini* (Werfen mit Kokosblütenknollen).

Es bilden sich zwei Gruppen, die auf Abstand einander gegenüber Aufstellung nehmen. Eine Anzahl der Spieler ist nicht vorgeschrieben. Ein jeder Spieler hat eine Anzahl trockener, abgefallener Kokosblütenknollen in Bereitschaft; einen um den anderen spießt er an einen zirka 1 *m* langen, vorne zugespitzten Stock und schleudert die Knollen mit voller Wucht in die Gegenpartei hinein. Mit ungeheurer Schnelligkeit fliegt die schwere Knolle in die Gruppe der Gegner hinein. Ein Treffer verursacht heftige Schmerzen. Ganze Stunden schwirren die Geschosse hin und her; Frauen und Kinder suchen das Gelände während des Kampfes ab und ergänzen immer wieder die verschossene Munition. Im Notfalle erklettert man die Kokosbäume hinter der Front und reißt die jungen, frischen Knollen herunter. Die Bäume werden dadurch schwer geschädigt, da der Ertrag eines Jahres in einigen Augenblicken vernichtet ist. In einer stillen Ecke hinter einem Kokosbaume sitzen die Orakelmänner und treiben die Kämpfenden, nach günstigem Bescheid des Orakels, immer wieder zum Durchhalten an. Hat jedoch das Orakel die Niederlage verkündet, dann gebieten sie Einhalt und Einstellung der Gefechtstätigkeit oder schleunigen Rückzug. Ihre Partei hat das Spiel verloren.

Wenn das *uque tüberini* gespielt wird, dann liegt auf der Bevölkerung immer eine gedrückte Stimmung. Früher war es meistens der Vorbote heftiger und blutiger Fehden. Das Orakel ist dabei entscheidend. Lautet es auf Krieg, dann teilt der Orakelmann es gleich seiner Partei mit, aber nur im Geheimen. Die Spieler verbreiten die Kunde bei den Vertrauensmännern des Distrikts, so daß rechtzeitig Waffen angefertigt oder Kopra verarbeitet werden können, aus deren Ertrag Gewehre und Munition erstanden werden. An einem bestimmten Tage verkündet dann das Gewehrgeknatter, um was es sich handelt.

6. *Ekąbráro* (Werfen mit glühenden *ibiter*).

Ist die Finsternis eingetreten, dann sammeln sich die Eingebornen, Alt und Jung, Männer, Frauen und Kinder und bilden zwei Parteien. Die Leute vom Osten stehen im Osten, die vom Westen nehmen in Westen Aufstellung.

Eine jede Person trägt mit einer Schnur an der Schulter befestigt ein Körbchen aus Pandanusblättern geflochten, gefüllt mit ausgepreßten, trockenen und daher leicht entzündbaren *ibiter* (Zapfen der Pandanusfrucht). Dank der dunklen Hautfarbe sind die Personen in der Finsternis unsichtbar; dafür verraten sie aber ihre Anwesenheit durch die vielen glühenden *ibiter*, die im Finstern wie glühende Augen funkeln und von denen eine jede Person einen trägt, zum Anfachen der übrigen während des Kampfes.

Die Parteien rücken ganz nahe aneinander heran. Lautlose Stille. Auf ein gegebenes Zeichen beginnt der Feuerkampf. Die glühenden *ibiter* fliegen anfangs in nur geringer Anzahl durch die Luft, glühende Kurven beschreibend, um mitten in der Gegenpartei niederzugehen. Diese nimmt den Kampf auf und läßt einen förmlichen Feuerregen auf den Gegner niedergehen. In kurzer Zeit ist es, als wäre der Abstand zwischen den Parteien wie mit glühenden Fäden überspannt. Die zu Boden fallenden und noch glühenden *ibiter* nimmt der Gegner auf und schleudert sie hastig wieder in die erste Partei zurück. Die Leute tummeln sich nun förmlich in diesem Sprühregen herum; ein jeder bemüht sich, soviel *ibiter* als nur möglich, dem Gegner auf den nackten Körper zu werfen. Um Brandwunden aus dem Wege zu gehen, bleibt man nicht ruhig an derselben Stelle stehen, sondern huscht hin und her oder man verschanzt sich für Augenblicke hinter einem Kokosbaum. Hinter diesem Versteck wird das *ibiter* durch Blasen neu angefacht, um wieder als Geschoß verwendet zu werden. Schreien und Lärmen gehören natürlich als notwendige Beigabe zum Spiel. Darunter mischt sich das Schimpfen und Zetern solcher, die ernstlich verletzt wurden. Nicht selten ergreift man, die Dunkelheit ausnützend, trockene Kokosnüsse, die ebenfalls äußerst leicht entzündbar sind, und schleudert sie auf den Gegner. In diesem Falle kommen außer Brandwunden auch sonstige Verletzungen vor. Sobald dies einmal festgestellt ist, dann übt die Gegenpartei Vergeltung und bald ist das harmlose Spiel zur offenen Schlacht geworden, bei der es ohne blutige Köpfe nicht abgeht. Die Frauen nehmen dann die Kinder zu sich und suchen schleunigst das Weite.

Um dem Feind unbemerkt nahekommen zu können, hält man das glühende *ibiter* unter einer der Gegenpartei zugekehrten Kokosschale verborgen und wirft ihm dann von nächster Nähe das glühende Geschoß auf den nackten

Körper. Das *ibiter* zerfällt zum Teil beim Anprall; die glühende Asche klebt am feuchten, mit Öl gesalbten Körper und verursacht heftige Schmerzen (*ógoqua* = Brandwunden). Diejenige Partei, die sich zuerst, von Baumstamm zu Baumstamm springend, um Deckung zu suchen, vom Feinde loslöst, ist geschlagen.

7. *Ekato* (Schießen mit der Windbüchse).

Als Windbüchse verwendeten die Alten ein Aststück eines *etetö* (Mandelbaum), aus dem man das Mark ausgestoßen. Die entsprechende Munition waren Stöpsel aus der Wurzel des Pandanusbaumes *(adamerare)*. Die moderne Windbüchse wird aus dem dicken, dem Holunder ähnlichen Stamme des Salzbusches *(emét)* herausgeschnitten; das Mark ist sehr dick und daher leichter herauszustoßen; auch wird die Munition auf ein größeres Kaliber gebracht. Junge Kalophyllum-Bäumchen, auf zirka 2 *cm* Länge zerlegt, liefern die Geschosse. Diese sind holzig und viel härter und wirksamer als die *adawerare;* geben auch einen stärkeren Knall. Während des Gefechtes verwahrt der Kämpfer diese Munition im Munde und mit dem Munde führt er sie auch in das Rohr der Büchse ein. Durch den Speichel bleiben die Stöpsel stets feucht, was beim Durchgang durch die Büchse erste Bedingung ist, damit sie

besser gleiten. Im Kampfe kommt es nicht so sehr darauf an, den Gegner zurückzudrängen, als festzustellen, wer die beste, d. h. die stärkste Büchse hat. Früher waren diese Büchsen kaum 30 *cm* lang, heute operiert man bereits mit Langrohrgeschützen von 75 *cm* bis 1 *m* Länge und entsprechender Dicke. Die beiden Enden werden fest umschnürt, um das Platzen des Rohres zu verhüten. Die Bedienung ist sehr schwierig und erfordert außer großer Gelenkigkeit, kräftige Arme zum wuchtigen Durchstoß.

Zwei Distrikte kämpfen gegeneinander; ein jeder Mann nimmt einen bestimmten Gegner aufs Korn und bearbeitet ihn mit der größten Schnelligkeit. Er zielt auf alle Teile des Körpers, mit Ausnahme des Gesichtes. Mit Vorliebe bearbeitet er die prallen, stark entwickelten Muskeln des Oberarmes. Eine bestimmte Aufstellung ist nicht vorgeschrieben. Kunterbunt durcheinander tummeln sich zwei Gegner in der Menge herum, einander bearbeitend mit den hart aufprallenden Holzstöpseln. Im Eifer des Gefechtes kommt man sich oft so nahe, daß man sich gegenseitig die Mündung des Rohres direkt auf den Körper hält. Wer die stärksten Nerven hat und — den größten Mund als Munitionskammer — wird Sieger bleiben. Will sich ein Gegner dem Gefecht entziehen und sucht er zu diesem Zwecke Deckung hinter einem Baume, dann tritt auch die umstehende Reserve ein und bearbeitet den Feigling von allen Seiten: er kommt vom Regen in die Traufe. Stundenlang stehen die Schützen im Feuer; unbarmherzig prasseln die Geschosse auf die nackten Körper. Es entsteht ein Rufen und Schreien nach neuen Stöpseln, die die Frauen in Bereitschaft halten. Letztere huschen in das Durcheinander hinein, liefern ihre Stöpsel ab und ziehen sich schnell wieder zurück. Von den hölzernen Stöpseln

entstehen auf dem Körper blutunterlaufene dunkle Flecken, Beulen, ja selbst blutende Stellen. Aber der zunehmende Schmerz, das Beifallklatschen, die Zurufe, der Spott von seiten der umstehenden Zuschauermenge feuert den armen Schützen an, weiterzukämpfen und durchzuhalten, wenn es auch schmerzt. Manch einer hat bei diesen Turnieren schon das Augenlicht eingebüßt.

Es kommt nicht selten vor, daß infolge einer alten Fehde ein geheimer Groll weiter unter der Asche fortglühte. Nun ist die Stunde der Abrechnung gekommen und man nützt die Gelegenheit gründlich aus. An der Vorderseite der Stöpsel bringen die Frauen heimlich scharfe, winzige Gegenstände an, wie Glassplitterchen, *eñor* (Stückchen von trockenen Kokosfiederblattrippen), Dornen vom Pandanusblatt usw., die beim Aufprall in die Haut eindringen und in der eventuell entstandenen Wunde sitzen bleiben. Es entstehen daraus regelmäßig bösartige Vereiterungen, die schwer heilen.

Manchmal dauern die Gefechte ununterbrochen Tag und Nacht an. Die Verwandten schleppen alsdann Nahrungsmittel herbei, die in den eingelegten Pausen eiligst genossen werden.

Ist man endlich des Treibens müde, dann gibt ein Schiedsrichter das Resultat bekannt und macht die besten Büchsen, d. h. solche mit der stärksten Durchschlagskraft (eine jede Windbüchse führt einen eigenen Namen) namhaft. Das ist dann ein Ehrentag für den Eigentümer. Die besten Büchsen werden sorgfältig verwahrt und in Ehren gehalten. Gegen Entgelt leiht man sie zuverlässigen Spielern gerne aus.

Auch Frauen veranstalten manchmal das Spiel mit der Windbüchse. Nach Aussage der Männer spielen sie hartnäckiger und mit mehr Ausdauer: denn da gilt es die Frauenehre.

Wie andere Spiele, macht auch dieses alljährlich die Runde um die Insel.

8. *Ẹakabaŕéŕe* (Ringen).

Junge Männer eines Distriktes sagen einem anderen Distrikt einen Ringkampf an. Der herausgeforderte Distrikt wählt seine Kämpfer aus. Meist sind es durch bereits früher erfochtene Siege bekannte Persönlichkeiten, die auf die Liste kommen.

Am Morgen des Kampftages enthalten sich die Ringer jeglicher Speise, um gelenkig zu bleiben. Sie sammeln sich auf einem freien Platze, den Körper über und über mit Kokosöl eingesalbt, um den Gegner die Griffe zu erschweren. Fest um die Lenden geschnürt tragen sie eine fein geflochtene Doppelmatte, die bis hinunter auf die Fußknöchel reicht.

Ein Ringkämpfer tritt vor bis in die Mitte des freien Platzes und fordert, laut den Namen rufend, seinen gewählten Gegner heraus. Dieser tritt vor und stellt sich dem Rufenden gegenüber. Beide reiben sich die Hände mit Staub ein, fixieren sich eine kleine Weile, schlagen mit beiden flachen Händen über den Oberschenkeln auf die Matte, daß es klatscht, und geraten aneinander. Folgendes haben sie zu beobachten:

1. Beim ersten Zusammenprall darf ein Ringer seinem Gegner mit dem Unterarm nicht dermaßen in den Nacken schlagen, daß derselbe davon halb betäubt und kampfunfähig wird.

2. Er darf seinen Gegner durch Stellen des Fußes nicht zu Fall zu bringen suchen.
3. Er darf nicht an der Matte, am Unterleib oder gar an den Beinen herumzerren.
4. Zum Siege genügt es, wenn der Gegner mit einer Hand den Boden berührt, da er so die Gewalt über sich selbst verloren hat. Soll der Sieg jedoch ein vollständiger und der Form nach ein erwünschter sein, wonach die Meisterringer alle trachten, dann muß der Gegner ganz, d. h. der Länge nach, manchmal kopfüber zu Fall kommen.

Das Ringen dauert eine Weile. Der Schweiß tritt aus den Poren und rieselt in dicken Tropfen am braunen Buckel hinunter. Alle Muskeln sind straff gespannt, hart geht der Atem. Sie halten sich fest umklammert und stehen da unbeweglich; sie fixieren einander, als wollten sie sich gegenseitig die nun kommenden Griffe und Überraschungen herauslesen. Sie stemmen von neuem und suchen einen besseren Griff; die Knochen krachen, der Schwächere ächzt und stöhnt. Bald stehen sie bis zu den Knöcheln im aufgestampften Phosphatstaube. Hat diese Szene einige Zeit gedauert und haben sich die Kämpfer als ebenbürtig erwiesen oder — was auch öfters vorkommt — geraten beide im Ernste aneinander, so daß sie die Zähne gebrauchen und einander blutig beißen, dann tritt der Vermittler *(amạn etạn)* dazwischen und trennt sie. Unwillkürlich leisten die Ringer Folge, lassen einander los und treten stumm in die Zuschauermenge zurück. Sie haben sich wacker gehalten und nichts von ihrer Ehre eingebüßt.

Es treten zwei neue Kämpfer vor. Eine Partei schiebt ihren Mann vor, und dieser hat nun die Wahl unter den Spielern. Meist begehrt er einen Meisterringer, dem man mit Gewalt die Meisterschaft abzutrotzen versucht. Das ist jedoch eine äußerst schwierige Aufgabe, denn der Meisterringer ist immer eine herkulische Gestalt mit ungeheuren Körperkräften. Er packt einen gewöhnlichen Sterblichen, der, vielleicht noch unerfahren im Handwerk, sein erstes Turnier unternimmt, dermaßen derb an, daß derselbe mehrere Tage hindurch kein Glied mehr rühren kann. Mehrere wurden schon so sehr zerdrückt und zerquetscht, daß ihnen das Blut aus der Nase spritzte und sie lange mit einer Lungenkur zu tun bekamen. Gelingt es dennoch, einen Meisterringer zu werfen, dann ist dies der größte Ehrentag für einen Ringer, ein Ehrentag für seine ganze Familie, ja für den ganzen Distrikt und die Kunde davon geht wie ein Lauffeuer um die ganze Insel. Der frühere Meisterringer hat die Meisterschaft eingebüßt, *„ekạowen ạgen*, er hat keinen Namen mehr". Mit dem neuen Sieger ist ein neuer Meisterringer erstanden und auf ihn gehen nun alle los; immer und immer wieder wird er herausgefordert, den ganzen Tag hindurch; seine Ehre kommt ihm teuer zu stehen. Die Angehörigen stehen hinter ihm mit Getränken und Nahrungsmitteln, um ihm gleich eine Kleinigkeit hinzureichen, wenn er eine Pause zum Verschnaufen bekommt.

Auch Europäer, die immer mit Verachtung auf den Kanaken niedersehen, haben an ihm schon ihre Kräfte ausprobiert, aber jedesmal sehr schlecht abgeschnitten. Ein Fall ist noch in jedermanns Gedächtnis, daß ein gewisser

N. im Bewußtsein seiner Stärke einen Eingebornen öffentlich zum Ringen aufforderte. Schmunzelnd kam der Eingeborne an den Strand, wo der Europäer bereits kampfbereit auf ihn wartete, grimmig dreinblickend, als wollte er den Schwarzen vernichten, die Hemdärmel hochgeschoben, um seine Armmuskeln bewundern zu lassen. Der Eingeborne kam auf ihn zu und rief ihm entgegen: *Auwe?* Bist du es (der mit mir ringen will)? „*Ogen, bu o mo*, gut, dann soll's sein." Er nahm den Europäer in seine mächtigen Arme, schwenkte ihn ein paarmal in der Luft und stülpte ihn dermaßen wuchtig in den Ufersand, daß er von Glück sprechen konnte, beim Abenteuer nicht das Genick gebrochen zu haben. Der Europäer verschwand heimlich, um sich nicht dem öffentlichen Gespötte preiszugeben.

Das Ringen findet meist am Tage statt auf den von großen Kalophyllum-Bäumen beschatteten Sportplätzen. Ausnahmsweise benützt man dazu auch die Nacht, besonders im Scheine des Vollmondes.

Einmal im Jahre machen Trupps ringender Frauen die Runde um die Insel. Bei diesen geht das Ringen jedoch sehr harmlos vor sich. Sobald sie anfangen, Ernst zu machen, tritt die Vermittlerin *(aninon etạn)* dazwischen und macht dem Ringen ein Ende. Die Insassen aller Hütten, vor denen die Frauen ringen, verabreichen der Weiberschar zu essen und zu trinken; so will es die Landessitte. Europäer geben ihnen gewöhnlich einige Stangen Tabak als Belohnung.

9. *Idauw* (Faustkampf).

Der Faustkampf war bei den alten Nauruern eine alltägliche Erscheinung; gerieten zwei Männer in Streit, dann wurde die Sache nur durch den Faustkampf entschieden.

Von Zeit zu Zeit jedoch wurden Faustkämpfe in großem Stile veranstaltet, an denen Vertreter mehrerer Distrikte sich beteiligten. Die ganze Insel war dann auf den Beinen, um „mitanzusehen wie die Männer Schmerz empfanden". Es gab gute Kämpfer in der alten Zeit; manchmal waren es schmächtige, unansehnliche Kerlchen, aber sehnig und behende wie eine Katze. Mit kühnem Sprung gingen sie auf den Gegner los, fuchtelten ihm mit geballter Faust vor dem Gesichte herum und taten als wollten sie ihn bloß necken. Da, mit einem Male sauste die Faust auf die Kinnlade des Gegners, daß seine Zähne klapperten und der arme Betroffene sich, ohne ein Wort zu sagen, in eine stille Ecke zurückzog, um sich von der Betäubung zu erholen oder den Schmerz zu verbeißen. Solch Unglückliche behaupten, daß es bei jedem ordentlichen Hieb auf die Kinnlade „blitze". Damit dem Kämpfer die Faust nicht schmerze, umwickelt er sie mit einer Lage *ẹanakạbạ* (Schnur aus Kokosfaser hergestellt). Diese Schnur ist sehr rauh und verursacht bei einem Streifhieb auf die Wange heftige, brennende Schmerzen.

Als Ziel des Schlages gilt immer der Kopf, ein anderer Körperteil darf nicht berührt werden. Ein Meisterhieb ist der Schlag auf den Unterkiefer und zwar von unten herauf, so daß beide Kinnladen heftig aufeinanderstoßen. Beim Kampfe stehen beide Gegner erst einander gegenüber, die umwickelte rechte Faust fest in die Lende gedrückt; sie fixieren sich gegenseitig wie zwei kämpfende Hähne und durchbohren sich mit ihren Blicken. Die geringste Be-

wegung des einen bringt den anderen in Aufregung; duckt er sich, dann duckt sich der andere auch; wechselt er die Stellung der Füße, dann wechselt sie der andere auch; leistet der eine sich eine kleine Zerstreuung, dann bringt ihn der andere wieder zum Bewußtsein, indem er ihm mit voller Wucht die gepanzerte Faust an die Kinnlade rennt, wodurch das obligate „Blitzen" hervorgerufen wird. Ein solcher Stoß fördert nicht gerade die Schönheit und Güte des Gebisses, auf welches der Eingeborne so stolz ist. Die meisten alten Männer, die sich am Faustkampf beteiligten, beklagen den Verlust eines oder mehrerer Zähne infolge unglücklichen Ausgangs des Kampfes.

Faustkämpfe in großem Stile, bei denen es immer sehr lebhaft herging, wurden regelmäßig nach der Geburt eines Häuptlingskindes veranstaltet. Alle männlichen Nachbarn der nächsten Umgebung der Häuptlingshütte mußten daran teilnehmen; bei den größeren Häuptlingen mußte der ganze Distrikt antreten, um sich die Kinnladen zu bearbeiten. Schon einige Tage vor der Geburt des Kindes zogen sie sich zurück in die Einsamkeit, fasteten, versagten sich gewisse Speisen (z. B. Fisch, besonders Hai), ließen sich von einem Zauberer nähere Anweisung geben, Beschwörungen über sich sprechen, mieden besonders den Verkehr mit Frauen. Ein Verstoß gegen letztere Vorschrift wäre unfehlbar mit dem Verlust eines oder mehrerer Zähne gebüßt worden. Wird dann am Tage des Kampfes wirklich einem sonst guten Faustkämpfer das Gebiß eingeschlagen, dann wurde es einzig und allein dem Umstande zugeschrieben, daß er obige Maßregeln nicht eingehalten hatte, und ein solcher wurde dem öffentlichen Gespötte preisgegeben, ohne daß er sich wehren durfte.

Manchmal veranstaltete man „Sauere-Tody-Abende", an denen nur gegorener Palmwein, und zwar reichlich genossen wurde. Nachdem die Gäste einigermaßen betrunken waren und das Gleichgewicht verloren, forderte man sie zum Kampfe heraus. Es war meist eine verkappte List, um eine alte Fehde wettzumachen. Die Folge war immer ein zerschundenes Gebiß mit ausgeschlagenen Zähnen. Solche Polterabende wurden deshalb von der Regierung verboten.

Der Faustkampf ist auf Nauru sehr alt; er mag von den Matrosen der Walschiffe, die früher viel in den dortigen Gewässern kreuzten, eingeführt worden sein.

10. *Ekabánaban* (Schleuderspiel).

Man steckt an beide Enden eines zirka 30 *cm* langen *eñow* (trockene Blattrippe eines Kokosfiederblättchens) je eine Feder aus dem Rücken *(demen)* des Fregattvogels. In der Mitte des *eñow* befestigt man zwei Flaumfedern aus dem Bruststück des Fregattvogels. Das ganze Spielzeug trägt den Namen *demen*. Zum Spiel gehört ferner ein Schleuderstein, *tetonati* genannt. Dieser ist aus der Tridacna-Schale geschliffen, sehr glatt poliert und hat Form und Größe eines Taubeneies. Am zugespitzten schmäleren Ende trägt es eine Öse, durch welche die zirka 20 *m* lange Schleuderleine durchgeführt wird. Das Ende der Leine bildet einen Ring aus winzigen Fregattvogelfederspulen, zum Einstecken des kleinen Fingers beim Schleudern.

Die Spieler teilen sich in zwei Parteien, die abwechselnd spielen. Die erste Partei stellt sich in einer Reihe auf. In einer Entfernung von ungefähr 10 *m* steht vor ihnen der *amạn kạta* mit einem am Ende eingekerbten Stock von 1 *m* Länge und mit den *demen.* Dieser *amạn kạta* hat die Aufgabe, das *demen* in die Höhe zu werfen, damit es geschleudert werden kann. Zu diesem Zwecke legt er es in die Kerbe des senkrecht stehenden Stockes und wirft letzteren aufrechtstehend in die Höhe, und zwar so hoch als möglich. Infolge der eigenen Schwere wird der Stock rasch zur Erde zurückfallen, während das *demen* im Zickzack nur langsam herunterschwebt. Es stellt einen Fregattvogel dar, der über dem Vogelgestell *(etạ̈ö)* kreist und geschleudert werden soll.

Sobald das *demen* schwebt, schleudert einer der Spieler nach demselben. Den Ring der Leine hat er an den kleinen Finger der linken Hand gesteckt. Mit der Rechten läßt er das *tetonati* einigemal kreisen, um zum Wurfe auszuholen, und schleudert es dann im geeigneten Augenblicke nach dem *demen.* Holt er es herunter, dann hat seine Partei einen Gewinner (ein Steinchen); fehlt er es hingegen, dann wird ein solcher Wurf nicht berücksichtigt. Ein jeder Spieler schleudert bloß einmal und kommt erst wieder an die Reihe, wenn die ganze Runde für beide Parteien abgetan ist. Als Regeln gelten:

1. Um Sieger zu sein, muß die Partei zehn Treffer (zehn Steinchen) erhalten haben. Mit dem zehnten Steinchen wird das Spiel abgebrochen und ein neues Spiel beginnt.
2. Hat eine Partei bei einer Runde oder überhaupt bereits fünf Treffer (fünf Steinchen) erzielt, während die Gegner noch gar keinen erhalten haben, dann ist ebenfalls das Spiel bereits gewonnen. Die Sieger bleiben am Spiel, während die ganze Gegenpartei durch neue Spieler ersetzt werden muß.
3. Sind nach gleichen Runden auf jeder Seite zehn Treffer (zehn Steinchen) erzielt worden, dann ist das Spiel unentschieden. Man nimmt in diesem Falle von jeder Partei so viele Steinchen weg, als die Partei Spieler zählt. Die Summe der übrigbleibenden Steinchen wird nun Siegerzahl werden. Spielen z. B. auf jeder Seite sechs Mann, dann wird die Zahl, bei der das Spiel gewonnen *(ạ́ịb, ạ́ịbeij)* sein wird, sein: 10 — 6 = 4 Steinchen.

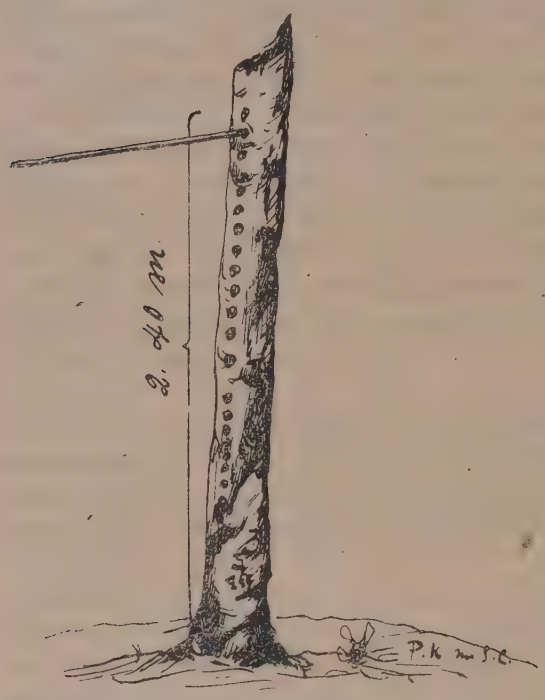
Das *ekabánaban* ist sehr harmlos, aber nicht ohne Interesse für den Nauruer. Bei ihm zeigt es sich, wer ein tüchtiger Schleuderer *(amạt id)* werden wird, ist es doch eine Vorübung zum späteren Fregattvogelfang, der auf der Insel eine große Rolle spielt. Außer den gelegentlichen privaten Veranstaltungen des Spieles gibt es auch regelmäßig im Laufe des Jahres offizielle, die stets mit großem Volksauflauf verbunden sind. Ein *ẹinügör* (Essen) beschließt gewöhnlich die Spielsaison.

Das *ekabánaban* wird schon in der Sage des *Arạw tükitükitạ* erwähnt.

11. *Iri* (Hochsprung).

Mittels eines spitzen Steines wird ein Loch in die Rinde des Kokosbaumes geklopft. Gewöhnlich beginnt man in der Höhe von 1 *m.* Ein Mann stellt sich neben den angeklopften Stamm und hält einen Stock wagerecht, die

Spitze in das angeklopfte Loch am Baumstamme fest eingedrückt. Fünf bis sechs Springer stehen auf Abstand. Der erste reibt sich die Hände mit Erde ein, nimmt einen Anlauf, springt am Fuße des Baumes mit beiden Füßen gleichzeitig auf der Erde auf und schwingt sich, den Stamm mit beiden Händen erfassend, über den wagerecht gehaltenen Stock. Der zweite folgt, und so alle Springer, bis ihre Runde abgetan ist. Ein jeder Springer, dem der Sprung gelungen ist, ohne mit dem Stocke in Berührung zu kommen, erhält ein Steinchen als Gewinner. Ein mißlungener Sprung wird nicht berücksichtigt. Man klopft ein neues Loch in den Stamm, ungefähr 10—12 *cm* über dem ersten und es beginnt eine neue Runde. So wird das Spiel fortgesetzt mit immer höher gehenden Sprüngen, bis es endlich keinem mehr gelingt, über die Stange hinwegzusetzen. Wer am Schlusse die meisten richtig ausgeführten Sprünge (die meisten Steinchen) zu verzeichnen hat, ist Sieger im Spiele.



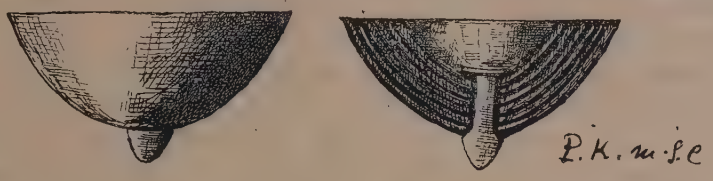
Auf der Missionsstation in Nauru steht ein Kokosbaum, der zu diesem Spiele diente und angeklopfte Stellen bis zu einer Höhe von 3·20 *m* aufweist. Ein solcher Baum muß kerzengerade gegen den Himmel ragen und darf nicht die gewöhnliche Tonnenform am Fuße besitzen, da der Mann sonst beim Aufsprung nicht nahe genug an den Stamm herankommen kann, um ihn zu erfassen und sich in die Höhe zu schwingen. Ebenso muß der Boden am Fuße des Baumes sehr hart sein, damit er beim Aufsprung nicht nachgebe und auf den Sprung hemmend einwirke.

Das *iri* ist nur ein Spiel für gelenkige junge Männer. Kinder ahmen es vielfach nach, wählen jedoch einen schiefstehenden Baum, an dessen Stamm sie eine Strecke hinauflaufen beim Anlauf und dann den Sprung über die vorgehaltene Stange vollführen. Bei der gewaltigen Sprunghöhe und der Härte des Bodens passiert beim Spiel manches Unglück, weshalb es in den letzten Jahren von der Regierung verboten wurde und so aus der Reihe der Spiele ganz ausschied.

12. *Ekatük üwür* (Kreiselspiel).

Eine abgebastete reife Kokosnuß wird durch leises Aufschlagen auf einen Stein genau in der Mitte gespalten. Nachdem der Kern herausgeschnitten ist, wird der kantige Rand der Schale mittels eines Korallensteines glatt geschliffen. Genau in der Mitte des Bodens wird die Schale durchlocht und durch diese Durchlochung ein am unteren Ende verdicktes und oval abgerundetes und

äußerst fein poliertes Pflöckchen aus hartem Holze getrieben. In diese äußere Schale fügt man vier bis sechs stufenweise kleiner werdende, genau ineinanderpassende und ebenfalls durchlochte Schalen ein, die mittels *erebenio* (Kalophyllum-Harz) untereinander und mit der Außenschale verkittet werden. Sämtliche Lücken zwischen den Schalen werden mit *erebenio* ausgeschmiert, so daß das Ganze einen festen, kompakten Gegenstand bildet. Ein dünnes Stückchen Kokosschale liegt in der kleinsten Innenschale und dient als Gegenstück zum eingesetzten Pflock, an den sie mittels einer feinen Schnur angenäht ist. Auf



diese Weise kann sich der Pflock beim Drehen des Kreisels nicht lockern, die Schalen können nicht aus ihrer Lage herauskommen.

Die Herstellung eines Kreisels erheischt sehr viel Geschick und Sorgfalt, besonders dauert es manchmal sehr lange bis die Nüsse in passender Größe gefunden sind mit der erforderlichen Dicke der Schalenwand. Auch ist zu berücksichtigen, daß beim Aufmontieren der Kreisel nicht einseitig belastet werde, was bei den Drehungen erheblich stören würde. Ein fertiger Kreisel hat ein verhältnismäßig großes Gewicht.

Als Antriebsmittel des Kreisels dient die feine Luftwurzel des Gummibaumes *(ęáęo)*. Der Bast wird sorgfältig abgenommen und die biegsame harte Innenwurzel eine Zeitlang im Seewasser gebeizt. Sie muß im Schatten trocknen, um nicht spröde und brüchig zu werden. Die Länge der Wurzel beim Spiel beträgt immer neun Spannen.

Zum Spiel setzen sich zwei Männer im *temanąab* (Versammlungshaus) einander gegenüber zum *keititō* (Wetten, Spielen um die Wette). In der Runde sitzen der Häuptling, die von ihm eingeladenen Häuptlinge als Gäste, die Honoratioren des Distriktes. Dahinter nehmen die zahlreich herbeigeströmten Neugierigen aus dem Volke Platz und beobachten auf Abstand die Spieler. Diese nehmen den Kreisel in die linke Hand, umwickeln ihn am oberen Rande vorschriftsmäßig mit der neun Spannen langen Gummiwurzel und halten das Ganze mit der Rechten fest, das Ende der Wurzel um den Zeigefinger der rechten Hand gewickelt, damit sie beim Wurfe nicht entgleite. Auf Kommando schleudert ein jeder den Kreisel, nach links ausholend, auf die eingeölte, sehr fein geflochtene und für diesen Zweck hergerichtete Matte und reißt die Wurzelschnur mit starkem Ruck nach rechts zurück, wodurch ein förmlicher Peitschenknall zustande kommt. Die Umstehenden biegen sich zurück und halten schützend die Hand vor das Gesicht. Kaum steht der drehende Kreisel auf der Matte, so schiebt der links eines jeden Spielers sitzende Sekundant eine Platte Schildpatt unter denselben. Auch diese Platte ist eingeölt, um die Reibung herabzusetzen. Der Kreisel muß sich mit einer Anfangsgeschwindigkeit drehen, daß man überhaupt keine Bewegung an ihm wahrnehmen kann. Ist er etwas unruhig, dann berührt ihn der Sekundant ganz behutsam mit der

Spitze des Fingernagels und reguliert so die Drehung *(okadiri)*. Mit einem kleinen Besen *(itita)* aus Kokosfiederblattrippchen verjagt er die Fliegen, damit sie beim Vorbeiflug keinen Luftzug erzeugen und so störend auf den Kreisel einwirken, oder er hält darüber eine Matte, um überhaupt die Fliegen fernzuhalten. Aus all diesen Vorsichtsmaßregeln ist ersichtlich, daß es beim Spiele äußerst genau hergeht.

Derjenige, dessen Kreisel zuerst fällt, hat das Spiel und somit die Wette verloren. Letztere geht gewöhnlich der Veranstalter des Spieles ein; seine Angelegenheit ist es dann auch, die bedungenen Bedingungen zu erfüllen. Die Spieler sind von beiden Parteien bloß gemietet.

Alles jubelt dem Sieger zu. Dieser bleibt sitzen, um weiter zu spielen; an die Stelle des geschlagenen Gegners tritt ein neuer Spieler und das Spiel beginnt von neuem. Laufen beide Kreisel gleich lange, dann treten beide Spieler ab, um anderen Spielern mit anderen Kreiseln Platz zu machen.

Das Spiel findet heutzutage nicht mehr statt; der Eingeborne ist zu bequem, einen Kreisel herzustellen.

Früher fand es nur in den großen Versammlungshäusern statt, vor den Autoritäten der Insel. Um 9 Uhr vormittags mußte es beginnen und andauern bis 6 Uhr nachmittags, der Zeit zum Palmweinschneiden. Abends wurde es abgebrochen und für ein anderes Versammlungshaus in einem anderen Distrikte angesagt. So reihte sich ein Fest an das andere, bis die Runde um die ganze Insel gemacht war. Einmal wenigstens mußte das Kreiselspiel im Jahre in jedem Versammlungshaus stattfinden.

Um in der Zwischenzeit den Kreisel zu schonen, hielt man eigene Körbchen, in die der Kreisel genau paßte; denn bei nachlässiger Behandlung konnte es vorkommen, daß die einzelnen Schalen (besonders durch Feuchtigkeit) sich lockerten oder daß der fein polierte Pflock, auf dem sich der Kreisel drehte, beschädigt wurde. Ein jeder Kreisel hatte auch seinen eigenen Namen, wie *teimanu*: Schiff usw.

13. *Ekónobo* (Kugelspiel).

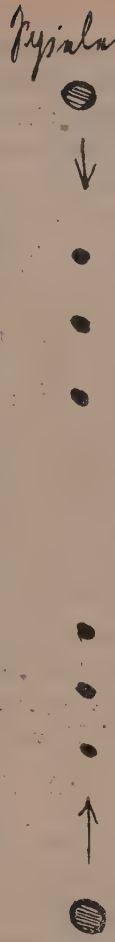
In einer größeren Hütte versammeln sich die Spieler. Der mit Strandkies bedeckte Boden wird geebnet, eine fein geflochtene große Matte ausgebreitet und die Matte glatt gestrichen. Es bilden sich zwei Parteien mit gleicher Spielerzahl, Männer, Frauen und Kinder sind zum Spielen zugelassen.

Vor einer jeden Partei liegen zehn Steinchen, mit denen die Gewinner gezählt werden sollen. Als Spielgerät hat jede Partei drei Kugeln (trockene, kugelrunde Frucht des Kalophyllum-Baumes), die in einer Flucht senkrecht zu den Spielern liegen. Ein anderes Kügelchen (die Frucht einer fremden Kalophyllum-Art, die nach den Stürmen am Strande angetrieben gefunden wird) dient zum Wurfe.

Abwechselnd spielt einer aus jeder Partei. Man wirft mit der Kugel nach den drei Kügelchen der Gegenpartei und sucht möglichst viel davon zu treffen. Die Wurfkugel muß direkt auf den Kügelchen der Gegenpartei aufprallen, wenn sie einen Gewinner erzielen will und darf nicht vorher die Matte berührt haben. Beim Wurfe muß sich der Spieler kerzengerade hinsetzen, darf sich nicht vornoch nach der Seite beugen.

Als Regeln gelten folgende:

1. Trifft ein Spieler gleich beim ersten Wurfe die drei Kügelchen der Gegenpartei, dann hat er das ganze Spiel gewonnen. Es heißt dann: „*ŕuon ubu̯ien*: der Jubel ist auf seiner Seite". Er leitet nun gleich ein neues Spiel ein.
2. Ein jeder Wurf bringt der Partei so viele Gewinner als Kügelchen getroffen sind.
3. Die Sieger in einer Runde bleiben am Spiel und leiten die folgende Runde ein, während die Gegenpartei durch neue Spieler ersetzt wird.
4. Hat eine Partei bereits fünf Gewinner erzielt, während die andere Partei noch keinen einzigen erhalten hat, dann hat erstere das Spiel gewonnen. Alles jubelt und klatscht vor Freude in die Hände (*r ibu̯ibu̯a* sie klatschen in die Hände; *r ibu̯ibu̯eij iŕu̯o* sie beklatschen den Sieg).
5. Sind nach gleichen Runden die Gewinner gleich auf beiden Seiten, dann heißt es: *aṅ t ádedu*: laßt uns zurückzählen. Man nimmt dann bei jeder Partei so viele Steinchen weg als Spieler zu der Partei gehören und setzt die erhaltene Zahl als Siegerzahl für das weitere Spiel fest. Spielen z. B. auf jeder Seite drei Personen und haben beide Parteien acht Steinchen, dann wird der Sieg mit der Zahl 8 — 3 = 5 davongetragen sein.
6. Nimmt das Spiel einen normalen Verlauf, dann ist der Sieg mit dem zehnten Steinchen errungen: *ŕu̯on u̯bu̯ien*: die Partei jubelt. Der Sieg heißt *teimedáu̯wa.*



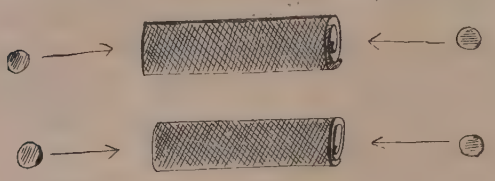
Obwohl immer eine große Menge Volkes als Zuschauer herbeiströmt, verläuft das harmlose Spiel in aller Ruhe und Stille. Nur hört man hie und da einen spontanen Juchzer oder man gibt der gewinnenden Partei zu Ehren einen kurzen Gassenhauer zum besten.

Das Spiel dauert wochenlang fort; hört man abends in einer Hütte auf, dann zieht man am Morgen des folgenden dritten Tages in das Haus eines Spielers der Gegenpartei, um weiter zu spielen. Die Hausinsassen müssen diese Tage hindurch reichlich für Nahrungsmittel sorgen.

14. *Ekaburínago* (Werfen mit Knochenscheibchen).

Vier Spieler beteiligen sich am Spiel und sitzen zu je zwei auf 6—7 *m* Abstand einander gegenüber. Zwischen ihnen liegen zwei plattgedrückte Mattenrollen (*e̯oqu̯o* genannt). Als Spielgeräte dienen flache, auf Talergröße abgerundete Knochenscheibchen aus dem Panzer der Schildkröte; in Ermanglung solcher bedient man sich auch großer, flacher Bohnen *(ikiŕimedaṅ)*, die nach den Südweststürmen zahlreich am Strande antreiben. Einem jeden Spieler stehen fünf solcher Scheibchen, resp. Bohnen beim Spiel zur Verfügung. Um sie beim Spiele kenntlich zu machen, versieht eine Partei ihre Scheibchen mit einem Erkennungszeichen. Das Spiel verläuft folgendermaßen:

Der erste Spieler wirft eine Scheibe in wohlgezieltem Bogen auf das *ęoqụọ*. Fällt die Scheibe vor oder hinter oder neben dem *ęoqụọ* nieder, dann war der Wurf vergebens und der Spieler nimmt die Scheibe wieder zurück. Sodann macht der Gegner einen Wurf. Bleibt seine Scheibe auf dem *ęoqụọ* liegen, dann sucht sein Partner sie durch einen Wurf von dem *ęoqụọ* herunterzustoßen. Trifft er sie, dann gehört sie ihm, und er nimmt sie zu sich als einen Gewinner. Trifft er zwar die Scheibe des Partners, und bleibt die seinige auf der Matte liegen, dann war der Wurf vergebens. Man nimmt in diesem Falle beide Scheiben und legt sie nebeneinander auf die Matte (*e ŕeiŕi*: man koppelt sie zusammen): beide Scheiben bilden nun das Ziel. Trifft der folgende Spieler die feindliche Scheibe, so daß sie von der Matte herabrutscht, dann nimmt er sie zu sich als Gewinner; auch seine Scheibe erhält er wieder zurück und darf sie im Spiele weiter verwenden. Auf diese Weise verschwindet während des Spieles ein Scheibchen nach dem anderen, bis ein Partner alle seine Scheibchen eingebüßt hat. Er hat damit das Spiel verloren. Ein Spiel dauert manchmal einen vollen Tag bis ein Gegner erledigt ist. Das Spiel eignet sich für Alt und Jung und wechselt mit den sonstigen Spielen im Laufe des Jahres. Nach jedem Siege muß die siegende Partei für alle Teilnehmer ein Essen geben.



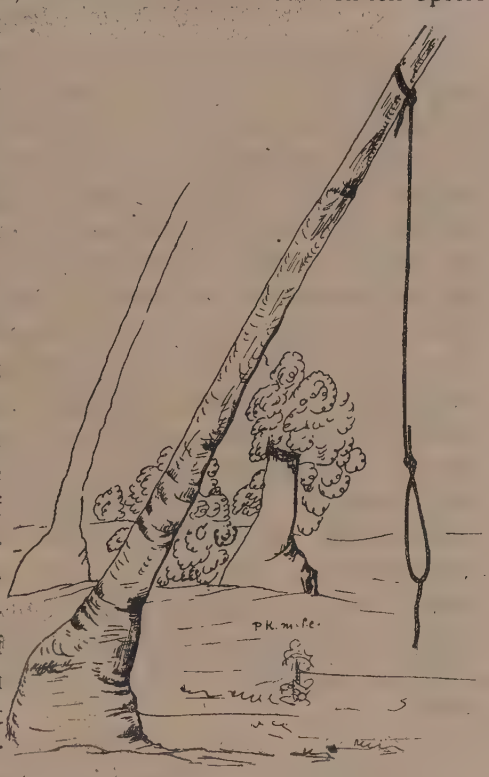
15. *Ekarimąma* (Schaukelspiel).

An einem schräg gewachsenen Kokosstamm befestigt man auf etwa 10—12 *m* Höhe ein Kokostau *(erąö)*, das mit dem herunterhängenden Ende in einer Schlinge ausläuft, die bis zirka 1·80 *m* dem Boden nahekommt. In der Schlinge ist ein Tauende angebracht, das frei herunterhängt.

Das Spiel wird immer eine geraume Zeit vorher überall angekündigt und trägt ein besonders feierliches Gepräge. Die ganze Bevölkerung der Insel mit ihren Honoratioren an der Spitze stellt sich ein, um sich an dem Schauspiel zu ergötzen. Die jungen Männer, denen die Ehre zuteil wird, an diesem Tage mitzuwirken, *iŕiŕaij üra*, d. h. legen ihren Familienschmuck an oder leihen sich einen für die Gelegenheit aus. Sie binden eine feingeflochtene, mit Verzierungen versehene Doppelmatte straff um die Lenden, ein Kränzchen aus frischen Blumen schmückt das Haupthaar. Um die Schultern tragen sie schärpenartig Fiederblättchen von jungen Kokosbäumen. Der ganze Körper trieft von wohlriechendem Öl. Auch die Mädchen, denen das Spiel ja besonders gilt, erscheinen in Wichs, schwer mit alten und neu angefertigten Schmucksachen behangen. Das lange, pechschwarze Haar wallt, lose und breit gekämmt, über die Schultern herab. Blümchen von weißer (*emet*-Salzbusch) und gelb-brauner (*oquauną*-Hibiskus) Farbe stechen günstig von dem schwarzen, glänzenden Haar ab.

Bevor das Spiel seinen Anfang nimmt, treten alle bestimmten Spieler vor. Der ganze Spielplatz wird Unbefugten verboten. Die ganze Zuschauermenge läßt sich behaglich unter den Bäumen der nächsten Umgebung nieder.

Zwei ältere Herren, ebenfalls in Wichs wie die Jungen, gehen zur Schlinge hin: der eine klettert hinein, während ihn der andere, an dem Tauende anfassend, in Schwingung bringt und schließlich selbst mitschwingt. Dabei geben sie einen Gassenhauer nach dem anderen zum Besten. Schließlich lassen sie sich zur Erde niederfallen und vollführen allerlei Kapriolen zur Belustigung der Menge. Dieses Manöver hat den Zweck, bei den Anwesenden eine heitere Stimmung hervorzurufen. Sind sie mit ihrem Hokuspokus zu Ende, dann setzen sie sich in unmittelbare Nähe der Schaukel nieder, um ebenfalls dem kommenden Spiele zuzusehen. Ihre Plätze sind reserviert und dürfen nur von ihnen besetzt werden.



Dann kommen die jungen Männer an die Reihe; stolz treten sie an und schielen neugierig zur Zuschauermenge hinüber, um sich zu überzeugen, ob sie wohl guten Eindruck machen. Man legt in die Schlinge eine zusammengefaltete Matte und hebt das Mädchen hinein. Einer der jungen Männer erfaßt das Tauende unter der Schlinge, geht damit einmal nach rechts und einmal nach links und bringt allmählich das Mädchen in Schwung. Immer größer wird die Schwingung, während der Junge auf der Erde hin- und herläuft und den Bewegungen folgt. Ist endlich die Schwunghöhe von der Erde aus nicht mehr erreichbar, dann nimmt er einen Anlauf und schwingt sich unter dem Mädchen hängend mit in die Höhe. Am Endpunkt der Schwingung angekommen, stößt er einen Juchzer aus, und dreht sich mit einem plötzlichen Ruck mit dem Mädchen in der Luft herum, um nicht rückwärts zurückzuschaukeln. Wieder auf der Erde angekommen, läßt er los und das Mädchen schwingt allein nach der anderen Seite; wieder zurückgekommen, erfaßt der Junge von neuem das Tauende und schwingt sich wieder wie vorher mit dem Mädchen in die Höhe. Die Schwingung wird mit jedesmaligem Gange höher und je mehr die Kurve steigt, desto gehobener wird die Stimmung in der Menge; das Mädchen jauchzt vor Freude. So geht das Schaukeln eine Zeitlang weiter, bis einer der oben erwähnten Clowns hinzuspringt und im geeigneten Augenblicke Einhalt gebietet, um andere Spieler an die Reihe kommen zu lassen. Das Mädchen wird aus der Schlinge gehoben, und mit lauten Beifallsrufen von der Menge begrüßt. Ein anderes Mädchen tritt vor, und ein anderer junger Mann bedient die Schaukel. So geht das Spiel weiter den ganzen Tag hindurch. Der Stolz der jungen Männer ist es, das Mädchen recht hoch zu schwingen. Belohnung wird ihnen überschwenglich zuteil durch den Beifall, den ihnen besonders die weibliche Jugend zollt.

In der Nähe der Schaukel sitzen gewöhnlich auch einige neidische *aman e tiba* (Hexenmeister), die heimlich die jungen Leute behexen, damit sie beim Publikum wenig Anklang finden oder sich ihrer Ungeschicklichkeit wegen in der Öffentlichkeit gründlich blamieren. In diesem Falle brauchen sie dann für den Spott nicht zu sorgen.

Wie die Eingebornen selbst angeben, war der Hauptzweck des *ekarimama* immer: die schaukelnden Mädchen an den Mann zu bringen (vgl. die Sage: *Egigu*).

16. *Ikiriri* (Gesangbelustigung).

Nachdem Öl, Schmucksachen und Nahrungsmittel in hinreichender Menge hergestellt sind, laden die Männer eines Distriktes die Frauen eines anderen Distriktes zum Tanze, resp. zu einem Sängerfeste ein. Die Geladenen kommen an einem vereinbarten Orte zusammen und lassen sich, nach Geschlechtern getrennt und die Gesichter einander zugewandt, in zwei Reihen nieder. Sitzend, die Beine kreuzweise übereinandergeschlagen, werden Lieder gesungen, bis die richtige Stimmung gekommen ist. Da erheben sich die Frauen, treten zu den gegenübersitzenden Männern und setzen sich ihnen auf den Schoß. Der Mann hält die Frau mit beiden Armen über der Brust umschlungen, während die Frau ihre beiden Arme frei behält, um den Gesang mit graziösen Bewegungen zu begleiten. Eine Weile geht der Gesang weiter. Da erheben sich Mädchen aus der Zuschauermenge, schreiten die singende Gesellschaft hinterrücks ab und bestreichen sie mit wohlriechendem Öl oder spritzen ihnen mit dem Munde in wohlgezieltem Strahl das Öl auf die Körper und ziehen sich stumm wieder auf ihre Plätze zurück. Der Gesang geht ununterbrochen weiter, immer lebhafter wird die Stimmung, das Ganze artet am Ende in eine wahre Raserei aus, so daß sich Sänger und Sängerinnen allerlei Unfug erlauben. Je toller es hergeht, desto mehr Anklang finden sie bei der Menge. Hat eine Abteilung ausgetobt, dann tritt eine andere an, und das Spiel beginnt von neuem.

Das Spiel dauert oft Tage und Nächte hindurch ununterbrochen fort. In der Nacht unterhält man in der Nähe ein großes, helloderndes Feuer, in dessen Schein sich Sänger und Sängerinnen produzieren. Niemand darf sich ohne triftigen Grund vom Platze oder aus dem *temanäab* (Versammlungshaus) entfernen. Schleicht dennoch jemand weg, um an einer stillen Ecke ein Schläfchen zu halten, dann wird ihm nachgespürt, und, aufgefunden, gießt man kaltes Wasser über den Ahnungslosen und führt ihn unter allgemeinem Jubel in die Versammlung zurück.

In dem Distrikte, in dem das Sängerfest abgehalten wird, verbleiben die Sänger und Sängerinnen manchmal ununterbrochen zwei bis drei Wochen. Man logiert bei Verwandten oder kampiert im großen Versammlungshaus. Ist die Zeit um, dann betrachtet die heimkehrende Partei es als Ehrensache, die vorigen Gastgeber nun auch ihrerseits einzuladen und sich zu revanchieren. Sie halten Öl, Schmucksachen und besonders reichlich Nahrungsmittel in Bereitschaft, um die Gäste befriedigen zu können. An einem bestimmten Tage kommen letztere an, und die Feierlichkeiten verlaufen wie oben. Dieses *ikiriri* ist keine der einwandfreien Belustigungen und findet deshalb mit Vorliebe

zur Nachtzeit statt und im Geheimen. Von der deutschen Regierung mußte es seinerzeit verboten werden, weil es allzu freche Allüren annahm. Männer sowohl als Frauen entledigten sich vor aller Öffentlichkeit und am hellen Mittag ihrer Schürze. Ihr Anführer Bajági mit Namen wurde deshalb vom damaligen Amtmann öffentlich mit Ruten gestrichen.

Heutzutage nennen die Eingebornen die Belustigung *dáwati* flirten.

17. *Teraibu* (Werfen mit Schlammkugeln).

Zur Zeit des Neumondes, wenn die Ebbe ihren größten Tiefstand erreicht, sammeln sich Knaben am Strande des Meeres und vertreiben sich die Zeit mit dem *teraibu.* Sie nehmen den feinen, mehligen Riffsand, mischen ihn mit grobkörnigem Phosphatsand und pressen das Ganze mit den Händen zu faustdicken Kugeln. Diese werden mit schwarzer Phosphaterde des ebenen Vorlandes eingerieben und erhalten eine glatte, ziemlich widerstandsfähige Kruste.

Zwei Parteien stellen sich auf 4—5 *m* Abstand von einander am Strande auf. Ein jeder nimmt seinen Gegner aufs Korn. Mit beiden Händen wird die Sandkugel sorgfältig angefaßt und dann zwischen den Parteien in die Höhe geworfen. Der Gegner sucht nun mit seiner Kugel die schwebende Kugel zu treffen. Beim Zusammenprall wird die lockerste Kugel zerfallen, während die härtere standhalten und unbeschädigt auf den losen Ufersand zurückfallen wird. Der Besitzer der letzteren hat dann einen Gewinner für seine Partei.

Hat eine Partei zehnmal die Kugel der Gegenpartei zerschlagen, dann ist sie Sieger; das Spiel ist zu Ende. Es bilden sich zwei andere Parteien, um ein neues Spiel zu beginnen.

Das Spiel geht den ganzen Tag ununterbrochen weiter. Während die einen sich am Spiele direkt beteiligen, sitzen Dutzende anderer im Sande, emsig damit beschäftigt, ihrer Partei die erforderliche Munition zusammenzukneten. Hunderte von Kugeln werden an einem Tage geformt und gleich wieder zerschlagen.

Ist der Abend angebrochen und hat sich eine Kugel im Laufe des Tages bewährt, dann vergräbt man sie für den folgenden Tag in Phosphaterde; sie wird dadurch zementartig hart und widerstandsfähig.

18. *Ekádeba* (Stäbchenauffangen).

Von einer trockenen Kokosblattrippe schleißt man den glatten Rücken der Länge nach ab und glättet die abgetrennte Seite des erhaltenen Streifens. Diesen zerlegt man in mehrere, etwa 20 *cm* lange Stäbchen. Zum Spiele gehören regelmäßig dreißig solcher Stäbchen.

Zwei Mädchen sitzen einander gegenüber auf einer Matte. Das erste nimmt das ganze Bündel Stäbchen, legt es auf die flache Innenhand und wirft es ungefähr 30—40 *cm* in die Höhe. Während die Stäbchen in der Luft schweben, dreht es eiligst die Hand um, und läßt sie auf den flachen Rücken der Hand fallen. Es ist zu beachten, daß die Stäbchen stets quer auf den Rücken der Hand fallen; die Finger sind fest aneinanderzupressen.

Gleiten beim Fallen sämtliche Stäbchen vom Handrücken herunter, dann war der Wurf ergebnislos, und die Partnerin probiert nun ihrerseits einen Wurf.

Bleiben ihm einige Stäbchen in gerader Zahl auf dem Handrücken liegen, dann wirft es diese nochmals in die Höhe, um sie wieder aufzufangen. Ist die Zahl wieder gleich, dann kommt die Partnerin wieder ans Spiel. Ist sie aber ungleich, dann darf sie ein Stäbchen für sich beiseite legen als Gewinner. Im allgemeinen kann als Regel aufgestellt werden: daß gerade Zahlen nicht zählen, während ungerade Zahlen stets einen Gewinner einbringen und die Anzahl der Stäbchen um eines vermindern. Da die herausgenommenen Stäbchen nicht mehr beim Spielen dienen dürfen, nimmt die Anzahl derselben stets ab, und das Spiel ist zu Ende, wenn kein verfügbares Stäbchen mehr vorhanden ist. Am Ende zählt ein jedes Mädchen seine gewonnenen Stäbchen: dasjenige, das die meisten im Besitze hat, hat das Spiel gewonnen und legt ein Steinchen beiseite als Gewinner. Nach zehn Runden ist das ganze Spiel gewonnen.

19. *Ațar ibirib.*

Ein freier Platz *(émara)* wird durch Pfähle oder durch eine Rille im Boden abgegrenzt. Innerhalb dieser Grenzen muß das Spiel stattfinden.

Es bilden sich zwei gleichstarke Parteien: Männer auf der einen, Frauen auf der anderen Seite, oder Männer auf beiden Seiten; sehr oft stellen auch nur Frauen das Personal für beide Parteien. Eine Person steht abseits mit einem *ibiter* (trockener Zapfen der Pandanusfrucht) in der Hand. Jemand ruft zu Beginn des Spieles: Wer hält den *ibiter?* Alle nennen die Person mit lauter Stimme. Dieselbe tritt an und stellt sich mitten in die Gruppe einer Partei, z. B. *A*. Die Aufgabe der Partei *B* wird es nun sein, der Partei *A* den *ibiter* zu entreißen und ihn in ihren Besitz zu bringen. Sämtliche Mitglieder der Partei *A* sind auf ihrer Hut und umstehen schützend ihren *ibiter*-Träger, und bilden um ihn eine lebende Mauer. Die Partei *B* geht auf die Partei *A* los, und es beginnt die Rauferei. Durch geschicktes Manöverieren sucht die Partei *B* den *ibiter*-Träger aus seiner Gruppe herauszudrängen und ihn mit Gewalt zu berauben. Die Partei *A* merkt dies bald und holt ihn immer wieder in ihre Mitte. Das Ringen wird immer lebhafter; man braucht schließlich Gewalt und bearbeitet den Gegner mit den Fäusten. Sieht sich der *ibiter*-Träger bedrängt, so daß er keinen anderen Ausweg mehr findet, um seinen *ibiter* zu retten, dann springt er aus der Gruppe heraus und stellt sich außerhalb des abgesteckten Platzes auf, wo er nicht angefaßt werden darf. Nun ist er erst recht vom Regen in die Traufe gekommen, denn es bleibt ihm die schwere Aufgabe, wieder zu seiner Partei zurückzukehren. Die Partei *B* hält den Außenrand besetzt und wehrt ihm hartnäckig die Rückkehr. Er macht etlichemal die Runde und sucht eine Lücke; die Gegenpartei arbeitet sich kämpfend nach. Gelingt es ihm, mitten in seine Gruppe zurückzukehren, dann beginnt das Ringen von neuem. Die Partei, die am Ende mit dem *ibiter* aus dem Ringen hervorgeht, hat gesiegt. Das Raufen dauert oft eine Stunde und länger. Manche holen sich blutige Köpfe dabei. Heutzutage ist das Spiel ganz abgeschafft, da die Lendenschürzen zu sehr darunter leiden, und die meisten nach einem Spiel mehr oder weniger nackt dastehen.

20. *Amuit ąbor* (Schreihals).

Wenn abends die Zeit zum Schlafengehen gekommen ist, legen sich die Kinder nebeneinander unter eine große Schlafmatte. Eines aus ihnen erläßt ein *edoger* (Verbot), damit ja keines mehr sich rühre und Lärm verursache. Es singt:

Amuit ąbor, amuit ąbor oh!	Schreihals, Schreihals oh!
Weitiök kamáeae, kamáeae e ri ebög a uw, e ri ebög a uw.	Schreie nur nicht, schreie nicht, (sonst) kommt Wasser, kommt Wasser über dich.
Bum atere; an idödö bu an idödö wo-o-oh!	Es ist mäuschenstille; wir lachen, und wir lachen oh!
Eitiök ąow	Noch ist's nicht stille (ruhig)
Eitiök ąow	Noch ist's nicht stille (ruhig)
Eitiök ąow	Noch ist's nicht stille (ruhig)
Aowen.	Jetzt ist's aber stille (ruhig)

Die Kinder stecken alle tief unter der Matte und rühren sich nicht mehr; sie tun, als ob sie fest schliefen. Da kitzelt das eine den Nachbarn unter der Matte, um ihn zum Lachen zu reizen. Gelingt dies, dann fällt dasjenige Kind, welches das Verbot erlassen, über den Sünder her und kitzelt ihn, daß ihm vor Lachen die Tränen in den Augen stehen. Nun ist es mit der Ruhe vorbei. Alle anderen Kinder kriechen unter der Matte hervor, und das Haus ist wieder voll Leben. Wieder wird ein *edoger* erlassen, das Spiel wiederholt sich so oft, bis die Kinder schließlich von Müdigkeit übermannt, sich hinlegen und einschlafen.

21. *Bągu-bągu.*

Eine Gruppe Kinder sitzt im Kreise auf der Matte in der Hütte. Sie legen gegenseitig die geballten Fäuste übereinander. Das letzte legt seine Faust auf die der anderen und spricht:

Bągu, Bągu ba ruwo ba ruwo paen trąow kadinedine.	Die *Ebägu* kommt, die *Ebägu* entsetzlich, entsetzlich es ist der *träow*, der da kommt.
Görö ma, görö ma.	Lauft fort, lauft fort.
Awąwin bąm, awąwin bąm.	Verberge die Faust, verstecke die Faust.

Sogleich verbergen alle ihre Faust hinter dem Rücken. Nun legen sie auch die andere Faust übereinander, und wieder legt das letzte auch seine Faust über die der anderen und spricht:

Bągu, Bągu . . .	Wie oben.

Alle ziehen nun auch die zweite Faust zurück und verbergen sie auf dem Rücken. Da hebt ein Kind an und spricht zum Nachbarn:

Hiw am om auwe N . . . bue wo kamamańata, bue gome ąrör . . . ebawo.	Fache deinen Feuerherd an, du N . . ., denn du kauest mit langen Zähnen; du bist übersatt an *ärör* . . . Hai.

Das angerufene Kind steckt den Zeigefinger in den Mund, preßt die Lippen zusammen und zieht den Finger mit einem plötzlichen Ruck seitwärts zurück. Es entsteht ein Laut, gleich dem eines aus einer Flasche springenden Stöpsels. Gelingt der Explosivlaut gut, dann ruft das erste Kind:

E möka am om.	Dein Steinherd ist heißglühend.

Gelingt er dagegen nicht, dann ruft es:

E tame am om. Dein Steinherd ist kalt.

So tun alle Kinder der Reihe nach. Alle jene, die den Explosivlaut nicht richtig zustande bringen, werden ausgelacht.

22. *Enibářařa.*

Am Strande zeichnet man mit einer Rille einen großen Kreis in den Sand. Eine Anzahl Kinder steht an der Peripherie, mit dem Gesichte dem Zentrum zugewandt, wo der *ani* (Spuk) *Enibářařa* mit verbundenen Augen steht. Eines der Kinder ruft dem *ani* zu: „*Ataga bot Enabářařa?* Weshalb riecht es hier nach der *Enabářařa?*“ Der *ani* antwortet: „*Iňa ibü inŋa?* Ist dort vielleicht mein Enkel (Liebling)?“ Alle Kinder rufen einstimmig: „*Iat ibuija*: (er ist) im Kot (d. h. am Strande, wo die Eingebornen ihre Bedürfnisse verrichten).“ Dadurch soll der *ani* gereizt werden und auf die Kinder losgehen, um sie zu verschlingen. Er verfolgt sie mit verbundenen Augen; die Kinder huschen im Kreise hin und her, lautlos, um ihre Anwesenheit nicht zu verraten und sich der Gefahr auszusetzen, gefangen zu werden. Ein jedes Kind, das vom *ani* innerhalb des Kreises berührt wird, ist *tañen* (Freund, Genosse) und hilft nun die anderen Kinder an der Hand der *Enibářařa* mitfangen. Gerät ein Kind bei der Verfolgung aus dem Kreise heraus, dann darf es vom *ani* nicht weiter verfolgt werden. Erst in den Kreis zurückgekommen, wird die Verfolgung wieder aufgenommen. Das Spiel ist beendigt, wenn alle Kinder vom *ani* gefangen sind (vgl. hierzu die Sage: *Enibářařa*).

23. *Uquq ibiter.*

Am Strande türmen Kinder einen Phosphatsandkegel *(teráibu)* auf von der Form eines Zuckerhutes. Oben in die Spitze drückt man ein *ibiter* (trockener Zapfen der Pandanusfrucht) ein, den harten Teil mit dem Kerngehäuse nach unten, den faserigen, weichen nach oben. Sämtliche Kinder stellen sich in einer Reihe auf gewisse Entfernung vom Sandkegel auf. Auf einem Beine hüpfend, die Hände auf den Rücken gelegt, nähert sich das erste Kind dem Sandkegel und sucht das *ibiter* mit den Zähnen herauszunehmen und damit zu den Spielgenossen zurückzukehren. Bei ihnen angelangt, macht es kehrt und hüpft wieder zum Sandkegel zurück, um das *ibiter* mit den Zähnen in die alte Stelle hineinzudrücken. Glückt ihm dies, dann ist es „*mat oman*, äußerst geschickt“. Gelingt es nicht, was meist vorkommt, dann wird es von den anderen Kindern ordentlich ausgelacht. So macht ein jedes Kind einen Versuch, bis alle an der Reihe gewesen sind.

24. *Itinaban* (Fingerspiel).

Kinder sitzen in der Runde nahe an einander gerückt und einander das Gesicht zugewendet. Eines hält die geballte rechte Faust vor mit ausgestrecktem Zeigefinger. Das zweite Kind nimmt den ausgestreckten Zeigefinger des Vorgängers in seine rechte Faust und streckt auch seinerseits den Zeigefinger. Diesen nimmt das dritte in die Faust usw. bis alle Kinder die Fäuste übereinander aufgetürmt haben. Das letzte Kind nimmt den Zeigefinger des vor-

letzten in die linke Faust und streckt ebenfalls den Zeigefinger aus. Sind auf diese Weise alle Fäuste aufgetürmt, dann schlägt das letzte Kind mit dem Zeigefinger der Rechten an seinen linken Zeigefinger und spricht dabei:

T'inabạn, t'inabạn,	Die Finger, die Finger,
karáụweraụw bạn N . . .,	die Finger des N. . . werden angeschlagen,
it'inabạt e na ụt bodöm . . .,	sein Finger wird in deine Nase zwicken;

und steckt den angeschlagenen Zeigefinger in sein Nasenloch. Alle anderen Kinder tun der Reihe nach desgleichen, während das letzte stets dieselbe Formel bei einem jeden wiederholt.

Sind alle Finger der rechten Hand im Nasenloch untergebracht, dann wiederholt man das Ganze mit der linken Faust. Das letzte Kind, das nun keinen Finger mehr frei hat, wippt bloß mit seinem ausgestreckten Zeigefinger, spricht die Formel und steckt ihn ebenfalls ins Nasenloch. Nach ihm folgen alle anderen der Reihe nach, so daß sie nun die Zeigefinger beider Hände im Nasenloch stecken haben. Das letzte Kind hebt wieder an und spricht:

Ma tatta quạn b aea	?
ma tenio	?
jiw am om auwe N . . .,	fache den Feuerherd an, du N . . .,
kamaṅata ibụm N . . .,	dein Enkel V. . . bittet schön,
eman bue gome ebawo;	er ist übersatt am Haifleisch;

und steckt den Finger der Rechten in den Mund, um ihn durch die fest aneinandergepreßten Lippen plötzlich herauszuziehen und so den Explosivlaut zu erzeugen, wie beim *Bạgu-Bạgu.* Der Reihe nach probieren alle Kinder erst mit dem rechten, dann mit dem linken Finger. Wer den Explosivlaut nicht richtig zustande bringt, wird ausgelacht.

(Schluß folgt.)

Songs in Lepanto Igorot as it is spoken at Bauco.

By MORICE VANOVERBERGH, a Belgian Missionary, C. I. C.

(Continuation.)

Dain 31.

L.: *Bayyék ed wána,*
kaegiál di palugsítna.
B.: *Siá dánka manúba,*
tay nay ay ililin-á.

M.: The tadpole at the river,
its agility is very great.
W.: Go then to poison it,
as I am thinking much about it.

L.: *Intó pay di ikastá,*
tay nay ay men-al-aluboá
san danúm si wána.
B.: *Siá dánka et ipíka*
ináyan san balíta,
et yaném san wána,
ináyan ay pinanába.

M.: How can I do it,
as it is leaking out
the water of the river.
W.: Go then and take with you
the crow-bar,
and pass the night at the river,
husband.

L.: *Estém ay mensagána*
bayáw ta mensenádka,
bayáw ta mamáonka.
B.: *Angéy bayáw siá,*
et sáyak ideguá
san danúm di sampá.

M.: Prepare carefully
and boil the rice,
for my provisions.
W.: All right then,
and I shall bring you
the juice of the *sampa*-jar[1].

L.: *Angéy adí matpégka,*
ta men-allúsda isán wána.
B.: *Adíak manegtegdá,*
bayáw ta madámagka,
iné ay pinanába.

M.: You cannot gain anything by it,
as they descend the river.
W.: I won't eat,
and they will hear about you[2],
hollo, husband.

L.: *Iné ay pinanába,*
énka manila,
et naloktóan san íma
ináyan sin wána.
B.: *Tikéd pa adí di enná*
san éyak ibagbagá,
ay yanán nen di limá
si énka men-á.

M.: Hollo, wife,
look,
my hand got blistered
at the river.
W.: The child is longing for
what I am saying,
please let them be five
those you will fetch.

L.: *Siá yan dadáma,*
mo siá baw maá,
tay nasinbuánanak si nán wána.
B.: *Bakék aklón panába,*
san éyak ibagbagá.

M.: That is too much,
if that is what is to be fetched,
as I have been a month at the river.
W.: It is not greediness of mine, hus-
that I am talking so. [band,

[1] That is: tapey.
[2] As a cruel husband.

L.: *Angéy ta ek bumála.*
B.: *Ken baw begéw panába,*
san tikéd di enná.

M.: I shall go away now.
W.: Why! it is because, husband,
of the longing of the child.

L.: *Ta intó pay ya mawáda,*
ya siá siá bayáw et laámanka.

M.: Whenever there is a child,
it is always the same thing, you
better did not exist.

B.: *Mo ken bayáw şiá sa,*
aw et manidnóka,
ta sáka bumála.

W.: If that is to be done,
prepare my food,
and go away then.

L.: *Umegiátak ken sik-á,*
ta éyak et mendeguá
sin básanda ed bála,
ay en-enná mo sik-á.

M.: I am afraid of you,
I shall go
to the girls at Bala,
who are younger than you.

B.: *Ay yanán nen di manidnóka,*
ta sáka pay bumála,
iné ay inasáwa.

W.: Please prepare my food,
and go away then,
hollo, husband.

L.: *Angéy man panába,*
sáyak mensagána si síba.

M.: All right, wife,
I shall prepare meat.

B.: *Piew piew tet éwa,*
ay énka bumála,
mo intó di kanégna,
et sáyam dundúnen sí em iná,
ta way éyak ib-ib-á.

W.: Alas, alas, it is true,
that you go away,
how is it possible,
send your mother,
so that I have a companion.

L.: *Alá wen ay siá,*
ay sáyak dundúnen si ína,
ya éna idnoán sik-á.

M.: All right,
I shall send my mother,
and she will prepare your food.

B.: *Ad-í baw makapáda,*
aw si em iná,
dan et adí úlay siá.

W.: It is not the same,
if your mother comes instead,
but let it be so anyway.

L.: *Aw et éyak men-íla*
ináyan si wadwadá mo sik-á,
ud ta tainák sík-á,
ud ay kaegiát di aklónna.

M.: I shall look for
a better one than you,
and I shall leave you,
who are exceedingly greedy.

B.: *Angéy ma adí siá,*
et adíam et ikgá.

W.: Let it be so then,
but do not publish it.

L.: *Piew piew tet éwa,*
ay itokdók ken sik-á.

M.: Alas, alas, truly,
I shall take my seat with you.

B.: *Angéy bayáw tet éwa,*
tay náey di enná
ay mentuytuyaánta,
ta uméyka si wadwadá.

W.: It is done now indeed,
here is the child
about whom we are speaking,
go to a better one.

L.: *Siá adí ta tapiánta.*
B.: *Énka bayáw umíla,*
ináyan tay lakákika,
bayáw et dawátendaka,
ta damóna si binúna.

M.: Let us add more though[1].
W.: Go and see,
as you are a man,
they will accept you,
there are children enough.

L.: *Siá nen tay mo daitá:*
dan pay mo énta pumiduá,
et ay-ayyéw san binúna.
B.: *Damóna si enná,*
ta mo masikénda,
ya menlawláwata.

M.: It is better that we remain both
if we marry a second time, [of us:
the children are to be pitied.
W.: There are children enough,
and when they are grown up,
we shall live as if we were single.

Dain 32.

L.: *Buáya ed inudáya,*
menlasílas san bab-ána.
B.: *Intikgatikgaládna*
ináyan san bab-ána
sin nendemán ay káda.

M.: The crocodile at Inudaya,
his teeth are long.
W.: He was rubbing
his teeth.
in the forest opposite.

L.: *Namonsán di bab-ána.*
B.: *Siá nen ta buáya,*
ya menliwlíwes lalawá.

M.: Nobody has teeth like he.
W.: Now he is a crocodile too, ['s all.
and he is walking around and that

L.: *Mapakdá san alipadpádna.*

B.: *Mabintín san adpána.*

M.: The side of his thigh is worth
fifty centavos.
W.: The hollow of his hand is worth
twenty five centavos.

L.: *Masalapí san inana.*
B.: *Lasúyka si buáya,*

makmakedsé tan siá.

M.: His ear is worth fifty centavos.
W.: What do you talk about the
crocodile,
he is proud as he is a crocodile.

L.: *Siá pay et san buáya,*
et mo mayátka et uméyka.
B.: *Adíak pay tet éwa,*
ay ek men-ága,
aw mo umidulúka.

M.: All right for the crocodile,
if you like him go.
W.: I won't certainly,
and I shall weep,
if you force me to go.

L.: *Naúdam et ta uméyka,*
ta sudsúdam si buáya.
B.: *Maíd pádunko et isá,*
manigbú si buáya.

M.: Stand it and go,
and talk with the crocodile.
W.: There is nothing between us,
the crocodile enters the water.

L.: *Agiúd pay et adí sa,*
san buáya ay sána.

M.: He is a beautiful one,
that crocodile.

[1] Let us add more children and not separate.

B.: *Énak makiaytá,*
gapés adíta umasáwa.

W.: I shall laugh at you,
we better do not marry.

L.: *Siá pet adí sa,*
et mennanadnádka,
nan babásan ay náyda.

M.: Be it so then,
and you will be content,
you girls here.

B.: *Gapés et mo wáda*
Sin nenbéy si káda
ay nenwanés si naibendá,
mo siáy en kadála.

W.: It would be better if there were
one that lives in the forest
with half a g-string,
to have him for a husband.

L.: *Angáy adí lonaybá,*
tay epdáska nasáma
buáya ed inudáya.

M.: That is enough, girl,
you have made a mistake
with the crocodile at Inudaya[1].

B.: *Maíd sa ay maíd masamsáma*
san buáya ay sána.

W.: There is nothing true about that
and no mistaking with that crocodile.

L.: *Úlay mo kankanám sa,*
yan dey ay uméyka,
kanám et tay liwliwá
bitáwan di binmansá.

M.: Talk as you like,
there you are going,
you talk so as you are singing
in the house yard of the one
that offers a sacrifice.

B.: *Úlay mo kankanám sa,*
dan pay maíwed sa,
apédmo kankanán sa,
nan babásan ay náyda.

W.: Talk as you like,
there is nothing true about that,
that is nothing but chattering of
you girls here. [yours,

L.: *Piew piéw tet éwa,*
tan dánka et umága,
panigsigútkon sik-á,
nan babásan ay náyda.

M.: Alas, alas, indeed,
now you weep,
I was only teasing you,
you girls here.

B.: *Lawá abé tet éwa*
ay éyak umága,
bayáw si liwliwá.

W.: It is bad indeed
for me to weep,
when singing goes on.

L.: *Nay il-ilák et sik-á,*
madutdútan et púsa.

M.: Now I look at you,
you are covered with hair, a cat.

B.: *Anéy nan pis-úy tuná,*
et énka manila,
et éyak kabenbeniá,
ed kugában ay esá.

W.: Ah! the teasing of this one,
look,
and I am new-born,
the day before yesterday.

L.: *Maíd san bobboókna,*
yan mennalaladdá,
et adíak masbamasbá.

M.: She has no hair,
and is wholly red[2],
and I am not pleased with her.

---

[1] A mistake: having lived with him as with your husband.

[2] Like a new-born babe.

B.: *Kanám ud ay mennaddá,*
ilám kud ay madlíka,
kanég gátud di pepá,
ud et kadedená.

W.: You say I am red,
look, please, young man,
I resemble the tail of a duck,
fit for boasting[1].

L.: *Mo siá di asáwa,*
et balinéna san adpá.

M.: If that is my wife,
she will turn the hollow of her [hand[2].

B.: *Adúna ay madlíka,*
tay ilák sik-á,
et kamánka umabáya
edégko ay natakbá.

W.: That is enough, young man,
I look at you,
and you seem to climb upon
my broad back.

L.: *Maíwed masamsáma*
ináyan ken sik-á,
bayáw tay ilák sik-á,
yan matám san mensakgatá.

M.: Nobody made a mistake
with you,
as I look at you,
and your eyes are sore.

B.: *Kanám en mensakgatá*
ináyan sin ek matá,
yan kamán langabistá.

W.: You say they are sore
my eyes,
and they are like a spy-glass.

L.: *Anéy agaagáya,*
apédka mendendená,
anéy ay dadámaka.

M.: Ah! you are taking airs,
you do nothing but brag,
ah! you are too proud.

B.: *Kénka kay man pináda*
ay ináyan san lonaybá.

W.: You cannot be compared
with the girl.

L.: *Anéy agaagáya,*
ay énka dumenadená,
mo wáda di bumansá.

M.: Ah! you are taking airs,
and boasting,
when somebody offers a sacrifice.

B.: *Daké kud ta mapat-á,*
bayáw ta ilák sik-á
ay nenbádo si lubíta,
et auní et umun-unúdka
ay ináyan sin kalsá,
ta layádmo dadáma.

W.: Let the sky become clear,
and I shall see you
wearing a black coat,
and after a while following me
on the road,
through your exceeding love.

L.: *Adíka makaá*
nenbádo si lubíta
petég ay nanolbáta,
nan babásan ay náyda.

M.: You cannot get
one that wears a black coat
and a neckerchief,
you girls here.

[1] The man is teasing the girl: he first says that she is covered with hair like a cat; she answers that she is not, as she is like a new-born babe; the man allows that and says that she is entirely hairless and red as a new-born babe, thus ugly; she then says that she is red indeed, but red as the tail of a duck, thus handsome.

[2] To turn the hollow of one's hand, if said of a girl, means to be lazy, to do nothing but dance and sing; girls, when dancing the *táyaw*, stretch out their hands, the palms turned forward.

B.: *Auní et mabankiwá,*
yan ek iníla
ináyan yan gásatna,
anéy ay nonnónena,
ta nomóna nendatúmana
ud si kawánina.

W.: He will divorce,
I saw
his fate,
he follows me,
as he may come to me
now[1].

L.: *Ay kénka kay man lak-á,*
mo datakóy men-ak-akuá,
bayáw ay sinpipiduá.

M.: That is easy talk of yours,
how can we marry,
being second cousins.

B.: *Kek pay imán niliwá,*
ay ináyan tan sik-á.

W.: I did not say that,
I talked for you[2].

L.: *Ay ken pay kanák si liwá,*
bitáwan di binmansá.

M.: Why! I thought it was only singing,
as is of use in the house yard of
the one that offers a sacrifice[3].

Dain 33.

L.: *Únay si lunayána,*
maíd sagsagúgunna.

M.: The *unay*-quail out of the town,
he has no neighbors.

B.: *Aw san únay ay sána,*
magáy sagsagúgunna,
ay an-angéy ay esá,
baéyna san sagakbá.

W.: That *unay*-quail,
he has no neighbors,
he is alone,
his house is a hut.

L.: *Gása san bánana,*
gumpán san siboána,
aw san únay ay sána.

M.: His jar is cracked,
his cup is broken,
that *unay*-quail.

B.: *Aw san únayáay sána*
petég ay kasesegá.

W.: That *unay*-quail.
is truly pitiable.

L.: *Menkolkoltón ay esá,*
tay maíwed ib-ána.

M.: He is alone,
as he has no companions.

B.: *Aw san únay ay sána,*
kasíney san sikína.

W.: That *unay*-quail,
his feet are yellow.

L.: *Bugayyón san matána,*
aw san únay ay sána.

M.: His eyes are *bugayyon*-beans,
that *unay*-quail.

B.: *Aw san únay ay sána,*
ta mo way agnóena
ginóad san ib-ána,
sunénna ya nen-ága,
ninaynayeknekána.

W.: That *unay*-quail,
if he gathers camote leaves
his companions steal them,
he was obliged to weep,
and made it resound.

---

[1] He will divorce his wife and marry me, as he may do it now; our being relatives prohibited him to do it before.

[2] I said what you were thinking.

[3] Thus: nothing serious.

L.: *Ta mo way paóena*
ginóad san ib-ána,
ya sinmékna san nemnémna,
ninaynayeknekána,
aw san únay ay sána.

B.: *Ta mo way sakdóena*
inbokbók san ib-ána,
ya sinmékna san nemnémna,
aw san únay ay sána.

M.: If he gathers fuel
his companions steal it,
and he felt it in his bosom,
and made it resound,
that *unay*-quail.

W.: If he fetches water
his companions pour it out,
and he felt it in his bosom,
that *unay*-quail.

L.: *Aw san únay ay sána,*
petég ay kasesegá,
nenbalín et baéyna
ináyan san tinablá,
ud et idín san wáda
bayáw ken sisiá.

B.: *Di pay tet éwa,*
aw sin kúdan ay esá
mensápul si báana,
aw san únay ay sána.

M.: That *unay*-quail,
he is truly pitiable,
how changed, his house
was made of boards,
everything was
at his disposition.

W.: It is true,
that since last full moon
he seeks a servant,
that *unay*-quail.

L.: *Mensápul si báana,*
aw san únay ay sána,
mo laydém et uméyka
san bey únay ay sána.

B.: *Iné ay aduglíka,*
sik-á met di mengeyná
san bey únay ay sána,
tay énka un-únína,
bayáw tay lalákika.

M.: He seeks a servant,
that *unay*-quail,
if you like, go
to the house of that *unay*-quail.

W.: Hollo, young man,
you go yourself
to the house of that *unay*-quail,
it is better that you go,
as you are a man.

L.: *Iné ay galonaybá,*
sik-á met di dumeguá,
san bey únay ay sána,
tay énka galonaybá,
ta énka menlablabá.

B.: *Iné ay aduglíka,*
sik-á met di dumeguá
aw san bey únay ay sána,
tay sik-á san nanamtá
san labán di mantá.

M.: Hollo girl,
you go though,
to the house of that *unay*-quail,
as you are a girl,
and you can wash.

W.: Hollo, young man,
you go yourself
to the house of that *unay*-quail,
as you know
how to wash blankets.

L.: *Iné ay galonaybá,*
énka met ta énka dumeguá
san bey únay ay sána,
ta énka labandíla.

M.: Hollo girl,
go though, go
to the house of that *unay*-quail,
as you are a laundress.

B.: *Kaásiak ken sik-á,*
ay ináyan tet éwa,
ken baw umidundúnka
san bey únay ay sána.

W.: How unfortunate I am on account
truly, [of you,
as you send me
to the house of that *unay*-quail.

L.: *Iné ay galonaybá,*
énka met ta énka dumeguá
aw san bey únay ay sána.

M.: Hollo, girl,
go though, go
to the house of that *unay*-quail.

B.: *Iné ay aduglíka,*
kaásiak ken sik-á,
ken baw umidundúnka
san bey únay ay sána,
mo sak-én di dumeguá
et petég ay mapíludka,
ay bayáw tay laláikika.

W.: Hollo, young man, [of you,
how unfortunate I am on account
as you send me
to the house of that *unay*-quail,
if I go
you will be shamed,
as you are a man.

L.: *Siá met dánka dumeguá*
aw san bey únay ay sána,
tay énka galonaybá,
men-ug-úgaska s'bána.

M.: Go nevertheless
to the house of that *unay*-quail,
as you are a girl,
and can clean the jars. [of you,

B.: *Kaásiak ken sik-á,*
dalúsak menlolóa,
iné ay aduglíka,
angéy adí tet éwa,
dawátek et éyak dumeguá
san bey únay ay sána.

W.: How unfortunate I am on account
I shall shed tears though,
hollo, young man,
it is enough certainly,
I shall accept and go
to the house of that *unay*-quail.

L.: *Sána sána tet éwa,*
dináwatmo et siá,
et sána ay uméyka
san bey únay ay sána,
et men-uúaska si bána.

M.: There, you see, forsooth,
you accepted, there you are,
and there you go
to the house of that *unay*-quail,
and washing the jars.

B.: *Et nay éyak dumeguá*
san bey únay ay sána,
tek sumisinióla.

W.: Here I go
to the house of that *unay*-quail,
as I am a lady.

L.: *Bayáw et ay-ayyéwka,*
auní et manigsigundóka.

M.: Alas, it is a pity for you,
you will be on the second rank.

B.: *Namásem ay nanitbá*
aw san bey únay ay sána,
ud et énka dumeguá,
et éyak sumisinióla,
san bey únay ay sána.

W.: What are you saying there
about the house of that *únay*-
why! go, [quail,
and I shall be a lady,
at the house of that *unay*-quail.

L.: *Et nay ay ay-ayyéwka,*
et nay énka ginmeyná
san bey únay ay sána,
et mensigsigídendaka
san takkín di báka.

M.: Now you are to be pitied,
now you arrived
at the house of that *unay*-quail,
and they make you sweep away
the cow-dung.

B.: *Angéy adí tet éwa,*
ta nay éyak gumeyná
san bey únay ay sána,
et éyak sumisinióla,
ipíkam et tet éwa
ay ináyan san píka,
aw ta énka men-oblá
ay ináyan san kalsá.

W.: It is enough indeed,
now I arrive
at the house of that *unay*-quail,
and I become a lady,
and take now with you
the spear,
and go to work
on the road.

Dain 34.

L.: *Tantanádek san bátan,*
yan kasad-asad-án
lumián ay tanig kagasgásan,
ay banén di babaknán.

M.: I look up at the pine tree,
and he hangs full of
lumian-beads, clean all of them,
hairdresses for rich people.

B.: *Mo pay wáday bumaskán,*
sak bulúden san lumián,
síak pay ilat-ikan.

W.: When somebody offers a sacrifice,
I shall borrow the *lumian*-beads,
and then sing.

L.: *Sáka nanná si doklán,*
si uydús di baliwán.

M.: Then you will strike up the song,
in the house yard.

B.: *Sak pay dumakdaklán*
sin uydús di baliwán,
sak ibané sin lumián,
ud ay kagasgásan.
et kamégak basabásan.

W.: Then I shall be singing
in the house yard,
and I shall use the *lumian*-beads
entirely clean, [for a hairdress,
and I shall be like a handsome
girl.

L.: *Síak pay maidalíman*
ud ay kapetlapetlán,
et nay bákisak maababán
babásan ay madaklán.

M.: Then I shall come in front of you
as my partner,
and now I shall become more or
by the girl that sings. [less allured

B.: *Kénka lak-á kay man,*
iné ay aduglían,
et makgá san namidan,
et begéw ud si lumián
si em kaababanán,
ay nanoklán si nuán.

W.: That is easy talk on your part,
hollo, young man, [ting me,
the one with red g-string is cove-
and because of the *lumian*-beads
you are allured,
you that threw down a carabao.

L.: *Nan begéw abén lumián,*
ay banén di baknán,
ay epéd si makaababán,
ud si pinmiduá ay binmaskán.

M.: The reason are the *lumian*-beads,
the hairdress of rich people,
and, my goodness, he is allured,
even the one that offered twice
a *baskan*-sacrifice

B.: *Auní ta magadgad-án,*
apédka kasanánan

sin baéymi si naidmán.

W.: Wait till to-morrow,
and you shall be coming una-
wares though
to our house opposite.

L.: *Maíwed sumawsáwan,*
kamán et tay sebsebián,
iné bayáw babásan.

M.: Nobody will meet you,
as if the singing were the reason of acting that way,
hollo, girl.

B.: *Gásatmo duglían,*
bayáw ay naaláwan,
et sik-á adí ek mendalíman
sin énmi baliwán.

W.: That is your fate, young man,
to be allured,
and I shall stand in front of you
in our house yard.

L.: *Adíka makapegtán*
sin pinmiduá ay binmaskán,
ay nantéb si nuán.

M.: You cannot make separate
one that has offered twice a *baskan*-sacrifice,
and thrown down a carabao.

Dain 35.

L.: *Tantanádek san bátan,*
petég ay kasad-asad-án
san bangé ay lumián.

M.: I look up at the pine tree,
and he hangs full of *lumian*-beads.

B.: *Aw tay ek insad-án*
san banék ay lumián.

W.: Because I hung up there
my *lumian*-hairdress.

L.: *Et mo wáday bumaskán,*
et dagúska kalat-ilat-ikan,
iné ay kabababábasan.

M.: And when somebody offers a *baskan*-sacrifice,
you are always singing,
hollo, girls.

B.: *Et éyak mendoklán*
san batáwan di binmaskán,
et kamának silsilán.

W.: And I sing
in the house yard of the one that offered a *baskan*-sacrifice,
and I am like a *silsilan*-bird.

L.: *Si énka mendokladoklán,*
et mendukúg san madlikan.

M.: When you are singing,
the young men are turning their back on you.

B.: *Et ek menlatlat-ikan,*
et petég ay maseg-án
san nenbedbéd si bidan.

W.: And I am singing,
and he is very much affected
the one with the red headband.

L. *Tay maíwed masmasgán,*
tay énka nabasgán.

M.: Nobody is affected,
as you are mad.

Dain 36.

L.: *Ayyéw et san bukallá,*
ud ay makabkablá.

M.: Alas the *bukalla*-stone,
it is of no use at all.

B.: *Lakáka ta makablá*
nan banék ay bukallá,
ilám et inagep-épna.

W.: That is easy talk to say that it is of no use
my *bukalla*-hairdress,
look and it adorns me.

L.: *Nay pay ay tintinbáná*
san boókmo ay mennaddá,
nan babásan ay náyda.
B.: *Kanám en mennalaladdá*
san boók di lonaybá,
siá kud ya manílaka,
ud et kamának gátud di pepá.

L.: *Mo et wáday bumansá,*
et énka dumekadeká,
siá kud ya madutdútan et púsa.

B.: *Anáw nan pis-úy tuná,*
siá kud ya énka manila,
et kamának munmuniéka.

L.: *Anéy agaagáya,*
nan babásan ay náyda.
B.: *Mo kanák yan tet éwa,*
egáyak pumása.

L.: *Manwaníam tan liwá,*
liwá si batáwa.
B.: *Nay met ilák sik-á,*
yan kamánka maakaká.

L.: *Anéy agaagáya,*
maíd maakaká,
tay il-ilák sik-á,
mo siá di asáwa,
et mabalín nan adpá.

B.: *Anéy man kankanám sa,*
dan pay nay ilák sik-á,
aw yan dagúska mensasá,
sin gábis di madamá
ud ay manapápa.

L.: *Anéy agaagáya,*
bayáw san lonaybá
ay kamán pepá,
ay mensaksakpápa.
B.: *Tay nay il-ilák sik-á,*
yan énka maakaká,
auní kud ta mapat-á,
et basinsináyek sik-á.

M.: Now it does not agree
with your hair which is red,
you girls here.
W.: You say that it is very red
the hair of the girl,
look now,
and I am like the tail of a duck.

M.: When someone offers a *bansa-*
you go to sing, [sacrifice,
although you be covered with
hair, a cat.
W.: Ah! the teasing of this one,
look now,
and I am like a doll.

M.: Ah! you are taking airs,
you girls here.
W.: If I say so it is true,
I have not made a mistake.

M.: You talk so because we are
singing,
singing in the house yard.
W.: I look at you now,
and you seem to be allured.

M.: Ah! you are taking airs,
nobody is allured,
as, when I look at you,
If you should be my wife,
you would turn the hollow of
your hand.
W.: Ah! you say that,
and now I look at you,
and surely you laugh,
and after a little time
you will touch me.

M.: Ah! you are taking airs,
the girl
is like a duck,
that is waddling.
W.: Now I am looking at you,
and you are allured,
just wait till it becomes clear
and I shall be decoying you.

L.: *Anéy anéw anéwka,*
ideydéymo ay lumawaláwa,
láwa ud si kabeksabéksá.

M.: Ah! the pity for you,
remain a girl and nothing more,
a girl for many moons to come.

Dain 37.

L.: *Ananuán di lodpák,*
iné ay inasáwak,
ta balínek nan lodpák,
ibadtko ed dakúdak,
ilám et kinasámak,
tan duán et magpák
si bilíwmo ay lodpák.
B.: *Daké ta padipadipádak.*

M.: Ear of the *lodpak*-jar,
hollo, my wife,
I shall sell the *lodpak*-jar,
and travel to Dakudak,
take care, my wife,
not to break [for sale.
the *lodpak*-jar you are carrying
W.: Let me stick a *padipad* in the ground.

L.: *Intó et bakén kanák,*
iné ay inasáwak,
déey pay menbadtak,
menbay-ának si payák,
yan sik-án menlupísak.
B.: *Adúna inasáwak,*
mo ay bay-ám si payák,
ya sik-án menlupísak,
mo maíwed san gápak
ay ek inyay-ayák.

M.: Why not,
hollo, my wife,
there I am going,
I shall leave you a wing,
and you may eat it.
W.: That is enough, my husband,
if you leave a wing,
eat it up yourself,
I want young beans
to use as a plaything.

L.: *Adú man na asáwak,*
ipagtáykon akúpan ay balakú-
ya sik-á san nanalupsák, [bak,
et mo sumáaak,
et mensudsúd san anan-ák,
dánka pay nanná si tampatam-
et énda numanananaknák, [pák,
indyan sin énta anák,
iné ay pinanábak.
B.: *Anéy adí asáwak,*
kanák en ta tukabák
akúpanmo ay balakúbak,
ta alák din payák
ta éyak yay-ayák,
sin énta anák,
kénka et nanná si tampák,
et anéy kaásiak,
kégak égáy kagának,
si énka tumamtampák,
dánka umisen-ák,
kanégak egáy kagának.

M.: That is enough, my wife,
I pat down my *akupan*-basket,
and you flayed it,
and when I come home,
the children accuse you,
as you did nothing but slap them,
and they are yelling,
our children,
hollo, my wife.
W.: Alas, my husband,
I thought I would open
your *akupan*-basket,
and take the wing
to use it as a plaything,
for our children,
and you began slapping me,
and alas, I am wretched,
as if I had no children,
you are slapping me,
and you chide me,
as if I had no children.

L.: *Mid met kaipadúnak*
san yátmo asáwak,

aytáka si tinonpóak,
ay ilibakám kanák.

M.: Nothing can be compared
with what you are doing to me,
my wife, [my wife,
what is the matter with you,
that you conceal that from me.

B.: *Etekmo asáwak,*
alulútek sin lóak,
et angéy anúsak
si múlak ay gápak,
et siáy ek inyay-ayák
ináyan sin énta anák,
iné adí pinanábak.

W.: You are arrogant, my husband,
I shell rice in my *loa*-basket,
and content myself
with the young beans I planted,
and I used them as a plaything
for our children,
hollo, my husband.

L.: *Étekmo pinanábak,*
mo ay nígayko si bakbák
ya sik-áy nenlupsák,
et semtákmo sin gumanípak.

M.: You are arrogant, my wife,
when I have caught a frog
you flay it yourself,
and your smacking is clacking.

B.: *Maid tinamtámak*
si nígaymo si bakbák,
et anéy met kaásiak,
ay peték maisakláleyak,
integdán di anan-ák.

W.: I did not taste
any frog you caught,
and alas, I am unfortunate,
I am much overburdened,
in looking for food for the children.

L.: *Ay-ayyéw et nan anan-ák,*
et mendew-énta sin anan-ák,
et ukák sin mapésak,
et ukám pay sin gumpák,
ta sik-áy mamespes-ak.

M.: Alas, the children,
let us divide the children,
the white one for me,
and the wounded one for you,
so that you may wash its wounds.

B.: *Anéy pay adíak*
kabulákan di anan-ák,
ud ta ay-ayoának
ay ináyan san anan-ák.

W.: Ah! I won't
have the children divided,
and I shall take care
of the children.

L.: *Ta uáyna kanák asáwak,*
ta uáy di nanay-ayák
sin énta anák,
intó pay di ikkák,
si begéw si katutútak,
iné adí pinanábak.

M.: It is his business, I say, my wife,
the business of the one that plays
our children, [with
what am I to do,
as you are chiding me,
hollo, my wife.

B.: *Angéy man asáwak,*
bumálaka ta uáyak
ay mangayóan isán anák.

W.: It is enough, my husband, [self
go out and I shall take it on my-
to take care of the children.

L.: *Siá dan pay ayágak*
ináyan sin mapésak,
iné ay pinanábak.

M.: All right, but I shall call
the white one,
hollo, my wife.

B.: *Ipagtáymo kad et asáwak,*
san ebán di anan-ák,
ta síak uáy man kanák,
ay managanó sin énta anák,
iné adí pinanábak.

W.: Put down, please, my husband,
the blanket of the children,
as I shall take it on me, I say,
to take care of our children,
hollo, my husband.

L.: *Manwaníak asáwak,*
angéy man kanák,
ud ta kumáanak,
aytáka s' binistóak.

M.: I say, my wife,
that is enough,
and I shall go away, [beloved.
what is the matter with you, my

B.: *Anéy man et kaásiak,*
iné adí asáwak,
ay petég naibenáak
sin bitáwan di dinmáwak.

W.: Alas, I am wretched,
hollo, my husband,
I am denounced in public
in the house yard of the one that
offers a *bayas*-sacrifice.

Dain 38.

B.: *Gulgúlin di nagának,*
umal-alinnakának,
nagának ay anan-ák,
sa pay menkapepésak.

W.: *Gulgulin*-jar of the prolific one[1],
it is clattering down,
the prolifice one who has many
all white ones. [children,

L.: *Angéy ta menbaátak,*
baaték ed dakúdak,
tek menbagá asáwak,
padánam san las-igan,
ta maíd manuksukát.

M.: I shall go travelling,
I shall travel to Dakudak,
to ask for the payment of a debt,
my wife, [door with a *padan*,
forbid the entrance of the *las-igan*-
lest someone replace me.

B.: *Angéy adí ta padának,*
ta maíd manuksukát
ken sik-á ay asáwak.

W.: All right, I shall stick a *padan*
lest someone replace [near it,
you, my husband.

L.: *Dey pay ay sumáaak,*
yan sik-á sin nenlupsák
sin binay-ák ay payák.

M.: There I come home,
and you flayed
the wing I left.

B.: *Kanák kay man asáwak,*
bayáw ta tukabák
san akúpanmo ay balakúbak,
ay ud ta alák
ináyan sin payák,
ta yay-ayákkon anák,
dánka pay sumudpák,
duánka umisen-ák,
duánka tumampák,
anéy ay kaásiak,

W.: I thought, my husband,
I would open
your *akupan*-basket,
and take
the wing,
to coax the child with it,
and you box my ears,
and chide me,
and slap me,
ah! I am unfortunate,

[1] This song is only slightly different from the preceding one.

kanégak egáy kagának,
maíd kailpenák,
petég ay anúsak
ay mensamsamdák
ináyan sin gápak,
dátna s' inpamuspúsak
si inyay-ayákkon anák.

as if I had no children,
my sorrow is beyond comparison,
and I content myself though
with gathering
young beans,
I use them as a means
for playing with the children.

L.: *Aytáka s' binistóak,*
angéy ta kumáanak.

M.: What is the matter with you, my beloved,
all right, I shall go away.

B.: *Anéy ay kaásiak,*
menbegéw et si payák
ináyan si katainának.

W.: Alas, I am unfortunate,
because of the wing
I am abandoned.

L.: *Angéy et ay asáwak,*
mendew-énta et si anan-ák,
ta ukák sin mapésak,
ukám pay sin gumpák,
ta sik-á san mamespes-ák
ináyan sin éna gumpák.

M.: All right, my wife,
let us divide the children,
the white one is mine,
the wounded one is yours,
so that you wash
his wounds.

B.: *Anéy pay ay adíak*
sin kabulákan di anan-ák,
iné adí pinanábak.

W.: Ah! I won't
have the children divided,
hollo, my husband.

L.: *Angéy ta kumiának*
isán mapmapésak,
itakínkon anan-ák.

M.: Now I shall go away
to a whiter one,
and take the children with me.

B.: *Adíak pay sin anan-ák,*
aw tay éyak yak-akgóan,
tan mo úméy sin mapmapésak,
et isen-asen-ákna sin anan-ák.

W.: I won't for the children,
I shall put them in the *akgo*-basket, [goes,
because, when the whiter one
she will chide the children.

L.: *Adíak adí asáwak,*
petég ay ayoának
ináyan sin anan-ák.

M.: I won't, my wife,
I shall take care
of the children.

Dain 39.

L.: *Sallídin di kawwáyan,*
tinebtébko si bawwáyan.

M.: Branch of bamboo,
I cut it off for a *bawwayan.*

B.: *Ay ek menbawwayánan,*
san inabék ay lallán.

W.: I shall use it as a *bawwayan*,
for the *lallan*-tissue I weave.

L.: *Adíam balbaldánan*
san inabém ay lallán.

M.: Do not arrange negligently
the *lallan*-tissue you weave.

B.: *Éyak imanmamanmán*
kaman gátin di mágan.

W.: I shall arrange it carefully
like the footprint of a rat.

L.: *Sin éyam di yonyónan*
si kaát di búan.
B.: *Naábus et san lallán,*
ta énka et idad-án.
M.: You are working slowly
for many months.
W.: The *lallan*-tissue is finished,
go and try to sell it.

L.: *Tay dey éyam binaldánan*
san inabém ay lallán.
B.: *Ta éyak padipádan*
san éntako bab-áyan,
aw ta maíd manmandán,
ud si inalitaguán.
M.: There you arranged it negligently
the *lallan*-tissue you wove.
W.: I shall put a *padipad*-stick
near our house,
lest someone come,
some man.

L.: *Kanám si katugánan*
ta alánan kawítan,
ta éyak ipiákan,
ta dalúsak botónan
tay maegiát san dánan.
B.: *Angéy adí katugánan,*
ta énka pupudanán
san gaydús di dalónan.
M.: Tell your mother-in-law
to fetch a cock,
so that I may offer it,
and know
about the road which is fearful.
W.: Now, mother-in-law,
go and lie
in the *dalonan*-sleeping place.

L.: *Tuman-ó di kawítan,*
ipíkak si ligibán,
dey éyak ibawían,
labégkon kakapúyan;
dey pay yéyko ed kay-án,
kedkedawénda et kednán.
B.: *Kaásiak dansían,*
si éyak nasmaán
sin inabék ay lallán,
sí éyam nanipay-án
ay ináyan si kalbán.
M.: The cock crows, [of the town,
I shall go with it to the outkirts,
there I put up a hut,
my omen is ill-boding;
now I bring it to Kay-añg,
they ask it for nothing.
W.: How unfortunate I am,
I am mistaken
about the *lallan*-tissue I wove,
as you carried it
to the gambling place.

L.: *Begéw adí ugísan,*
si adída pumananán.
B.: *Adíak et taynóan*
mo énka inlonaybán,
sin básanda ed kay-án.
M.: That is the reason, wife,
that they did not offer a sacrifice[1].
W.: I do not know
if you did not give it for a girl,
one of the girls at Kay-añg.

L.: *Tay éyam binaldánan*
sin inabém ay lallán,
et dey éyak mabuánan
sidín baéyda ed kay-án.
B.: *Maíwed esáy atán*
si éyam nanudsúdan,
si éyak pamotónan
sin inabék ay lallán.
M.: You made it negligently
the *lallan*-tissue you wove,
and there I have been a month
in their house at Kay-añg.
W.: Not a single copper
have you obtained, [tion
nothing that gives me a retribu-
for the *lallan*-tissue I wove.

[1] Because I won't give the tissue for nothing.

L.: *Ta et éyak kumián*
si tapín di lonaybán,
tay dey éyak manunpál
ud sin énta bab-áyan,
nalumán san sikádan.

M.: I shall go away
towards the other girls,
because I go to
our house, [ged[1].
and the point of support is chan-

B.: *Ayyéw et si gayyéwan,*
binigbígak ay inidínan
ay nalpó ed manaldán.

W.: Alas, it is a pity,
I picked out the best cotton yarn
from Mañgaldan.

L.: *Dey pay éyak ilán*
seédko ay liblíban,
aw et énka inpakán.

M.: I go to look at
the *liblíban*-jar I laid by,
and you gave it to eat[2].

B.: *Kaásiak dansían,*
ta éyam tinokdóan
sin éntako bab-áyan,
ta sak-én di nanidad-án
sin baéyda ed sabánan,

dináwatda s' sakiátan.

W.: How unfortunate I am,
would you had sat down
in our house,
and I had tried to sell it
at the houses of the Sabañgan
people, [the stairs.
they would have accepted it at

L.: *Uáyka et alúban,*
sinán énta sayandán,
ta éyak et kumáan,
ta éyak pay madádán
san anákda ed kay-án,
tay dey éyak il-ilán
kamánda kumawkawwán,
sa pay pulipulisdán.

M.: Take care, wife
of our children,
I shall go away,
and go
towards the Kay-áñg people,
there I see
they seem to take care of one,
moreover they are handsome.

B.: *Angéy adí ángéyan,*
dan pay adíam kanán:
ta sik-áy nanidad-án.

W.: That is enough,
why did not you tell me:
try yourself to sell it.

L.: *Angéy tet éwa ugísan,*
ta éyak taulían,
nasápo san dalónan.

M.: That is enough indeed, wife,
I shall come back,
the sleeping place is all right.

B.: *Kaásiak dansían,*
daddaán san sayandán;
iné adí ugísan.

W.: How unfortunate I am,
the children are young,
hollo, husband.

L.: *Uáyka ay ugísan,*
ud ay manay-ayóan
ud san énta sayandán.

M.: It is your business, wife,
to take care of
our children.

B.: *Angéy adí ugísan,*
ud ay énka kumián
si tapín di lonaybán,

W.: That is enough, husband,
why! go away
towards the other girls,

[1] The sleeping place is changed: another man has entered it.

[2] I wanted to eat the tapey-rice of the *liblíban*-jar, that I had laid by till I came home, but you gave it to some stranger that came here.

ta mo wáday pumanán
éyak makilat-íkan,
ya adíka kaában.

if somebody offers a sacrifice
I shall go and sing,
and to not be jealous.

L.: *Ayyéw et san sayandán,*
ud ay pûat daddaán
dánka et makisebián.

M.: It is a pity for the children,
although they be quite young
you join in singing.

B.: *Ta ken lakáka kay mán,*
ta adíak makisebián,
ta wáda adí maseg-án,
si is-isóm si namídan,

W.: It would be nice indeed,
if I should not join in singing,
as there is one that is affected,
one that wears a red g-string as
you do,

ta wáday éyak idád-án
sin éntako baliwán.

there is one I shall introduce
into our house yard.

L.: *Dak-é tet éwa inán múyan,*
ta éyak gaulían
ud sin éyak dalónan,
ud ta énta tapián
ud sin énta sayandán.

M.: Stop now, mother of the child,
I shall come back
to my sleeping place,
and we shall add more of them
to our children.

Dain 40.

L.: *Abbém sin niliklik-ó,*
iné ay galonaybó.

M.: The *niliklik-o*-tissue you weave,
hollo, girl.

B.: *Petég ay tiniktikó,*
abbék ay niliklik-ó.

W.: It is a true *tiniktiko*-tissue,
the *niliklik-o*-tissue I weave.

L.: *Padánam et ay lonaybó,*

aw ta éyak iloksó
inabém ay tiniktikó.

M.: Put a *padan*-stick near the house,
girl,
I shall convey it out of the town
the *tiniktiko*-tissue you wove.

B.: *Sáyak pay itotokdó*
aw san éntako dáo,
ta maíd masaysaynó,
si ib-ám si matágu.

W.: And I shall sit
under our house,
lest somebody come,
some of your companions that are

L.: *Dey pay éyak iloksó,*
áw sin labgán mo bal-ó,
egáy kadawátan si tíko,
way et em inpadáo
ináyan si matágu.

M.: I bring it out of the town,
to look for a good omen,
but the *tiko*-bird did not answer,
as you let come under the house
some living being.

B.: *Maíwed dinmaddáo*
ináyan san béytako.

W.: Nobody came under
our house.

L.: *Angéy ay galonaybó,*
ta kasínak iloksó,

alín búat di tan-ó.

M.: All right, girl,
I shall convey it again out of the
town,
when the cock crows for the first

B.: *Angéy ta ayágak bal-ó*
bayáw si katúganko,
ta siáy manotokdó
aw sin éntako dáo.

W.: All right, I shall call
my mother-in-law,
to sit down herself
under our house.

L.: *Uáyka ay lonaybó,*
ta et yéyko ed tubó.

M.: That concerns you, girl,
I shall go with it to Tubo.

B.: *Uáyka ay alonsó,*
aw si manilakláko
bayáw san tiniktikó.

W.: You take care, husband,
to sell
the *tiniktiko*-tissue.

L.: *Dey pay ay ibaátko,*
yan tubábenda s' paytókan.

M.: I travel with it,
and they will not even look down at it.

B.: *Túanka et alonsó,*
yan dey ay dinámagko
aw et innáda s' waó.

W.: What is the matter with you husband,
as I heard
that they bought it for eight.

L.: *Tayoktókmo lonaybó,*
bayáw tan éyam inpakíbu
ay bayáw sin seédko.

M.: That is a lie of yours, girl,
you even diluted with water
the tapey I had laid by.

B.: *Dey pay ay dinámagko*
aw et em inpakíto.

W.: I heard
that you had gambled with it and lost.

L.: *Túanka et lonaybó,*
dey pay éyak masaynó
nalumán din dakúganko.

M.: What is the matter with you girl,
When I arrive
the place where I basked is changed[1].

B.: *Adú nan tayoktókmo,*
bayáw tan pinúlunko
ay bayáw si katúganko,
et éna intotokdó,
bayáw sin alónanko.

W.: Much lying on your part,
I even called
my mother-in-law,
and she sat down,
at the head of my bed.

L.: *Angéy adí lonaybó,*
aw ta éyak masaynó
aw sin básanda ed óso.

M.: All right, girl,
I shall go
towards the Oso girls.

B.: *Anéy met eegiátmo,*
bayáw tay inpaéymo
inabék ay niliklik-ó.

W.: Ah! you are afraid,
because you gambled away
the *niliklik-o*-tissue I wove.

L.: *Uáyka inalonsó,*
bayáw managanó
san énta binub-ó.

M.: It is your business, wife,
to feed
our children.

B.: *Kaásiak alonsó,*
menbegéw san niliklik-ó
si kaidának mo bal-ó.

W.: Woe to me, husband,
because of the *niliklik-o*-tissue
I am abandoned, unlucky fate.

L.: *Túanka inalonsó,*
ay énka inpasólo
sin tapín di madlíko.

M.: What is the matter with you, wife,
why did you exchange me
for another young man.

[1] Some other man has come to you.

B.: *Angéy adí alonsó,*
aw mo énka masaynó
sin baéyda ed óso;
masikén din binub-ó;
mo pay wáday bumáyo
et énak makidaykó.

W.: All right, husband,
if you go
to the houses of the Oso people;
the children grow up;
and if somebody pounds rice
I shall go to sing with them.

L.: *Sána sána lonaybó,*
bakén tet éwa mo bal-ó.

M.: There now, girl,
it is not true.

B.: *Éyak man makidaykó,*
tay túanka madlíko,
aw ay énka tumalkó,
petégak si maanió,
yat-úanka et bal-ó.

W.: I shall go to sing with them,
as I do not know you, young
you go away from me, [man
although I be very meek,
I do not know you.

L.: *Angéy ay galonaybó,*
ayoánam san binub-ó,
adíka makidaydaykó.

M.: All right, girl,
take care of the children,
do not go and sing.

B.: *Ta ken lasúyka mo bal-ó,*
umúnal sin kabinub-ó,
ta énak makidaykó;
énka pay masaynó
aw sin baéyda 'd óso,
aw ay kamán limlimó.

W.: You take it easy indeed,
the children get better,
and I shall go and sing;
go
to the houses of the Oso people,
that resemble a *limlimo*-jar.

L.: *Paniew tat éwa alonsó,*
gaulíak sin dakúganko,
tapiántan binub-ó.

M.: Alas indeed, wife,
I shall come back to the place
where I basked,
let us add more children.

B.: *Adíak pay mo bal-ó,*
tay epdásko tinmalkó.

W.: I won't, [from you.
as I have finished going away

L.: *Bakén ta isundalútko,*
tay wáda san binub-ó,
ibán ay gadgadítko,
aw et éyak itokdó
baéyko s' sagsagok-ó.

M.: No, I shall be quick,
as there are children,
it was a subterfuge of mine in-
I shall sit down [deed,
in our house, our hut.

Dain 41.

L.: *Kupílan ed gandúyan.*
B.: *Abistún di kalayán.*

M.: The jew's harp at Ganduyan.
W.: The jew's harp of the river.

L.: *Si bantáwan ed dentán.*
B.: *Kollídaw di bakatán.*

M.: Bantawan at Dentan.
W.: The velvet beans of the ditch.

L.: *Ay en menkinkinakán.*
B.: *Aw et énam naúdan*
bayáw ta em alán
abistún ed kalayán.

M.: Which she eats.
W.: Stand it and
fetch
the jew's harp from the river.

L.: *Aw et éyam naúdan*
lasiném san unasán,
mensápo si tupígan.
B.: *Alá wen ay sey-án,*
aw ta éyak apeyán
nan gáwan di tupígan.

M.: Stand it and [cane field,
go to the other side of the sugar
and make *tupigan*-rice.
W.: All right, then,
I shall cook
the inside of the *tupigan.*

L.: *Téyak yid-idáwan*
ta éyak botónan,
tay naídew nan dánan.
B.: *Piákem nan kawítan.*

M.: I shall offer a sacrifice
to know,
because the road is barred.
W.: Offer a cock.

L.: *Nasápo nan kawítan,*
et dalúsmo bantáyan
ináyan san sakiátan,
iné ay kababaían.
B.: *Alá wen ay sey-án,*
dalúsmo et en ilán
san abistún ed kalayán.

M.: The cock has been offered,
guard now
the stairs,
hollo, sister.
W.: All right, then,
look now for
the jew's harp at the river.

L.: *Dey pay ek madádan,*
siá mo matakbóan
si dakkél si gulamnán.
B.: *Siá dam et anúsan*
ta em totokdóan
bayáw si sinbuánan,
ta éyam ilagbóan

M.: I go,
but have to pay for it
much money.
W.: Stand it and
sit down
for a month,
and work for it.

L.: *Angéy adí ay sey-án.*
B.: *Ta em an-anúsan*
ta éyam ilagbóan
ináyan san asindán,
tay ek menkinkinakán,
iné ay kalalakían.

M.: All right, then.
W.: Stand it and
work for
the jew's harp,
so that I eat,
hollo, brother.

L.: *Bían kababaían,*
yan éyam ibayóan
si begás ay kinoldóan,
ta báonko kababaían.
B.: *Alá wen ay sey-án,*
aw et dalús tumunpál
san begás ay kinoldóan.

M.: Sister of mine,
pound
rice,
for my provisions, sister.
W.: All right, then,
it will certainly be ready
the rice.

L.: *Kaásiak dansían,*
aw si ek kaligátan,
sik-á si kababaían.
B.: *Siá dam et naúdan,*
mo umáli sin asindán,
et dalúsak menkikinakán.

M.: How unfortunate I am,
I am much troubled,
on account of you, sister.
W.: Stand it,
when the jew's harp comes,
I shall eat certainly.

L.: *Sána ay ek mendádan,*
aw et éyak idádan
nilígudmo ay asindán,
iné ay kombabaían.
B.: *Intó intó ugísan,*
ta éyak manasindán,
tay kamég sulibégan
si egáyak nannananán
sin bendán di sinbuánan,
inés kalalakían.

M.: There now I go,
and I bring
the jew's harp you took,
hollo, girl.
W.: Where, where, husband,
I shall play on the jew's harp,
it seems to be the reason
why I did not eat
for half a month,
hollo, brother.

L.: *Ta alám sin asindán,*
ta pay-ém si alúban,
ta éyak kumáan.
B.: *Pay sa ay ugísan,*
kámon em alán,
ta énta menbanbansán,
gábis di kalab-ián.

M.: Fetch the jew's harp,
and make a husband out of it,
as I shall go away.
W.: What is the matter, husband,
my intention was that you take it,
and we play on it by turns,
at the end of the night.

L.: *Tay pumtékka s' binistóan,*
tay kamégka sulibégan
bayáw si ek naligátan.
B.: *Ken kay man intóy ikamán,*
mo intóy pannemnemám.

M.: You are very troublesome, beloved,
as you seem to be the reason
of my being troubled very much.
W.: What remedy is there to it,
if you do not agree with it.

Dain 42.

L.: *Bató ed alimpudúpud,*
ud ay makudkudúkud.
B.: *Ay banálo ay tun-úd,*
estém ay men-ánus.

M.: The stone at Alimpudupud,
it is being removed by strength
W.: Bañgalo, my brother, [of current.
mind being patient.

L.: *Estém adí kasánok,*
ináyan ay menkaút
sin tugíyo ay mugúmug,
ta sáyo pay yun-unúd.
B.: *Alá wen kasánok,*
sak uáy san tugí ay mugúmug.

M.: Mind, my wife,
digging up
your *mugumug*-camotes,
and bring them after me.
W.: All right, my husband,
I shall take charge of the *mugumug*-camotes.

L.: *Ayágam si kassáud,*
ta ib-ák ay menkudúkud,
sin ukáyo ed alimpudúpud.
B.: *Dey ay mensansanúd*
ináyan si em kassaúd.

M.: Call my brother-in-law,
so that I have a companion to remove them by strength of current, [dupud.
from your rice field at Alimpu-
W.: There now he is retreating
your brother-in-law.

L.: *Angéy adí kasánok,*
et éyak men-an-ánus.
B.: *Umon-onáka kasánok,*
ta sáyak yunúd
bayáw san kayudkúd.

M.: That is all right now, my wife,
I shall have patience.
W.: Go first, my husband,
I shall bring after you
the *kayudkud*-basket.

L.: *Anennéy et nan kokók.*
B.: *Siá dánka et men-ánus.*

M.: Alas, my nails.
W.: Be patient though.

L.: *Angéy inmábus*
ukáyo ed alimpudúpud.
B.: *Iné adí kasánok,*
daddaán nan binub-ók.

M.: It is empty
your rice field at Alimpudupud.
W.: Hollo, my husband,
the children are young.

L.: *Ta wáday maituptúp*
ináyan sin ginastók
ukáyo ed alimpudúpud.
B.: *Angéy adí ay maipalúbus,*
adíka et adí mensanúd.

M.: Something has to be gotten
for my expenses
in your rice field at Alimpudupud.
W.: It is allowed anyway,
but do not retrocede.

L.: *Uméyak pay kasánok,*
yan éyak naisikdusikdúd.
B.: *Paggatém adí kasánok.*

M.: I go, my wife,
and I am stumbling.
W.: You do it on purpose, my husband.

L.: *Et adíka menguggúud,*
tay maíd pailagbók.

M.: Do not be compelling me,
as I have nothing to pay for
wages.

B.: *Yat-úanka et kasánok.*

W.: What is the matter with you, my husband.

L.: *Ay ken pumáat kanák,*
kasánok si masolsóloak.
B.: *Auní pay et mabáus.*

M.: Why! I think,
my wife, that I am replaced.
W.: Wait and he will be cursing.

L.: *Indasák ay kasáno,*
bayáw sin babaló,
babalón di ipuspús.
B.: *Eyyá s' ineyyaeyyá.*

M.: I caught, wife,
a young man,
a young man from Puspus.
W.: The singing, the singing.

L.: *Nabannúy nan liwliwá.*
B.: *Anéy ay ay-ayyéwka.*
Ay namannúy si liwliwá.

M.: The singing is spoiled[1].
W.: Ah! it is a pity for you,
who spoiled the singing.

L.: *Ta liklikdék sik-á.*
B.: *Intó kay man et siá,*
dan lawának nadeguá.

M.: I shall pay you a visit.
W.: All right,
then I shall go.

L.: *Tay angéy ay napat-á,*
et énta mensína.

M.: Let it become clear in the sky,
and we shall separate.

[1] Rhyme and rhythm is spoiled; then they begin anew.

B.: *Anéy adí gatéya,*
bayáw tay inwebwébna
ináyan san óna.

W.: Ah! Gateya,
he shook
his head.

L.: *Anéy man ay anéy,*
bayáw tay angéy
nan sugsugál si kas-étna.

M.: Ah! ah!
only
singing is what she minds.

B.: *Ay kénko lékat sa,*
bayáw si matambalá
múlak ay lumbayá,
ud et énka menkapná,
ày nan babaló ay náyda.

W.: I do not lie,
when I say they are laden with [fruits
the green gram I sowed,
why! and you are disgusted,
you young men here.

L.: *Siá adí yan il-iák sik-á,*
bayáw yan adí kassó nan matá
ay manil-íla ken sik-á.

M.: Now I am looking at you,
and they do not like it, the eyes
that are looking at you.

B.: *Ap-ápatmo kad sa,*
dan pay mo éyak mendeguá,
et menkúlanta si tegdá.

W.: That is talk of yours,
because, when I go,
we have not enough to eat.

L.: *Éyak makiaytá ken sik-á,*
tay angéy nan mísa
si kas-étmo tet éwa,
ay nan babásan ay náyda.

M.: I shall laugh at you,
as only the mass
is what you mind, truly,
you girls here.

B.: *Siá dak pay maisisína*
si tenán di madamá.

W.: And then I am trimmed entirely
at this very moment[1].

L.: *Anéy adí ay ay ta,*
tay mo dukdukúg et siá,
mo pay ságan et tusá.

M.: Ah who are you then,
when from behind, all right,
when facing you, to be despised[2].

B.: *Énka pay laklaká*
ay ináyan ken tuná,
ay masousón si demánna
ay kamán bankák di lená.

W.: What kind of talk
is the one of this,
who, when facing you, smells
like stinking sesame.

L.: *Angéy et nan liwliwá*
si magánes ken sik-á,
ay nan babásan ay náyda.

M.: All right, the singing
is harmonious because of you,
you girls here[3].

B.: *Úlay mo kankanám sa,*
mo pay éyak mendeguá
sin dánanmi ed nan-á,
et dagúska umunúd tet éwa.

W.: Say what you like,
but when I go
on our path to Nañg-a,
you follow certainly.

L.: *Adíka pay dumíla,*
nagápad nan inon-á.

M.: Do not lie,
the children are small.

---

[1] Literally: in the middle of now.
[2] You are handsome from behind, not so when you are facing me.
[3] This is said scoffing.

B.: *Tûan et idúlinta*	W.: Let us lay by
si em asáwa,	your wife,
ay papdún di pumiduá.	who resembles one that has to offer a sacrifice for the second time[1].
L.: *Ayágam si paduká.*	M.: Call Paduka.
B.: *Anéy adí ay ay ta,*	W.: Ah! who are you then,
ay kanám ay uáyka	you who says you will mind me
yanán di makalimá,	kindly for five days,
tay menkedáwak si enna.	so that I may ask children.
L.: *Alá wen ay siá,*	M.: All right,
sasad-ánan di binú,	where can I hang my *binu*-basket[2],
ay ináyan sisik-á.	you are better than anybody else.

(To be continued.)

[1] Who is not yet firmly attached to you through a second *bayás*-sacrifice.

[2] This means that he does not go away, as he does not take with him his *akupaŋ*-basket.

Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien.

Beobachtungen, Textaufnahmen und linguistische Studien.

Unternommen im Auftrage der Staatlichen Museen zu Berlin mit Mitteln der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung.

Von Prof. Dr. K. Th. Preuss, Direktor am Staatlichen Museum für Völkerkunde, Berlin.

(Fortsetzung.)

3. *Sintana* und die Sonne.

(Erzähler Priester *Miguel Nolavīta*.)

1. *Ẹizuakálaki Mama nui mama Sintá-*
Im Anfang Sonne Priester *Sintana*
naha ula naguá hava Mamēumáñ ižuá-
brachte tat Mutter *Mamēumáñ* zu
šēkua guákaị mama Sintana hanki
machen verstand darauf Priester *Sintana* er
Ulavánguika[2] *iteị nigungú gungueịnižiniki*
Ulabangui in setzte tat darauf
Mama nyui áịgeba iyaụši itsaụlapana nigun-
Sonne dort war wurde zornig tat
gú gunguákaị mama Sintana na asukua
darauf Priester *Sintana* mit seinem Sohn
Hiuika na ahurlēkšapana ni akungú.
Hiuika mit sie zu spielen begannen sie taten.

1. Im Anfang brachte Priester *Sintana* die Sonne *(Mama nui)*, die Mutter *Mamēumañ*[1] zu machen verstanden hatte, und setzte sie in *Ulabangui*[2] nieder. Während sich die Sonne dort aufhielt, ergrimmte sie, worauf Priester *Sintana* und sein Sohn *Hiuika* mit ihr ihr Spiel zu treiben begannen.

2. *Gunguákaị Mama itsáụlingeba gun-*
Darauf Sonne zornig wurde sehr dar-
guákaị mama Sintana asukua na mihañka
auf Priester *Sintana* seinem Sohne mit oben
Mulkuágakueịka kagi agakaụa áuala
zu den Leuten von *Mulkuaka* Erde gaben sie
aị iteị ni akungú akungueịni-
brachten dort setzten hin sie taten darauf
žiniki aịka iaga Mama itsaụlapana
dort auch Sonne zornig zu werden begann
gunguakaị Sintana asukua na ahurlēk-
darauf *Sintana* seinem Sohn mit sie zu spielen
šapana ni akungú akuataụgueịniki Sintana
begannen sie taten darauf *Sintana*
asukua Hiuika na Mama nui sukua Hin-
seinem Sohn *Hiuika* mit Sonne Sohn *Hin-*
dukana iakuka ni akungú.
dukana sie nahmen sie taten.

2. Als die Sonne sehr zornig wurde, brachten sie Priester *Sintana* und sein Sohn oben zu den Leuten von *Mulkuaka*[3], setzten sie dort hin und gaben ihr Land. Aber auch dort ergrimmte die Sonne, und *Sintana* samt seinem Sohn begannen mit ihr ihr Spiel zu treiben: sie nahmen der Sonne ihren Sohn *Hindukana* fort.

[1] Ein anderer Name für die Allmutter.
[2] Eine Landschaft im Osten von Palomino.
[3] Gegend im Nordnordwesten von Palomino.

3. *Guatšiga ni Mama itsaŋlapangú*
Darauf Sonne zornig zu werden begann
na hatekueiha akuagakuá akungueiniżiniki
Vater sagten darauf
Sintánaha eitšutża tual neį atséin dúlakša
Sintana einmal zu sehen ging eine Nacht redete
nigungú guatšigakaį mama Sintánaha tua-
tat darauf Priester *Sintana* sah
tšakaį Mama nui kāka agalášingeba kagi
nachher Sonne Kampf begann Erde
iaga iżguanguašingeba hagi guksėį neį
auch erhitzte Stein Feuer verwandelte
iżguanguąšingeba guáne ni Sintánaha tun-
sich erhitzte tat *Sintana* sah
gú tunguákaį Sintánaha kagi hagi
gesehen hatte nachdem *Sintana* Erde Steine
salí kaŋgibéį guatšakaį sui arzukua
alle Hand gleiten ließ darauf Kälte machte
ni Sintánaha gungú.
Sintana tat.

3. Da ergrimmte die Sonne, wie die Väter erzählt haben, und *Sintana* besuchte sie und redete eine Nacht mit ihr. Nach dem Besuch des Priesters *Sintana* begann die Sonne den Kampf, verwandelte sich in Feuer und erhitzte die Erde und die Steine. Als das *Sintana* sah, ließ er die Hand über die Erde und die Steine gleiten und machte sie kalt.

4. *Gungueiniki dulakšapana Mama*
Darauf zu sprechen begann Sonne
nasga ša mahañguatéį ša makuatéį
ich selbst übel gegen dich denke Übles dir tue
naŋgažaku ni Sintana Mama nyui akalēgú
ich bin nicht *Sintana* Sonne sagte
ákalē gueiniki ška nasukua Hiuika
sagte darauf ich weiß nicht mein Sohn *Hiuika*
mahañguataŋgažé misukua za Hindu-
gegen dich denkt nicht deinem Sohn nur *Hindu-*
kana ga migitsá naŋgažé Mama nasga
kana Beischlaf dir ausführt nicht Sonne ich selbst
ša makuatéį naŋgažaku ni Sintana Mama
Übles dir tue ich bin nicht *Sintana* Sonne
nyui akalēgú.
sagte.

4. Nun begann er zu ihr zu sprechen: „Sonne, ich sinne nichts Übles gegen dich und tue dir nichts.“ Nachdem Priester *Sintana* das zur Sonne gesagt hatte, fuhr er fort: „Vielleicht plant aber mein Sohn *Hiuika* Übles gegen dich und beschläft deinen Sohn *Hindukana*, ich selbst, Sonne, tue dir nichts.“

5. *Ákalē gueiniki salí guiava arveįa*
Sagte darauf jeden Rat sagte
gungueiniki Mama Sintana ahuli Tuñ-
dann Priester *Sintana* sein Haus in *Tuñ-*
gékali nak nigungú gungueiniki Hiuikaha
gēka in kam tat darauf *Hiuika*
tual neį guatšigakaį aika tuatšakaį Mama
sehen ging darauf dort sah darauf Sonne

5. Nach diesen Worten gab Priester *Sintana* ihr viele Ratschläge und kam nach seinem Hause im (Berge) *Tuñgēka*[1]. Darauf besuchte *Hiuika* (die Sonne) und bemerkte bei dem Besuche, daß die Sonne sehr ergrimmt war. Da redete *Hiuika*

[1] Berg im Osten von Palomino.

itsáulingeba guane itéi tunguákai ákazgua
zornig wurde sehr tat war sah darauf sprach
Mama hinak saki makuká malō ni Hiuika
Sonne weshalb wie dir taten dir waren *Hiuika*
akalēgú.
sagte.

sie an und sprach: „Sonne, warum (so zornig), was hat man dir getan?“

6. *Ákalē gueiniki tuñ guatšakai kagi*
Sagte darauf sah dann Erde
iżguangualēšingeba gukseiga huna huna
erhitzte sich sehr Feuer selbst schnob
hagi iaga gukseiga huna huna Mámaha
Stein auch Feuer selbst schnob Sonne
yaugatéi itsáulingeba tunguákai Hiuikaha
verbrannte zornig wurde sehr sah darauf *Hiuika*
kaugivéi toáñ gukséi sanguá kagi
Hand ließ gleiten Dunkelheit Feuer löschte aus Erde
hagi pulinguákua ni Hiuika atšingú.
Stein damit verbrannten nicht *Hiuika* tat.

6. Nach diesen Worten schaute er hin und sah, daß die Erde sich erhitzte und die Sonne voller Grimm als schnaubendes Feuer selbst die Steine verbrannte. Da ließ *Hiuika* seine Hand darüber gleiten, und Dunkelheit löschte das Feuer aus, damit nicht die Erde und die Steine verbrannten.

7. *Gungueiniki dulakšupana atséi*
Darauf zu reden begann eine Nacht
guiava arveia nigungú gungueiniki Mama
Rat gab tat darauf Sonne
nasga ša makuatéi mahanguatéi nau-
ich selbst Übel dir mache gegen dich denke ich bin
gažaku ni Hiuika neigú neigueiniki ška
nicht *Hiuika* sagte sagte darauf ich weiß nicht
nahatei Sintana ša makuataugažē naha-
mein Vater *Sintana* Übel dir macht nicht mein
teiga misukua Hindukana salí ga
Vater selbst deinem Sohn *Hindukana* ganz Beischlaf
migitsá guataugažē ni Hiuika Mama
dir ausführt macht nicht *Hiuika* Sonne
akalēgú.
sagte.

7. Darauf begann er zu reden und erteilte ihr eine Nacht lang Rat: „Sonne, ich selbst füge dir kein Übel zu und sinne nichts Böses gegen dich“, sagte *Hiuika* und fuhr fort: „Aber ich weiß nicht, ob nicht mein Vater *Sintana* dir Übles tut und deinen Sohn *Hindukana* beschläft.“

8. *Guatšigakai Mama nui húvala*
Darauf Sonne vor der Tür
itéi naugatšakai muñšinga ka zeiká žalgú
saß war dann Helligkeit ganz war war
guatšiga kágabakuei máninga neiatéi naukan
darauf Personen wo gingen waren
žalgú gunanalyēka Mama nuñhuani hulu-
waren um zu tun Sonne den Tempel in trat
natšakai toáñ sei vaksu kaugišpa ni
ein darauf Dunkelheit Nacht schwarze Hand legte

8. Während die Sonne vor ihrer Tür saß, verbreitete sich vollkommene Helligkeit, dann aber trat sie, um (Übles) zu tun, in den Tempel ein und legte den Leuten (mitten auf dem Wege), wo sie wanderten, Dunkelheit und schwarze Nacht wie eine Hand (über die Augen) und breitete Dunkelheit über sie aus.

Mama zukungú kágaba toáñ izgua atšika
Sonne tat Leute Dunkelheit machte machte
žalgú aiki atšika nalguá.
war so machte tat.

9. *Na Sintana asukua na ahurlēkša-*
Sintana seinem Sohn mit sie spielten
taukà guatšigakai nauianka žini aluna šīža
darauf Himmel vom Zauber Faden
malkua šīža tuñgetse Mama nyui ižauguéñ
Spinne Faden ähnlich Sonne war wo
vuan agatana guane Sintana ai agalia
gegenüber kam herab tat *Sintana* dort befestigte
gungueiniki núlina guatšiganá
sich darauf schaukelte sich darauf
Mama nyúiha tuñ nigungú guatšiganá Mama
Sonne sah tat dann Sonne
itsáulingeba nigungú hatekueiha ni akuagakuá.
ärgerte sich tat Väter sagten.

9. In dem Spiel *Sintana's* und seines Sohnes (mit der Sonne) kam ein Zauberfaden ähnlich dem Faden einer Spinne herab gegenüber dem Wohnsitz der Sonne, *Sintana* machte sich daran fest und schaukelte sich. Das sah die Sonne und ärgerte sich. So haben die Väter berichtet.

10. *Aiki Sintana atšatauguеiniki agaza-*
So *Sintana* tat darauf zu blasen
huikapana tata ni asukua na akungú
anfingen Flöte seinem Sohn mit sie taten
guatšiganá sāka Namšaya hanki asēuá
darauf Großmutter *Namšaya* sie ihren
Mama nyui hinak aiki azahuikà malò
Gatten Sonne weshalb so sie blasen dir sind
mamá Sintana hi atunkà malò ni sāka
Priester *Sintana* was sie sehen dir sind Groß-
neigú asēuá aiki ni akalēgú.
mutter sagte ihrem Gatten so sagte.

10. Darauf begannen *Sintana* und sein Sohn die Flöte zu blasen, und Großmutter *Namšaya* fragte ihren Gatten, die Sonne, und sprach: „Warum flöten Priester *Sintana* (und sein Sohn) dir so? Wonach mögen sie sehen?“

11. *Gunguákai Mama nyui asēuá*
Darauf Sonne seiner Frau
Namšaya Sintana asukua na matueini
Namšaya Sintana seinem Sohn mit dich sehen und
arluni makuá aiki azahuikašá nainki narvéi-
lieben dich tun so sie blasen daher mir sage
ageba nauguá ni Mama nui asēuá Nam-
durchaus nicht Sonne seiner Frau *Nam-*
šaya akalēgú.
šaya sagte.

11. Da antwortete die Sonne ihrer Frau *Namšaya*: „*Sintana* und sein Sohn sehen nach dir und lieben dich. Daher blasen sie so (die Flöte), rede mir also nichts darüber.“

12. *Gungueiniki mama Sintana nak*
Darauf Priester *Sintana* kam
asukua na Hindukana sigí sukuei nal-
seinem Sohn mit *Hindukana* männlich Kind war

12. Nun kam Priester *Sintana* und sein Sohn zu *Hindukana*, der männlichen Geschlechtes war, und machten

gué munžin guá akungueiniki mama Sin-
Mädchen machte darauf Priester *Sin-*
tánaki tulvi žakueį gátalyiñama
tana Carate Hemd auf das Fleisch entsprechend
iškasgua naųsagetse neį gungueiniki
sich machte häßlich sich machte darauf
munžiki hantšigetse sáįžuka guá.
Mädchen schön Haar habend machte.

ihn zu einem Mädchen, während Priester *Sintana* sich einen Carate-Überzug (d. h. eine durch Krankheit verunstaltete Haut) aufs Fleisch legte und sich häßlich machte. Das Mädchen stattete er dagegen mit schönem Haar aus.

13. *Gueiniki ula ni mama Sintana*
Darauf brachte Priester *Sintana*
atšingú gungueini nak Mama nui naugéñ
tat darauf kam Sonne war wo
Mulkuágakueį gungueiniki Mama ákazgua
die von *Mulkuaka* darauf Sonne redete an
guatšigakaį Mama nyúiha Sintana tuažá
darauf Sonne *Sintana* sah nicht
nigungú maigan ža hañguažá ni asukua
tat wer ist dachte nicht sein Sohn
Hindukana maigan ža tuažá nigungú.
Hindukana wer ist sah nicht tat.

13. Priester *Sintana* kam darauf mit ihr nach *Mulkuaka* zum Wohnsitz der Sonne und redete sie an. Aber die Sonne erkannte *Sintana* nicht und konnte sich nicht vorstellen, wer es sei. Auch bei seinem Sohn *Hindukana* erkannte er nicht, wer es war.

14. *Gungueiniki tulvi kágabaha akazgua-*
Darauf Carate Mensch anzureden
gapana nigungú gunguakaį Mama nyui hanki
begann tat dann Sonne sie
nukatéį naugueiniki mibunži nákala
hörte zu darauf deine Tochter mir geben
makualyí ni Mama nyui Sintana tulvi
du tue Sonne *Sintana* Carate
kágabeį akalégú gungueiniki mámaha Sin-
Mensch sagte darauf Priester *Sin-*
tana dulakšapana nasukua Hindukana
tana zu plaudern begann mein Sohn *Hindukana*
nasiakuka Sintánaha niguaná gueiniki
mir sie nahmen fort *Sintana* taten darauf
nasukua za ga iatsá Sintana
meinem Sohn nur Beischlaf sie ausführten *Sintana*
asukua na nasukua aiki ni akúñ ni
seinem Sohn mit meinem Sohn so sie taten
Mama nui Sintana akalégú.
Sonne *Sintana* sagte.

14. Der Mann mit dem Carate begann dann zu ihm zu sprechen, und die Sonne hörte zu, worauf sie zu *Sintana*, dem Carate-Mann, sagte: „Gib mir deine Tochter.“ Dann begann sie mit Priester *Sintana* zu plaudern: „*Sintana* und sein Sohn raubten mir meinen Sohn *Hindukana* und beschliefen ihn: das taten sie meinem Sohn an.“

15. *Akalēguakaį Sintana hanki nas iaga*
Sagte darauf *Sintana* er mir auch
aikiga ni Sintana nakúñ munži eizua maužua
so *Sintana* mir tat Tochter eine zwei

15. Nach diesen Worten erzählte auch *Sintana*, der Carate-Mensch, der Sonne: „Auch mir hat *Sintana* das angetan: eine,

maigua nasikuka aiki ni nas iaga nakúñ ni
drei mir raubte so mir auch mir tat
Sintana tulvi kágabei neile Mama nui na
Sintana Carate Mensch gemacht Sonne
dula ižgašingú.
erzählte.

zwei, drei Töchter hat er mir geraubt."

16. *Gungueiniki Mama nyúiha munži*
Darauf Sonne Tochter
šišíngeba gunguakai tulvi kágabei hanki
bat darauf Carate Mensch er
míkala žinakanžá ni Sintana neigú nitšiší
dir geben nicht kann *Sintana* sagte ferner
hi šalá nahabi milaká híbulu haktaši
wo für mir abkaufen du kannst Frosch Stein grüner
mámakuītši híbulu migakšá nei ni Sintana
roter Stein Frosch du hast ist *Sintana*
neigú gunguakai Mama nyui nagakšanžá
sagte darauf Sonne ich habe
nei gueiniki haktaši híbulu na má-
sagte darauf Stein grüner einem Frosch mit roter
makuītši híbulu iškaguka gai Sintana
Stein Frosch nahm übergab *Sintana*
nigungú.
tat.

16. Dann bat die Sonne um die Tochter, worauf *Sintana*, der Carate-Mensch, sagte: „Ich kann sie dir nicht geben", doch fügte er hinzu: „Wofür kannst du mir sie abkaufen? Hast du einen Frosch aus grünem und einen aus rotem Stein?" — „Ich habe solche", antwortete darauf die Sonne und zog einen Frosch aus grünem und einen aus rotem Stein hervor und gab sie *Sintana*.

17. *Gunguakai Sintana zabi Malu-*
Darauf *Sintana* stieg herab *Malu-*
maluaka[1] *zabin gueiniki hágalaka itéi*
maluaka stieg herab darauf einem Stein auf saß
maléi zei guakai maukuei nitši
kurze Zeit ging vorüber darauf wiederum stieg empor
Mama naugalyi aika arlanka gungueiniki
Sonne war wo dort kam an darauf
mama ákazgua ni Sintana atšingú.
Priester redete an *Sintana* tat.

17. Dieser stieg nach *Malumaluaka*[1] herab und setzte sich dort ein Weilchen auf einen Stein. Dann stieg er wiederum zum Wohnsitz der Sonne empor und redete sie nach seiner Ankunft an.

18. *Gungueiniki nabunži gukal žakuá*
Darauf meine Tochter zu holen kam
ahava séingeba gama nagašalyēkanžá
ihre Mutter sehr schelten mich wird
aiki nalá nanakuá ni Sintana neigú gungu-
so ist ich komme *Sintana* sagte darauf
einiki Mama nui hanki migai mikaua
Sonne ihm dir geben dir geben
guažinakanžá ni Mama nyui Sintana akalegú.
nicht kann Sonne *Sintana* sagte.

18. Im Verlaufe sagte *Sintana* zur Sonne: „Ihre Mutter kam meine Tochter holen und wird mich sehr schelten; unter diesen Umständen kam ich", und fügte hinzu: „Ich kann sie dir nicht geben."

[1] *Malumaluaka* ist eine Savanne unterhalb *Mulkuaka*.

19. *Gunguakaį Sintana hanki haktaši*
Darauf *Sintana* er Stein grüner
hibulu na mámakuītši hibulu migakšá
einem Frosch mit roter Stern Frosch du hast
neį ni Sintana neįgú gunguakaį Mama nyúiha
ist *Sintana* sagte darauf Sonne
maužua nala hagi iškaguka gungueįniki
zwei alle Steine herausnahm darauf
Sintana agaį tulvi kágabeį nigungú.
Sintana übergab Carate Mensch tat.

19. Dann (aber) sagte *Sintana*: „Hast du nicht (noch) einen Frosch aus grünem und einen aus rotem Stein?“ worauf die Sonne zwei solche Steine hervorzog und sie *Sintana*, dem Carate-Mann, übergab.

20. *Gunguakaį Sintana zabi gungueį-*
Darauf *Sintana* stieg herab dann
niki Mama nui yauguéñ vuaka neįn gueį-
Sonne war wo gegenüber ging dar-
niki asukua na azahuikapana tata ni
auf seinem Sohn mit sie zu blasen anfingen Flöte
akungú guatšigakaį sāka Namšaya hanki
sie taten darauf Großmutter *Namšaya* sie
Mama nyui sēua hina nasukuakueį aįkí
Sonne Frau warum meine Söhne so
azahuiká maló ni Namšaya neįgú gungua-
sie blasen dir sind *Namšaya* sagte darauf
kaį Mama nui hanki misukuakueį ma na
Sonne diese deine Söhne dir
aįkí mahuikatáu — ni Mama nui asēua
so dir am Blasen sind Sonne seiner Frau
akalēgú.
sagte.

20. *Sintana* stieg darauf abwärts und begab sich an einen Ort gegenüber der Wohnung der Sonne, wo er mit seinem Sohne zusammen Flöte zu blasen begann. Da fragte Großmutter *Namšaya*, die Frau der Sonne: „Warum blasen meine Söhne so die Flöte?“ und die Sonne antwortete ihrer Frau: „Deine Söhne blasen so (die Flöte) deinetwegen.“

21. *Guatauguenki Hiuika nak Mama*
Darauf *Hiuika* kam Sonne
tual nigungú gungueįniki nahateį misu-
zu sehen tat darauf mein Vater deinen
kua Hindukana guaka niguá gaįtsáįngeba
Sohn *Hindukana* tötete tat Beischlaf vollzog
niguá ni Hiuika Mama nui akalēgú ákalē
tat *Hiuika* Sonne sagte sagte
gueįniki atséį dúlakša gungueįniki neį
darauf eine Nacht sprach darauf ging
ahateį Sintana naugenka nigungú.
sein Vater *Sintana* war wo tat.

21. Darauf kam *Hiuika* die Sonne besuchen und sagte zu ihr: „Mein Vater tötete deinen Sohn *Hindukana*, während er ihn beschlief.“ Dann redete er mit ihr eine (ganze) Nacht und ging zur Wohnung seines Vaters *Sintana*.

22. *Gunguakaį Sintana nienkañki nak*
Darauf *Sintana* an seiner Stelle kam
Mama tual gungueįniki ákazgua nigungú
Sonne zu sehen darauf redete an tat

22. Nun kam *Sintana* seinerseits die Sonne besuchen, redete sie an und teilte ihr schließlich mit: „Mein Sohn *Hiuika* sagte

nitšiší nasukua Híuika aiki žakalēká munži
ferner mein Sohn *Híuika* so mir sagte Mädchen
hántšigetsē uákaižuka saižuka ni Mámatšu
schön Gesicht hat Haar hat Sonne der
ižauká ahieiki nahí nitu nakuá nasukua
Haus war diese mein sah tat mein Sohn
Híuika aiki žakalēká ni Sintana Mama nui
Híuika so mir sagte *Sintana* Sonne
arveingú.
teilte mit.

mir, daß ein Mädchen mit hübschem Gesicht und langem Haar im Hause der Sonne sei und er gesehen habe — so sagte er — daß sie mir gehöre."

23. *Gungueiniki nak maukuei guatšarni*
Darauf kam wiederum darauf
nienkanki Híuika na gungueiniki Mama
an seiner Stelle *Híuika* kam darauf Sonne
arveia nahatei munži hántšigetse migatunei
sagte mein Vater Mädchen schönes dir sah
mikalé ni narveia ni Híuika Mama akalēgú
du hast mir sagte *Híuika* Sonne sagte
nitšiší Mama hanki Híuika ma aiki mala-
weiter Sonne diese *Híuika* du so du mir
kuáka ni Sintana narveingú ákalē guakai
sagst *Sintana* mir sagte sagte darauf
naski makuagažaku ni Híuika neigú aikigeba
ich dir sage nicht *Híuika* sagte so
Mama nyui akalēgatáu.
Sonne sagte.

23. Er kehrte zurück, und an seiner Stelle kam *Híuika* und sagte zur Sonne: „Mein Vater teilte mir mit, er habe bei dir ein hübsches Mädchen gesehen, das du besässest." — Darauf antwortete die Sonne *Híuika*: „Das sagst du mir, und *Sintana* erzählte mir dasselbe." — «Ich rede dir nicht (mehr) davon", sagte nun *Híuika*. So sprach er zur Sonne.

24. *Guenki Hindukana munži žei*
Darauf *Hindukana* Mädchen sich ver-
guane žiža akaliapane gui
wandelte tat Bauch hängen zu lassen begann tat
nitšiší sei kúguakai uaua iškula Hindu-
darauf Monden sieben nach Kind gebar *Hindu-*
kánaha gungueiniki ahava Namšáyaha
kana darauf ihre Mutter *Namšaya* diese
tuagá nauguenka kalalyi uteia nigungú
sah nicht war als Wald warf tat
gunguakai Namšaya hanki ižgakuka ahú
darauf *Namšaya* diese nahm auf ihr Haus
ula nigungú.
brachte tat.

24. *Hindukana*, der zu einer Frau gemacht war, wurde schwanger und gebar nach sieben Monden ein Kind, das sie in den Wald warf, bevor ihre Mutter *Namšaya* es gesehen hatte. Darauf nahm *Namšaya* (das Kind) auf und brachte es nach ihrer Hütte.

25. *Gungueini uaua munži guialega-*
Darauf Kind Mädchen zu wachsen
pana gungueiniki Mama ni sukua neigú
begann darauf Sonne Tochter sagte

25. Als das Kind, ein Mädchen, zu wachsen begann, sagte es als Tochter „Sonne", es sagte nicht „Vater", und gebrauchte

hateį neįga žalgú sāka ni munži
Vater sagte nicht war Großmutter Mädchen
sukueį neįgú hava[1] *neįga žalgú gungu-*
Tochter sagte Mutter sagte nicht war darauf
eįniki Hindukana nahava ni munži
Hindukana meine Mutter Mädchen
sukueį neįgú.
Tochter sagte.

die Anrede „Großmutter“ und nicht „Mutter[1]“. Zu *Hindukana* aber sagte die Tochter „meine Mutter“.

26. *Gunguakaį Mama nui itsaųlapana*
Darauf Sonne zornig zu werden
nigungú guatšigakaį Mama núiha nuka
begann tat darauf Sonne diese hörte
akaį Hindukana nasukua Sintánaha mun-
darauf *Hindukana* mein Sohn *Sintana* dieser Mäd-
žin guá šivangungú sāka Namšaya
chen machte band fest Großmutter *Namšaya*
hanki akaį nasukua Hindukana munžin
diese darauf mein Sohn *Hindukana* Mädchen
guá Sintánaha šivangungú ni aįki Mama
machte *Sintana* dieser band fest so der Sonne
na asēua na ahañguapangú.
mit seiner Frau mit sie dachten nach.

26. Darauf wurde die Sonne zornig. Sie hörte (nämlich allerhand Gerüchte) und (auch) Großmutter *Namšaya* (hörte sie). So begann die Sonne und ihre Frau darüber nachzudenken: „Es ist mein Sohn *Hindukana*, den *Sintana* für immer zu einem Mädchen machte.“

27. *Gungueįniki Mámaha hiá kása-*
Darauf Sonne diese steckte Fuß-
ḳhiu hutávalyi kalalyi uteįa nigun-
steckte der Hütte unterhalb den Wald in warf tat
gú aįki guatšakaį nuvalēk kaįga Mama
so darauf Vogel wurde heute Sonne
nuišbunži Nulintava akaįžuka nalalyēka nar-
der Tochter *Nulintava* heißen wird ist
lalá aįkigeba Mama nui ahurlēkšitáų.
so Sonne sie spielten.

27. Dann schleuderte die Sonne (das Kind) mit einem Fußtritt unterhalb der Hütte in den Wald, und es wurde ein Vogel. Heute wird die Tochter der Sonne *Nulintava* genannt. So trieben sie ihr Spiel mit der Sonne.

28. *Gueįniki makeįua kalkua Mul-*
Darauf vier Jahrhunderte die
kuágakueį ižaų gueįniki aualēapana
von *Mulkuaka* hatten darauf sie brachten fort
Mámatši hiúngula gēka sánkala ižaųgaųka
Sonne der Weg Gebirge Häupter alle
Mámatši niuva kalé akšá ni aualē apangú
Sonne der Gold Stab liegt sie fortzubringen
aualēhi nilšiši kaįga nau-
begannen sie brachten fort in der Folge jetzt am

28. Vier Jahrhunderte besaßen sie die Leute von *Mulkuaka*, dann brachten Priester *Sintana* und sein Sohn *Hiuika* den Pfad der Sonne, ihren goldenen Stab, der über allen Gipfeln des Gebirges liegt, fort und schafften ihn dort herauf, damit er heute am Himmel sei.

[1] Die Kinder der Nebenfrau (Geliebten) reden den Vater und die Hauptfrau mit „Vater“ und „Mutter“ an.

ianka iẓaụkalyēka aịka iveịka ni
Himmel sein wird dort brachten herauf

akungú mama Sintana na asukua Hiui-
sie taten Priester *Sintana* mit seinem Sohn *Hiui-*

ka na.
ka mit.

29. *Guatšiganá sāka na Mama asu-*
Darauf dem Monde mit Sonne sein

kua Hindukana na ni aịka iveịkša ni
Sohn dem Morgenstern mit dort brachten herauf

mama Sintana atšingú aịkí na kaịga Mama
Priester *Sintana* tat so heute Sonne

haịngalaka iẓaụkalyēka Sintana akalēgú
dieser über sein wird *Sintana* sagte

haịni kágižiki šánegeba atšá gungueịšalá
hier der Erde auf Unheil viel machte deshalb

ni Mama nyui àkungú hátekueịha mámakueị-
Sonne sie taten Väter die Priester

ha aịkí ni akuagąkuá.
so sagten.

29. Darauf schaffte Priester *Sintana* den Mond (die Großmutter), die Sonne und ihren Sohn, den Morgenstern *(Hindukana)*, herauf, indem er sagte, so werde die Sonne heute über der Erde sein. Hier auf Erden verursachte sie viel Unheil, deshalb machten sie es so mit der Sonne. Das haben die Väter und Priester berichtet.

4. Wettkämpfe *Sintana's* mit *Námaku*, dem Puma.

(Erzähler Priester *Miguel Nolavīta.*)

1. *Eịzuakala Námaku atúeị*
Im Anfang *Námaku* seinem älteren Bruder

Sintana na hurlēgapana niguá Námaku
Sintana mit spielte tat *Námaku*

návilēk gungueịni ni Sinta-
zu einem Puma sich machte darauf *Sinta-*

nakēka nalapana niguá gunguakaị mama
nakēka zu laufen begann tat darauf Priester

Sintana iaga alani na nala-
Sintana auch seinem jüngeren Bruder mit zu laufen

pana navilēk.
begann zu einem Puma machte sich.

1. In frühester Zeit spielte *Námaku* mit seinem älteren Bruder *Sintana*. *Námaku* verwandelte sich in einen Puma und begann auf dem *Sintanakēka*[1] (= *Sintana's* Berg) zu laufen. Darauf lief auch Priester *Sintana* mit seinem jüngeren Bruder *(Námaku)*, indem er sich in einen Puma verwandelte.

2. *Gungueịni nitšiší kui kui ni nitši-*
Darauf ferner in Sprüngen zu er-

pangú nitšiší teịsuga̧ka ga̧ka ar-
steigen begann bis am oberen Ende Berg an-

lankananka nītši ni Sintana atšingú guatši-
kommt wo erstieg *Sintana* tat darauf

gakaị Námakuki arlankāžá nigungú guatši-
Námaku ankam nicht tat darauf

2. In Sprüngen begann *Sintana* aufwärts zu laufen und stieg bis zum Gipfel hinauf, wo der Berg endet, während *Námaku* nicht ankam. Dann lief Priester *Sintana* (wieder) abwärts und kam zum Fluß.

[1] Ein Bergrücken oberhalb des Rio Palomino, nahe dem Dorfe Palomino und nordnordöstlich von ihm.

gakaị mama Sintánaki zabi ninañ
Priester *Sintana* stieg herab Fluß zum
agatana.
kam herab.

3. *Mutšuīža nītši arlanka teịsụgāka*
Zweimal stieg empor kam an am oberen
zabi agatana aịkígeba makéịuīža
Ende stieg herab kam herab so viermal
ninañ agatana ni mama Sintana atšingú
Flusse zum kam herab Priester *Sintana* tat
gāka Sintanakāka kaịga akaịžuka nalalyēka
Berg *Sintanakēka* heute heißen wird
aịkí ni mama Sintana hurlēgatugú alani
so Priester *Sintana* spielte seinem jün-
Námaku na guatšariaga Námaku
geren Bruder *Námaku* mit darauf *Námaku*
hieli nigungú nálahi.
verlor tat laufend.

3. Zweimal lief er aufwärts, erreichte das obere Ende, lief abwärts und kam herab. So kam er viermal zum Fluß herab, damit der Berg heute *Sintanakēka* heißt. Auf diese Weise spielte Priester *Sintana* mit seinem jüngeren Bruder *Námaku*, der im Laufen verlor.

4. *Gunguakaị maụkueịki kutám teị piáñ*
Darauf wiederum kopfüber war rollte
piáñ piáñ piáñ nitšiší Sintanakāka arlanka-
bis *Sintanakēka* ankommt
nanka nītši kualyi teịyuksāka
wo stieg empor kehrte um am unteren Ende
agatana ni Sintana nalapangú aịkígeba
kam an *Sintana* zu laufen begann so
makéịuīža nītši zabi makéịuīža ni
viermal stieg empor stieg abwärts viermal
Sintana kualyingú guatšakaị Námakuki
Sintana kehrte um darauf *Námaku*
makéịuīža kualyinažá arlankažá agata-
viermal kehrte um nicht kam an nicht stieg herab
nažá gāka Sintanakāka hiungulelyi muan
nicht Grat *Sintanakēka* dem Wege auf mitten
meị kualyi ni Námakuki atšingú maụžua
nur kehrte um *Námaku* tat zweimal
hurlēka Námaku hielyi nigungú.
spielte *Námaku* verlor tat.

4. Darauf begann *Sintana* wiederum zu laufen, und zwar kopfüber rollend. Bis zum Gipfel des *Sintanakēka* lief er empor, kehrte um und kam am unteren Ende an. Viermal lief *Sintana* so auf- und abwärts, viermal kehrte er um, während *Námaku* die vier Male nicht umkehrte, weder auf dem Grat des *Sintanakēka* ankam noch herablief. Schon mitten auf dem Wege kehrte *Námaku* um und verlor so zwei Spiele.

5. *Gunguakaị mama Sintana ákazgua*
Darauf Priester *Sintana* redete an
naguvia žimilaka nimatunkú amak-
mich besiegen nicht du kannst dich sehe ich sicher-
tšuí ni Námaku atúeị Sintana
lich *Námaku* seinem älteren Bruder *Sintana*

5. Priester *Sintana* sprach nun zu ihm: „Ich sehe, du kannst mich nicht besiegen.“ — „Sicherlich“, antwortete *Námaku* seinem älteren Bruder *Sintana*, fügte aber hinzu: „Älterer

akiaụkungú guatšariága ḍueị miguvia
antwortete darauf auch älterer Bruder dich be-
gunakanžá ni Námaku atúeị
siegen kann ich *Námaku* seinem älteren Bruder
Sintana akalēgú.
Sintana sagte.

Bruder, ich kann dich besiegen."

6. *Akungueịniki alu siziñ*[1] *sụkaịžuka*
Darauf Brasilholz Spitze Spitze hat
ahiengua akungueịniki Sintánaha nani
sie steckten ein darauf *Sintana* jüngerer
haị alu sụka aị iaveịka nali-
Bruder hier Brasilholz Spitze hier hinaufsteigen darauf
niki zuñ ižgateị nauianka yaụ zuñ
springen sich erheben im Himmel sein springen
aḳhiēnánkale alu sizíñ teị aịki-
herabfallen Brasilholz Spitze sich hinstellen so
geba makéịuiža ni atšakuá ni Sintana
viermal machen wird *Sintana*
alani Námaku akalēgú.
sein jüngerer Bruder *Námaku* sagte.

6. Sie steckten darauf ein spitziges Brasilholz[1] mit scharfem Ende (in den Boden), und *Sintana* sagte zu seinem jüngeren Bruder *Námaku*: „Jüngerer Bruder, laßt uns hier auf die Spitze aus Brasilholz steigen, dann uns mit einem Sprung zum Himmel erheben, wieder abspringend herabfallen und uns auf die Brasilholzspitze stellen. Viermal wollen wir das machen."

7. *Iškalēgueịniki Sintana atšuiža*
Besprachen sich darauf *Sintana* einmal
alu siziñka iaveịka gungueịniki
Brasilholz die Spitze auf emporstieg darauf
zuñ nauianka yaụ maụkueị zuñ alu
sprang im Himmel war wiederum sprang Brasilholz
sizíñ teị ni aịkígeba makéịuiža ni
Spitze sich stellte so viermal
Sintana atšingú gunguakaị škaki nani
Sintana tat darauf wohlan jüngerer
ma ni alani Námaku
Bruder du sein jüngerer Bruder *Námaku*
akalēgú.
sagte.

7. Nachdem sie sich besprochen hatten, stieg *Sintana* einmal auf die Spitze aus Brasilholz, war mit einem Sprung im Himmel, sprang wiederum und stellte sich auf die Brasilholzspitze. So machte es *Sintana* viermal und sagte dann zu seinem jüngeren Bruder *Námaku*: „Wohlan, jüngerer Bruder, (nun) du!"

8. *Akalēguakaị Námaku alu si-*
Sagte darauf *Námaku* Brasilholz die
ziñka iaveịka guatšakaị alu kasa-
Spitze auf stieg empor darauf Brasilholz Fuß-
vita kaụkalavita zak ni arlengú gun-
sohle Handfläche drang ein drang ein dar-
guakaị kágiži aḳhiēna gungueịniki zuñ
auf die Erde auf kam herab darauf sprang

8. Nach diesen Worten stieg *Námaku* auf die Spitze aus Brasilholz, die ihm dabei — ritsch — in die Fußsohle und Handfläche drang. Da kam er wieder auf den Boden herab, sprang aber in die Höhe, und im Nu stellte er sich auf das

[1] *Siziñ* ist wahrscheinlich *siza* „Pfeil".

ižgateį ižgalagatšakaį alu sizíñ teį
sich erhob sich erhob darauf Brasilholz Spitze sich

huis atšatšakaį alu sizíñ gami-
stellte schnell tat darauf Brasilholz Spitze scheißt

genka kalga sankuíšvitaka kalga ni aluka-
wo trat ein den Scheitel in trat ein Brasil-

lá agazukeįtšingú guatšakaį šuíža Ná-
holzstab kam heraus darauf starb *Ná-*

maku nigungú.
maku tat.

Brasilholz. Dabei drang ihm aber der Stab in den After und bis zum Scheitel, wo er herauskam. Da starb *Námaku*.

9. *Gunguakaį Sintánaha išu kagi*
Darauf *Sintana* dieser zog heraus Erde

iteį gungueįniki huí ákalē beį arzukua
stellte darauf *hui* sagte lebendig machte

ni mama Sintana nigungú gungueįniki nani
Priester *Sintana* tat darauf jün-

naguvia žimilakanžá ni
gerer Bruder mich besiegen nicht du kannst

Sintana alani Námaku akalēgú
Sintana sein jüngerer Bruder *Námaku* sagte

aįkígeba makéįuīža Námaku hielyi makéįuīža
so viermal *Námaku* verlor viermal

šuíža ni Námaku atšingû.
starb *Námaku* tat.

9. Darauf zog ihm Priester *Sintana* (den Holzstab) heraus und stellte ihn auf die Erde. Dann hauchte er ihn an und machte ihn wieder lebendig. „Jüngerer Bruder, du kannst mich nicht besiegen“, sagte *Sintana* zu seinem jüngeren Bruder *Námaku*. So verlor *Námaku* viermal und starb viermal.

10. *Ahanašingueįniki teįžaua hagi iš-*
Sie taten darauf Testikeln Stein zu

kiatagapana ni Sintana na alani
zerklopfen begannen *Sintana* mit seinem jüngeren

Námaku na ni hanašingú guatšakaį
Bruder *Námaku* mit sie taten darauf

Námakuga hielyi žikšuiža nigungú Ná-
Námaku verlor beraubte sich tat *Ná-*

maku gunguakaį mama Sintánaha hui
maku darauf Priester *Sintana* dieser *hui*

akalē beį arzukua nigungú.
sagte lebendig machte tat.

10. Nachdem sie das getan hatten, begannen *Sintana* und sein jüngerer Bruder *Námaku* sich die Testikeln mit Steinen zu zermalmen, wobei *Námaku* verlor und sich (der Testikeln) beraubte. Diese machte Priester *Sintana* durch Anblasen wieder lebendig.

11. *Gunguakaį Námaku atueį*
Darauf *Námaku* sein älterer Bruder

ákazgua gungueįniki dueį eįzua teįža-
redete an darauf älterer Bruder ein Testi-

ua askuitava meį nagitšuíža guetšuí
kel eine Seite nur mir ging zugrunde tat offenbar

11. *Námaku* aber redete seinen älteren Bruder an und sprach zu ihm: „Älterer Bruder, ein Testikel auf einer Seite ging mir verloren[1]. Nach diesen Worten bat Priester *Sintana* in

[1] Dieser Testikel wurde in einen Stein verwandelt, wovon eine Savanne am Rio Palomino den Namen *Namakuškuái*, „Testikel *Námaku's*“, hat.

18. *Guakaį nuñhuakuīvi naųkakueį*
Darauf Novizen alle
kágaba akapana ni ahanašingú
Menschen sie begannen zu fressen sie taten
salí nabilēk akungueįni šánekueį kaįga
alle zu Pumas werden darauf die bösen Leute
žēkualályękakueį aįkí ni ahanąšapangú ni
sein werden so sie zu tun begannen
mámakueįha akuagákuá.
die Priester haben gesagt.

18. Dann aber verwandelten sich alle (Gefährten *Námaku's*[1]) in Pumas und begannen die Novizen und alle Menschen zu fressen. Das taten sie, damit es heute die bösen Pumas gibt. So haben die Priester berichtet.

5. *Sintana's* Tochter *Bunkuéį*, der Hirsch.

(Erzähler Priester *Miguel Nolavīta.*)

Bunkuéį verschafft ihrem Vater Koka.

1. *Eįzuakálaki sugi kágaba munži*
Im Anfang Hirsch Mensch Mädchen
Bunkuéį narlalá mama Sintánaš bunži.
Bunkuéį war Priester *Sintana* von Tochter.

1. In frühester Zeit war der Hirsch ein Mädchen (mit Namen) *Bunkuéį*, die Tochter des Priesters *Sintana*.

2. *Guatšigakaį sugi ahateį tuñ*
Darauf Hirsch seinen Vater sah
guatšakaį ahateį maleįzenka sugi gatéį
darauf sein Vater in der Ferne Kalkdose aß
ni tungú gunguakaį abunži ahateį
sah darauf seine Tochter ihren Vater
arluka nigungú hateį hinakši haį nagatšakaį
fragte tat Vater weshalb hier kommend
sugi gatéį matuažaku ni abunži
darauf Kalkdose essen dich sehe nicht ich seine
ahateį akalēgú akalēguakaį hi
Tochter ihrem Vater sagte sagte darauf was
sugi gagé ni mama Sintana abunži
Kalkdose (ich) aß Priester *Sintana* seiner Tochter
akalēgú gunguakaį maųkueį abúnžiha
sagte darauf wiederum seine Tochter diese
hateį matuakáñ sugi gauá ni abunži
Vater dich um zu sehen Kalkdose esse seine
akalēgú gunguakaį mama Sintana
Tochter sagte darauf Priester *Sintana*

2. Als der Hirsch seinen Vater sah, bemerkte er in der Ferne, daß dieser aus der Kalkdose aß. Da fragte die Tochter[2] ihren Vater und sagte: „Vater, weshalb sehe ich dich nicht aus der Kalkdose essen, wenn ich hierher komme?“ Auf diese Worte antwortete Priester *Sintana* seiner Tochter: „Was aß ich denn aus einer Kalkdose?“ Da sagte seine Tochter nochmals: „Vater, iß aus der Kalkdose, um dich (essen) zu sehen.“ Priester *Sintana* begann darauf aus der Kalkdose zu essen, während seine Tochter zusah.

[1] Siehe die Geschichte von *Kašindukua* (**10**). Ein anderer Begleiter *Námaku's* ist *Noanasaį*. Auch ein Stein am Eingang von Takina ist der in einen Puma verwandelte Priester *Gaųhuižavē*, dem man den Kopf abschlug. Später hatten die Pumas nicht mehr die Erlaubnis, sich in Menschen zurückzuverwandeln, sonst hätten sie die Menschen zu leicht überlisten und fressen können.

[2] In der Ferne war sie ein Hirsch, nahebei bzw. in der Hütte ein Mensch.

sugi abúnžiha tuatuguéñ sugi
Kalkdose seine Tochter diese als sah Kalkdose
gapana ni mama Sintana atšingú.
zu essen begann Priester *Sintana* tat.

3. *Aįžiniki mama Sintana abunži*
Darauf Priester *Sintana* seiner Tochter
aįkí ni akalēgú nabunži hahiú nakalia
so sagte meine Tochter Koka mir suchen
guažimilakanžá ni mama Sintana abunži
kannst du nicht Priester *Sintana* seiner Tochter
akalēgú gunguakaį abunži aįkí ni aha-
sagte darauf seine Tochter so ihrem
teį akiaukungú hateį hahiú mikalia gulyi-
Vater antwortete Vater Koka dir suchen werde
kunžá ni munži neįgú.
ich Tochter sagte.

3. Darauf sprach Priester *Sintana* zu seiner Tochter: „Meine Tochter, kannst du mir nicht Koka suchen?“ Da antwortete die Tochter ihrem Vater: „Vater, ich werde dir Koka suchen.“

4. *Gungueįniki abauįkualyiki atúeį*
Darauf am anderen Tage seinem äl-
Híuika na dula ižgaša nigungú
teren Bruder *Híuika* mit unterredete sich tat
dueį manki nibun kaįžalyi nuksuzua
älterer Bruder du Meer Strand am Muschel
akalial háteįtši malyeįalyi ni sugi neįgú
zu suchen des Vaters du gehe Hirsch sagte
guatšigakaį naski nuižíñ hateį hahiú akalial
darauf ich morgen Vater Koka zu suchen
neįalyikú ni Bunkuéį neįgú.
ich gehen werde *Bunkuéį* sagte.

4. Am anderen Tage besprach sich der Hirsch mit seinem älteren Bruder *Híuika* und sagte zu ihm: „Älterer Bruder, gehe du an den Meeresstrand, um Muscheln (zur Bereitung des Kalkes) für den Vater zu suchen, und ich“, so sagte *Bunkuéį*, „werde Koka für den Vater suchen gehen.“

5. *Akungueįnižini abauįkualyiki atúeį*
Darauf am anderen Tage ihr äl-
Híuika kugua nakalyēka neį
terer Bruder *Híuika* sieben um zu kommen ging
nigungú nibun kaįžalyi aháteįtši nuksuzua
tat Meer Strand am seines Vaters Muschel
nial guatšigakaį ahasu iaga
zu suchen darauf seine jüngere Schwester auch
haįni ahateį hahiú akalial narligungú
hier ihr Vater Koka zu suchen kam
kurlyui naukalyēka.
sieben Tage sein wird.

5. Ihr älterer Bruder *Híuika* ging darauf am anderen Tage auf sieben Tage an den Meeresstrand, um Muscheln für seinen Vater zu suchen, und auch seine jüngere Schwester kam auf sieben Tage hierher, um für ihren Vater Koka zu besorgen.

6. *Ni nagú Bunkuéį kugua kaį neį ni-*
Kam *Bunkuéį* sieben nach ging tat
gungú guatšá luiáñ atúeį
dann an demselben Tage ihr älterer Bruder

6. *Bunkuéį* kehrte sieben Tage nach der Abreise zurück, und an dem Tage kam auch ihr älterer Bruder *Híuika*. Nach

18. *Guakaį nuñhuakuīvi nauķakueį*
Darauf Novizen alle
kágaba akapana ni ahanašingú
Menschen sie begannen zu fressen sie taten
salí nabilēk akungueįni šánekueį kaiga
alle zu Pumas werden darauf die bösen Leute
žēkualályėkakueį aįkí ni ahanašapangú ni
sein werden so sie zu tun begannen
mámakueįha akuagàkuá.
die Priester haben gesagt.

18. Dann aber verwandelten sich alle (Gefährten *Námaku's*[1]) in Pumas und begannen die Novizen und alle Menschen zu fressen. Das taten sie, damit es heute die bösen Pumas gibt. So haben die Priester berichtet.

5. *Sintana's* Tochter *Bunkuéį*, der Hirsch.

(Erzähler Priester *Miguel Nolavīta.*)

Bunkuéį verschafft ihrem Vater Koka.

1. *Eįzuakálaki sugi kágaba munži*
Im Anfang Hirsch Mensch Mädchen
Bunkuéį narlalá mama Sintánaš bunži.
Bunkuéį war Priester *Sintana* von Tochter.

1. In frühester Zeit war der Hirsch ein Mädchen (mit Namen) *Bunkuéį*, die Tochter des Priesters *Sintana.*

2. *Guatšigakaį sugi ahateį tuñ*
Darauf Hirsch seinen Vater sah
guatšakaį ahateį maleįzenka sugi gatéį
darauf sein Vater in der Ferne Kalkdose aß
ni tungú gunguakaį abunži ahateį
sah darauf seine Tochter ihren Vater
arluka nigungú hateį hinakši haį nagatšakaį
fragte tat Vater weshalb hier kommend
sugi gatéį matuažaku ni abunži
darauf Kalkdose essen dich sehe nicht ich seine
ahateį akalēgú akalēguakaį hi
Tochter ihrem Vater sagte sagte darauf was
sugi gagé ni mama Sintana abunži
Kalkdose (ich) aß Priester *Sintana* seiner Tochter
akalēgú gunguakaį mauķueį abúnžiha
sagte darauf wiederum seine Tochter diese
hateį matuakáñ sugi gauá ni abunži
Vater dich um zu sehen Kalkdose esse seine
akalēgú gunguakaį mama Sintana
Tochter sagte darauf Priester *Sintana*

2. Als der Hirsch seinen Vater sah, bemerkte er in der Ferne, daß dieser aus der Kalkdose aß. Da fragte die Tochter[2] ihren Vater und sagte: „Vater, weshalb sehe ich dich nicht aus der Kalkdose essen, wenn ich hierher komme?“ Auf diese Worte antwortete Priester *Sintana* seiner Tochter: „Was aß ich denn aus einer Kalkdose?“ Da sagte seine Tochter nochmals: „Vater, iß aus der Kalkdose, um dich (essen) zu sehen.“ Priester *Sintana* begann darauf aus der Kalkdose zu essen, während seine Tochter zusah.

---

[1] Siehe die Geschichte von *Kašindukua* (**10**). Ein anderer Begleiter *Námaku's* ist *Noanasaį*. Auch ein Stein am Eingang von Takina ist der in einen Puma verwandelte Priester *Gauķuižavē*, dem man den Kopf abschlug. Später hatten die Pumas nicht mehr die Erlaubnis, sich in Menschen zurückzuverwandeln, sonst hätten sie die Menschen zu leicht überlisten und fressen können.

[2] In der Ferne war sie ein Hirsch, nahebei bzw. in der Hütte ein Mensch.

sugi abúnžiha tuatuguéñ sugi
Kalkdose seine Tochter diese als sah Kalkdose
gapana ni mama Sintana atšingú.
zu essen begann Priester *Sintana* tat.

3. *Aįžiniki mama Sintana abunži*
Darauf Priester *Sintana* seiner Tochter
aįkí ni akalēgú nabunži hahiú nakalia
so sagte meine Tochter Koka mir suchen
guažimilakanžá ni mama Sintana abunži
kannst du nicht Priester *Sintana* seiner Tochter
akalēgú gunguakaį abunži aįkí ni aha-
sagte darauf seine Tochter so ihrem
teį akiaukungú hateį hahiú mikalia gulyi-
Vater antwortete Vater Koka dir suchen werde
kunžá ni munži neįgú.
ich Tochter sagte.

3. Darauf sprach Priester *Sintana* zu seiner Tochter: „Meine Tochter, kannst du mir nicht Koka suchen?“ Da antwortete die Tochter ihrem Vater: „Vater, ich werde dir Koka suchen.“

4. *Gungueįniki abauįkualyiki atúeį*
Darauf am anderen Tage seinem äl-
Hiuika na dula ižgaša nigungú
teren Bruder *Hiuika* mit unterredete sich tat
dueį manki nibun kaįžalyi nuksuzua
älterer Bruder du Meer Strand am Muschel
akàlial háteįtši malyeįalyi ni sugi neįgú
zu suchen des Vaters du gehe Hirsch sagte
guatšigakaį naski nuižíñ hateį hahiú akalial
darauf ich morgen Vater Koka zu suchen
neįalyikú ni Bunkuéį neįgú.
ich gehen werde *Bunkuéį* sagte.

4. Am anderen Tage besprach sich der Hirsch mit seinem älteren Bruder *Hiuika* und sagte zu ihm: „Älterer Bruder, gehe du an den Meeresstrand, um Muscheln (zur Bereitung des Kalkes) für den Vater zu suchen, und ich“, so sagte *Bunkuéį*, „werde Koka für den Vater suchen gehen.“

5. *Akungueįnižini abauįkualyiki atúeį*
Darauf am anderen Tage ihr äl-
Hiuika kugua nakalyēka neį
terer Bruder *Hiuika* sieben um zu kommen ging
nigungú nibun kaįžalyi aháteįtši nuksuzua
tat Meer Strand am seines Vaters Muschel
nial guatšigakaį ahasu iaga
zu suchen darauf seine jüngere Schwester auch
haįni ahateį hahiú akalial narligungú
hier ihr Vater Koka zu suchen kam
kurlyui naukalyēka.
sieben Tage sein wird.

5. Ihr älterer Bruder *Hiuika* ging darauf am anderen Tage auf sieben Tage an den Meeresstrand, um Muscheln für seinen Vater zu suchen, und auch seine jüngere Schwester kam auf sieben Tage hierher, um für ihren Vater Koka zu besorgen.

6. *Ni nagú Bunkuéį kugua kaį neį ni-*
Kam *Bunkuéį* sieben nach ging tat
gungú guatšá luiáñ atúeį
dann an demselben Tage ihr älterer Bruder

6. *Bunkuéį* kehrte sieben Tage nach der Abreise zurück, und an dem Tage kam auch ihr älterer Bruder *Hiuika*. Nach

Hiuika iaga nak niguá guatšigakaį kugua kaį
Hiuika auch kam tat darauf sieben nach
kaui hateį naugéñ salyí alak nigungú
ihr Vater war wo alle sie kamen taten
atšuīža nala aįkí ahánaša akungueįnižini
einmal alles[1] so sie taten darauf
mutšuíza maįkuíža makéįuīža hatšíuīža teiš-
zweimal dreimal viermal fünfmal sechs-
huíža ni kaui hateį hahiú akalyihi nuksuzua
mal ihrem Vater Koka suchten Muschel
akalyihi nalgueįnižiniki alyíue kukhuíža.
suchten darauf schließlich siebenmal.

sieben Tagen kamen beide zu ihrem Vater. Ein-, zwei-, drei-, vier-, fünf-, sechs- und schließlich siebenmal taten sie das und suchten für ihren Vater Koka und Muscheln.

7. *Neįki máma Íliha hahiúkala mita-*
Dann Priester *Ili* dieser Kokafeld in der
kuáñ kagi kuía aį kágiltša
Mitte Erde nahm heraus hier bedeckte sich mit Erde
ivīša nalakí guanalenki Bunkuéį hahiú
sehr war nicht darauf *Bunkuéį* Koka
lēsañ nak hahiún gauał aktéį
nahe kam Koka zu pflücken sich hinstellte
nauguenki Íliha suin guka naguá guatši-
darauf *Ili* dieser packte ergriff tat darauf
gakaį kágaba narlalá.
Mensch war.

7. Da grub Priester *Ili* mitten auf dem Kokafeld die Erde aus und bedeckte sich damit oberflächlich. Als nun *Bunkuéį* nahe an die Koka herangekommen war und sich hinstellte, um zu pflücken, ergriff sie *Ili*, die dann ein Mensch war.

8. *Guatšigakaį Bunkuéį hahiú pula za*
Darauf *Bunkuéį* Koka geröstet nur
gauka narlalá Bunkuéį hahiú gauatšakaį
pflückte war *Bunkuéį* Koka pflückte dann
sánkala arvéį arvéįatšatšakaį hahiú
Kopf steckte hinein steckte darauf Koka
pula néįgeba gauka želgú Íliha gaį-
geröstet vollständig pflückte war *Ili* dieser be-
tsagá nauguénka.
schlief nicht war als.

8. *Bunkuéį* pflückte nur geröstete Koka[2]. Beim Kokapflücken steckte sie nämlich den Kopf (zwischen die Blätter), dabei wurde alle Koka geröstet, und so pflückte sie sie — so lange *Ili* noch nicht mit ihr geschlafen hatte.

9. *Íliha guka guatšakaį hahiú atáši*
Ili dieser nahm darauf Koka grün
neį naguá guatšigakaį kágabakueį hahiú
wurde tat darauf Menschen Koka
yaugakueį kagetse niguá Íliha gaįtsa
rösten müssen alle tun *Ili* beschlief
guatšigakaį hahiú pula gauaksa nigungú
darauf Koka geröstet pflückte nicht tat
ni mámakueįha akuagakuá.
die Priester diese haben gesagt.

9. Als *Ili* sie nahm (d. h. mit ihr schlief), verwandelten sich die Kokablätter in grüne, und danach müssen alle Menschen Koka rösten. Als *Ili* mit ihr schlief, konnte er nicht mehr geröstete Kokablätter pflücken. Das haben die Priester berichtet.

[1] D. h. das Holen von Koka und Muscheln.
[2] Die Kokablätter werden nur geröstet gegessen.

10. *Toáñ zeịgatšịgakaị hahiúkalạ*
Dunkelheit war darauf Kokafeld
nagueịni avaụkualyi nui muan zeịga-
kam dann am andern Tage Sonne in der Mitte war
tšakaị Ilitšateị peịbu Suvitši guakueị hahiú
dann *Ilis* Vater Freund *Suvis* Leute Koka
salí ayaụka gunguakaị akāka naguaná.
alle sie rösteten darauf sie schickten taten.

10. Es war Nacht, als *(Bunkuéị)* ins Kokafeld kam. Am anderen Tage um Mittag rösteten alle Leute Freund *Suvis*, des Vaters von *Ili*, die Koka und schickten (*Bunkuéị* damit) fort.

11. *Bunkuéị neị guanalgué mitava nina-*
Bunkuéị ging darauf unten Fluß
kaki kágaba hángeba nītši naguaná
am Mensch wie stieg empor tat
nītšiší ahateị naụgenka nītšigatšakaị atúeị
bis ihr Vater war wo stieg empor darauf ihr
Híuika iaga nugi ulagagatéị
älterer Bruder *Hiuika* auch Kalk gebracht nicht hatte
tuñguakaị kaui hava Gaụtēóvañ agakulu.
sah darauf ihre Mutter *Gaụtēóvañ* trat ein.

11. *Bunkuéị* machte sich auf den Weg, und vom Flusse unten an stieg sie wie ein Mensch aufwärts zur Wohnung ihres Vaters. Da sah sie, daß auch ihr älterer Bruder *Híuika* noch keinen Kalk gebracht hatte, und trat darauf zu ihrer Mutter *Gaụtēóvañ* ein.

12. *Ákazgua hateị šaịkáị akalēguakaị*
Redete an Vater wo ist sagte darauf
Gaụtēóvañ hanki ška miuihateị nuñhuá
Gaụtēóvañ diese ich weiß nicht euer Vater des Tempels
hutávalyi peịnan guane yaụ haịkí akalēgatáụ.
unterhalb fiel tat ist so sagte.

12. Sie fragte sie: „Wo ist der Vater?“ Auf diese Worte antwortete *Gaụtēóvañ*: „Ich weiß nicht, euer Vater fiel und liegt unten am Tempel.“

13. *Guenki Híuika iaga arlanka gungu-*
Darauf *Hiuika* auch kam an darauf
eịniki atúeị na kaui hateị tuñka-
ihrem älteren Bruder mit ihren Vater um zu
kueị asabi nuñhuáñ hutávalyi aịka
sehen sie stiegen herab des Tempels unterhalb dort
atuatšakaị kaui hateị hahiú arluningeba
sie sahen darauf ihren Vater Koka liebte sehr
kákalyi šalyín kana guane.
Munde im ganz war trocken gemacht.

13. Da kam auch *Híuika* an, und sie nebst ihrem älteren Bruder stiegen herab, um ihren Vater aufzusuchen. Dort unterhalb des Tempels sahen sie ihren Vater mit ganz trockenem Munde, ihn, der so sehr Koka liebte.

14. *Atunguakaị Bunkuéị na atúeị*
Sie sahen darauf *Bunkuéị* mit ihrem
Híuika na hahiú matšui ikaụ
älteren Bruder *Hiuika* mit Koka reichlich steckte
atúeị hanki nugi matšui
hinein ihr älterer Bruder dieser Kalk reichlich
kákalyi agatše guataụguenki Šintana
den Mund in steckte tat darauf *Šintana*

14. Bei diesem Anblick[1] steckten ihm *Bunkuéị* und ihr älterer Bruder *Híuika* reichlich Koka und Kalk in den Mund. Darauf nieste *Sintana* (hatschi!) und prustete die Koka und den Kalk, die man ihm in den Mund gesteckt hatte, in einer Rauch-

[1] Gehört zu § 13: sie sahen ihn dort und bemerkten, daß er im Munde trocken geworden war.

uhu uhu neịgatšakaị hahiú nugi kåkalyi
hatschi sagte darauf Koka Kalk den Mund in

ikaụ kualgué íhia atšatšigakaị kuvi
gesteckt war Rauch machte darauf Schmetterling

lula nala véịarzēgeba kuva kuva ni atšišingú
Arten alle lebendig flogen tat

Sintánaha kaịga kuvi taši kuvi
Sintana dieser heute Schmetterling grün Schmetter-

butši nalalyēka aịkí ni Sintana atšingú.
ling weiß sein wird so *Sintana* machte.

wolke heraus. Da flogen alle Arten lebender Schmetterlinge umher. Das machte *Sintana*, damit es heute blaue und weiße Schmetterlinge gebe.

15. *Gungueịniki kaui hateị ižgalakša*
Darauf ihr Vater erhob sich

Bunkuéị na atúeị Híuika na
Bunkuéị mit ihrem älteren Bruder *Híuika* mit

auála ahí nuñhuáñ auála ni
sie brachten zu seinem Tempel sie brachten

akungú akungueịniki kaui hateị Sintana aịkí
sie taten darauf ihr Vater *Sintana* so

ni kakalēgú natuažiminaka
zu ihnen sprach für mich sorgen nicht ihr könnt

tuavinéị ni neịgú Sintana neịgueịniki sugi
seht ihr sagte *Sintana* sagte darauf Kalkdose

salyí maịka gažalyēka agetsē nigungú
alles verwahrte essen nicht wird dieses tat

mama Sintana aịkí kaui hateị akungueịniki
Priester *Sintana* so ihrem Vater sie taten darauf

Bunkuéị Híuika haịni asavi atuateị-
Bunkuéị Híuika hier sie stiegen herab sie sahen

aḳsa hanašingú.
nicht sie taten.

15. Ihr Vater erhob sich nun, und *Bunkuéị* mit ihrem älteren Bruder *Híuika* brachten ihn zu seinem Tempel. Dort sprach ihr Vater *Sintana*: „Ihr begreift, daß Ihr nicht mehr für mich sorgen dürft.“ Dann verwahrte er die Kalkdose und das Übrige, um nicht mehr (Koka) zu essen. Nachdem *Bunkuéị* und *Híuika* so an ihrem Vater gehandelt hatten, stiegen sie hier (nach Palomino) herab und sahen hier (den Vater) nicht (mehr).

Bunkuéị holt die *Kanži*-Frucht vom Himmel.

16. *Haịningeba naụkenki Ili asēua*
Hier seiend darauf *Ili* seiner Frau

na naüianka akuīzataụgualyi atšuža mu-
mit zum Himmel sie tanzten wo einmal zwei-

tšuža nītši atšataụkenki ahuázgui
mal emporstiegen sie taten darauf sein Schwieger-

Sintánaha ahuázi Ili yekaụla
vater *Sintana* dieser seinen Schwiegersohn *Ili* rief

nigungú gungueịniki munži nauianka maku-
tat darauf Frau im Himmel Häupt-

kueịtši naụma salí tušeị niguá tunkú.
linge der Eigentum alles raubte tat ich sehe.

16. *Ili* und seine Frau stiegen darauf einmal und zweimal zum Himmel empor, wo man tanzte. Dann rief sein Schwiegervater *Sintana* seinen Schwiegersohn *Ili* zu sich (und sprach): „Ich sehe, daß die Frau alles Eigentum der Häuptlinge im Himmel geraubt hat.“

17. *Guatšigākaį nauiankažini dula*
Darauf Himmel von Nachricht
auazakaųa mibunži salí nasųñtušeį niguá
sie schickten deine Tochter alles uns raubte tat
tunkú ni makukueį kagaba nauianka naųka-
ich sehe Häuptlinge Menschen im Himmel seiende
kueį neigú gunguakaį Sintana ahuazi
sagten darauf *Sintana* seinen Schwie-
yekaųla arveįa nabunži nauianka
gersohn rief sagte meine Tochter zum Himmel
ulītšigageba naųguá ni Sintana ahuazi
ja herauftragen tue (nicht) *Sintana* seinem Schwie-
akalēgú.
gersohn sagte.

17. Darauf schickten die Häuptlinge, die als Menschen im Himmel leben, Nachricht und sagten: „Wir sehen, deine Tochter hat uns alles geraubt.“ Da rief *Sintana* seinen Schwiegersohn und sagte zu ihm: „Bringe ja nicht mehr meine Tochter zum Himmel hinauf.“

18. *Gunguakaį Ili ahateį Suví naųgéñ*
Darauf *Ili* sein Vater *Suví* war wo
nak gungueįniki maųkucį asēua na alītši
kam darauf wiederum seiner Gattin mit sie
nauianka akuīzataųgualyi
stiegen hinauf in den Himmel sie tanzten wo
maųkueį asavi makéįuīžane Ili asēua
wiederum sie stiegen herab viermal *Ili* seiner
Bunkuéį na maųkueį alītši
Gattin *Bunkuéį* mit wiederum sie stiegen herauf
nauianka guanalguenki Bunkuéį akuka
zum Himmel darauf *Bunkuéį* sie griffen
huvini huakalia nigungú.
ein Zimmer in einschlossen taten.

18. *Ili* kam nun zu seinem Vater *Suví*, und dann stieg er wiederum mit seiner Gattin zum Himmel empor, wo man tanzte, und wieder herab. Noch viermal stiegen *Ili* und seine Frau *Bunkuéį* zum Himmel empor. Da griffen sie *Bunkuéį* und schlossen sie in ein Zimmer ein.

19. *Gunguakaį Ili zabi askui gungu-*
Darauf *Ili* stieg herab allein darauf
eįniki ahateį Suví ižabi gungueįniki
zu seinem Vater *Suví* kam darauf
mihuazi nagitšuiža niguá akalē-
deine Schwiegertochter mir verloren ging tat sagte
guakaį Suví hanki ahuazgui Sin-
darauf *Suví* dieser zu seinem Schwiegervater *Sin-*
tana naųgenka gāka niguá.
tana war wo schickte tat.

19. *Ili* stieg darauf allein herunter, kam zu seinem Vater *Suví* und sagte zu ihm: „Ich verlor deine Schwiegertochter.“ Da schickte ihn *Suví* zu seinem Schwiegervater *Sintana*.

20. *Gunguakaį Ili Sintana naųgéñ nak*
Darauf *Ili Sintana* war wo kam
gungueįniki mivunži nagitšuiža niguá
darauf deine Tochter mir ging verloren tat
nasiakuka niguá ni Ili ahuazgui
mir sie nahmen taten *Ili* seinem Schwiegervater

20. Nun kam *Ili* zu *Sintana* und sagte zu seinem Schwiegervater: „Ich verlor deine Tochter, man raubte sie mir.“ Da antwortete dieser: „Sagte ich dir nicht, nimm sie ja nicht mit,

akalēgú gunguakaį miveįa guažalgukú ulēa-
sagte darauf dir sagte nicht ich bringe
geba nauguá miveįažalgukú ákalē.
ja fort (nicht) dir sagte nicht ich sagte.

sagte ich dir das nicht?“

21. *Guakaį Ili maukueį ahateį Suví*
Darauf *Ili* wiederum sein Vater *Suvi*
naugéñ nak nigungú gungueįniki Ili nītši
war wo kam tat darauf *Ili* stieg empor
ninguá nauianka asēua tual aįka
tat zum Himmel seine Gattin zu sehen dort
huvíninga asēua ižauguali iaveįka
das Gemach in seine Gattin war wo stieg empor
hulu nigungú guatšariaga akuízinga alau-
trat ein tat darauf auch sie tanzten sie
guakaį asēua na huvini iatéį
waren darauf seiner Frau mit Gemach im sie saßen
azalukatéį nauguenki makéįuakaki.
sie horchten darauf vier in.

21. Wiederum kam *Ili* zu seinem Vater *Suvi* und stieg zum Himmel empor, um seine Gattin zu besuchen. Dort stieg er zu dem Gemach hinauf, wo seine Gattin sich aufhielt, und trat ein. Während man tanzte, saß er mit seiner Frau in dem Gemach und horchte, und zwar vier (Tage) lang.

22. *Salí akaba guatšigakaį seį*
Alle sie schliefen darauf in der Nacht
muanki zula lula nala sugi gakageba
mitten Samen Arten alle Hirsch frißt besonders
tušeį gueįniki asabi naguaná.
raubten darauf sie stiegen herab taten.

22. Als alle schliefen, raubten sie um Mitternacht alle Arten von Samen, die der Hirsch frißt, und stiegen herab.

23. *Guatšigakaį kanží ahuakatši*
Darauf *Kanží*-Frucht Ahuacate
monguí gākueį lulà nala ni auasabá
Guajave Gewächse Arten alle sie brachten herab
gungueįniki ahateį Suví naugéñ ni alakă
darauf sein Vater *Suvi* war wo sie
asēua na.
kamen seiner Frau mit.

23. Die *Kanží*-Frucht, Ahuacate, Guajave und alle Arten Gewächse brachten *Ili* und seine Frau herab und kamen (damit) zu seinem Vater *Suvi*.

24. *Gunguakaį Suví hanki ahuazgui*
Darauf *Suvi* dieser sein Schwieger-
Sintana naugenka gāka guane itéį
vater *Sintana* war wo schickte tat saß
naukenki nauiankažini náumatši ahugúkui-
darauf Himmel vom Dinge der ihre Herren
kueį salyí agatana mama Suví naugéñ
alle kamen herab Priester *Suvi* war wo
akungueįniki misukua mihuazi saki
darauf dein Sohn deine Schwiegertochter was
neįkáį akalēgueįniki hatuka ka peįvu Suvi
taten sagten darauf Keule bums Freund *Suvi*
akuaka.
sie töteten.

24. *Suvi* schickte ihn zu seinem Schwiegervater *Sintana*, und während er nun dasaß, kamen alle die Eigentümer der (geraubten) Dinge vom Himmel herab zu Priester *Suvi* und fragten: „Was haben dein Sohn und deine Schwiegertochter getan?“ Dann — bums — schlugen sie ihn mit der Keule tot.

25. *Ni akungueįnižiniki mama Sintana*
Sie taten darauf Priester *Sintana*
naugenka salí aléįñ gungueįniki mihuazi
war wo alle sie gingen darauf dein
Ili mibunži Bunkuéį salí na-
Schwiegersohn *Ili* deine Tochter *Bunkuéį* alle uns
sųñtušeį zula lula nala kanží ahuakatši
raubten Samen Arten alle *Kanží*-Frucht Ahuacate
gākueį lula nala atušeį naguanalá gua-
Gewächse Arten alle sie raubten taten dar-
kaį zabi nangakuá Ili sakı neįkáį mi-
auf stiegen herab taten *Ili* was taten deiner
bunži na Sintana akalēguakaį Sintana hanki
Tochter mit *Sintana* sagten darauf *Sintana* dieser
tuažaku saki skan deįgú ni Sintana neįgú.
ich sehe nicht was etwa taten *Sintana* sagte.

25. Darauf gingen alle zu Priester *Sintana* und sprachen zu ihm: „Dein Schwiegersohn *Ili* und deine Tochter *Bunkuéį* raubten uns alle Arten von Samen, die *Kanží*-Frucht, die Ahuacate und alle Arten von Gewächsen, da kamen (wir) herab. Was haben *Ili* und deine Tochter getan?“ *Sintana* aber antwortete: „Ich sehe nicht, was sie etwa taten.“

26. *Guatšigakaį nauianka zálaķueį*
Darauf zum Himmel gehörigen
nuñhuakuívikueį nuñhuá hanguakúkuikueį
Novizen Tempel Denker
zabinekueį salyíkaltsaųli niakungú
die herabgestiegenen alle sie wurden zornig sie taten
guatšigakaį Sintánaha Ili akukangan gua-
darauf *Sintana* diesen *Ili* sie fangen werden
lyēka tuñguakaį Sintánaha huí ákalē.
sah darauf *Sintana* dieser *hui* sagte.

26. Nun wurden die Himmelsleute, die Novizen und Denker der Tempel, die herabgestiegen waren, alle zornig, und *Sintana* sah, daß sie (ihn und) *Ili* fangen würden. Da blies *Sintana* sie an: *hui!*

27. *Guatšakaį salinga nuva lula žeį*
Darauf alle Vögel alle setzte
niguñgú kágaba nalekueį síndulikueį
hin tat Menschen seiende Kolibris
naųkaki nuñhuakuívikueį nuñhua hangua-
alle Tempelnovizen Tempel Denker
kúkuikueį narlalá kuákulu suku
waren Papagei männlicher Specht
subaųkuikueį ahiéįkueįki guákueį narlalá
weibliche Spechte diese Leute waren
haįkí ni Sintánaha nuva lula hañ iteį
so *Sintana* dieser Vögel alle wie setzte hin
ni mama Sintana atšiñgú guñgueįnižiniki
Priester *Sintana* tat darauf
abunži Bunkuéįki sugi haň maša
seine Tochter *Bunkuéį* Hirsch als ließ zurück

27. Dadurch setzte er alle die, die (vorher) Menschen waren, als alle Arten von Vögeln aus, alle Tempelnovizen und Helfer der Tempel als Kolibris und die Untergebenen als Papageien und männliche und weibliche Spechte. So setzte sie *Sintana* als Vögel hin, seine Tochter *Bunkuéį* aber ließ er als Hirsch zurück und seinen Schwiegersohn als großen Vogel[1].

[1] „Dieser hat keinen bestimmten Namen. Es hat ihn auch noch keiner gesehen. Er lebt aber zwischen den *Kanží*-Bäumen.“

ahuáziki nuva teịma hañ maša
seinen Schwiegersohn Vogel großen als hinterließ
niguñgú.
tat.

28. *Mama Sintánaha aịki aluna*
Priester *Sintana* dieser so Gedächtnis
kalta ni dúekueị akavašingú ni
Nachricht den älteren Brüdern ließ zurück
hátekueịha mámakueịha akuagakuá aịki
Väter die Priester haben gesagt so
aualarlenžá kanžiki ní hátekueịha dúe-
sie brachten her *Kanží*-Frucht die Väter die
kueịha akuagakuá guatšigakaị sugitši
älteren Brüder sagten darauf Hirsches des
gamá tsukua naleki hárlēkañ iteị
Tasche kleine war Steinverwandlung setzte hin
ni mama Sintánaha niguñgú na hátekueị-
Priester *Sintana* dieser tat Väter
ha akuagakuá.
diese sagten.

28. So hinterließ Priester *Sintana* den älteren Brüdern eine Erinnerung, wie die Väter und Priester berichtet haben. Auf diese Weise — so erzählten die Väter und älteren Brüder — brachten sie die *Kanží*-Frucht her. Die kleine Tasche des Hirsches aber verwandelte *Sintana* in Stein[1]. Das haben die Väter berichtet.

Die Ausbreitung der *Kanží*-Frucht.

29. *Eịzuakálaki Ili na asēua Bunkuéị*
Im Anfang *Ili* mit seiner Frau *Bunkuéị*
na kanží auakatsi monguí kaluéị ga-
mit *Kanží*-Frucht Ahuacate Guajave Samen Ge-
kueị lula nala kágaba han askuimi ni
wächse Arten alle Mensch als allein
áịkueịhañ auasabingú gungueịnižini ka-
diese sie brachten herab darauf zu
lilēk Ili na asēua na zula
Bäumen wurden *Ili* mit seiner Frau mit Samen
alyeka Ulavánguika ni akuñgú guatšigakáị
sie säten *Ulabangui* in sie taten darauf
kaligeba salí alyēka.
Bäume alle sie säten.

29. In frühester Zeit brachten *Ili* und seine Frau *Bunkuéị* allein die Samen der *Kanží*-Frucht, der Ahuacate, der Guajave und aller Arten von Gewächsen in Gestalt von Menschen (vom Himmel) herab. Darauf verwandelten sie sich in Bäume, indem *Ili* und seine Frau den Samen in *Ulabangui* säten. Alle Bäume säten sie nun.

30. *Gunalguê ni nauianka zálakueị*
Darauf zum Himmel gehörigen
aualitšigažá nigungú kauižéñ iaga
sie brachten nicht herauf taten sie auch
salí nuvalek nigungú mámakueịha háte-
alle Vögel wurden taten die Priester Väter
kueịha ni akuagakuá.
haben gesagt.

30. Da konnten die zum Himmel gehörigen (Menschen) sie nicht mehr (zum Himmel) heraufbringen. Auch sie wurden alle in Vögel verwandelt. Das haben die Priester und Väter berichtet.

[1] Als diese Tasche gilt ein großer Stein oberhalb und nordwestlich vom Dorf Palomino.

31. *Ili na asēua na Ulavangui*[1] *zula*
Ili mit seiner Frau mit *Ulabangui* Samen
alyēka akungueịni Kamaláguika aịka nyēka
sie säten darauf *Kamalagui* in dort säten
akuñgueịni Diuasisiaká alyēka Ululaka
darauf *Diuasisia* in sie säten *Ulula* in
alyēka akuñgueịni Niágakueị alíueki Ga-
sie säten darauf *Niaka*-Leute schließlich *Ga-*
laụnak alyēka ni Ili asēua na kanží
laụna in sie säten *Ili* seiner Frau mit *Kanži*-Frucht
eịzuakala ni aligú aịkí mámakueịha ni
im Anfang sie säten so die Priester
akuagakuá.
sagten.

31. *Ili* und seine Frau säten den Samen der *Kanži*-Frucht im Anfang in *Ulabangui*[1], dann in *Kamalagui*, dann in *Diuasisia*, dann in *Ulula*, dann bei den Leuten von *Niaka* und schließlich in *Galaụna*[2]. So haben die Priester berichtet.

32. *Akuñgueịnižinị na eịzuakálaki mama*
Darauf im Anfang Priester
Zaláduha tušeị niguá gunguakaị hateị Sin-
Zaladu raubte tat darauf Vater *Sin-*
tana hanki mama Zaladu žakuá taši šalá
tana dieser Priester *Zaladu* Hemden blaue für
eịtakulu háviša niguñgú guatšigakaị mama
neun kaufen ließ tat darauf Priester
Zaladu zula ižgahabi niguñgú Kamalagui
Zaladu Samen kaufte tat *Kamalagui*
tušeị guanalgué šalá.
raubte getan hatte weil.

32. Darauf raubte in frühester Zeit Priester *Zaladu* (Samen). Vater *Sintana* aber veranlaßte Priester *Zaladu*, ihn (nachträglich) für neun blaue Hemden zu kaufen. Da kaufte Priester *Zaladu* den Samen, weil er ihn in *Kamalagui* geraubt hatte.

33. *Alukuížikueị hanki eịzuakala*
Leute von *Alukuiži* diese im Anfang
káguba Ili asēua na nyékane nalé zula
Menschen *Ili* seiner Frau mit gesät hatte Samen
atušeị akuñgueịniki Savēžaka aịka alyēka
sie raubten darauf *Savēžaka* dort sie säten
na akuá gunguakaị mama Ulabánguikueị
sie taten darauf Priester die von *Ulabangui*
hanki Alukuížikueị žakuá taši šalá eịtakulu
diese die von *Alukuiži* Hemden blaue für neun
ahábiša ni akuñgú.
sie ließen kaufen sie taten.

33. Es stahlen (auch) die Leute von *Alukuiži*[3] den Samen, den *Ili* und seine Frau im Anfang, als er noch aus Menschen bestand, (in *Ulabangui*) gesät hatten, und säten ihn (ihrerseits) in *Savēžaka*[3]. Die Priester von *Ulabangui* aber veranlaßten die Bewohner von *Alukuiži*, ihn (nachträglich) für neun blaue Hemden zu kaufen.

34. *Akuñgueịniki mama Seịžuekueị*
Darauf Priester die vom *Kasikiale*
hanki mama Zaladu iatušeị áualē
diese Priester *Zaladu* sie stahlen sie brachten fort

34. Darauf stahlen die Priester vom *Kasikiale*[4] dem Priester *Zaladu* (Samen), nahmen ihn mit und säten ihn in *Šualúa*[4].

[1] Im Osten und nahe Palomino, an einem Nebenfluß des Rio Noavaka.
[2] Alle diese Orte liegen auf der Westseite von Palomino.
[3] *Alukuiži* und *Savēžaka* liegen am Fuß des Berges Cuba, nordnordöstlich von Palomino.
[4] Das *Kasikiale* und *Šualúa* liegen nahe S. Miguel.

Šualúaka alyēka niguñgú guñguakaį mama
Šualúa in sie säten taten darauf Priester

Zaladu eįtakseį guiava kaguveįa gungu-
Zaladu neun Nächte Rat ihnen sagte darauf

eįniki eįtakulu žakuá taši šalá hábiša.
neun Hemden blaue für kaufen ließ

naguá aįkí na mámakueįha akuagakuá.
tat so die Priester haben gesagt.

Priester *Zaladu* aber überredete sie in neun Nächten und veranlaßte sie, ihn (nachträglich) für neun blaue Hemden zu kaufen. Das haben die Priester berichtet.

35. *Aįžiniki mama Maįškáįžikueį hanki*
Darauf Priester die von *Maįškaįži* diese

Alukuížikueį iatušeį zula áualē
denen von *Alukuiži* sie raubten Samen sie trugen fort

gunguakaį Alukuížikueį hanki eįtakseį
darauf die von *Alukuiži* diese neun Nächte

gamaižgaša guiava kaguveįa guñgueįniki
tadelten Rat ihnen sagten darauf

eįtakulu žakuá taši šalá ašiša niguñgú.
neun Hemden blaue um sie baten taten.

35. Die Priester von *Maįškaįži*[1], stahlen nun den Bewohnern von *Alukuiži* Samen und nahmen ihn mit. Die Leute von *Alukuiži* aber tadelten sie neun Nächte lang, überredeten sie (zu zahlen) und forderten neun blaue Hemden.

36. *Akuñgueįnižiniki Nabuguížikueį*
Darauf die von Chivilongui

hanki mama Maįškáįžikueį zula kanži
diese Priester die von *Maįškaįži* Samen *Kanži*-Frucht

atušeį áualē gunguakaį Maįškáįži-
sie stahlen sie brachten fort darauf die von *Maįš-*

kueį eįtakseį Nabuguížikueį guiava
kaįži neun Nächte denen von Chivilongui Rat

kaguveįa gungueįniki eįtakulu žakuá taši
ihnen sagten darauf neun Hemden blaue

šalá ašiša ni akuñgú.
um sie baten sie taten.

36. Darauf stahlen die Bewohner von Chivilongui[2] den Priestern von *Maįškaįži Kanži*-Samen und nahmen ihn mit fort. Die Leute von *Maįškaįži* aber überredeten die Bewohner von Chivilongui in neun Nächten und forderten neun blaue Hemden.

37. *Gungueįni Katúgakueį hanki mama*
Darauf die von *Katuka* diese Priester

Maįškáįžikueį kanži zula iatušeį guñgu-
die von *Maįškaįži* *Kanži*-Samen sie stahlen darauf

eįniki Katúgakueį ka zula áualē
die von *Katuka* alle Samen sie brachten fort

alyēka niguñgú gunguakaį Maįškáįžikueį
sie säten taten darauf die von *Maįškaįži*

šalá ašiša eįtakulu žakuá taši šalá
Forderung sie baten neun Hemden blaue um

37. Die Bewohner von *Katuka*[3] stahlen darauf den Priestern von *Maįškaįži* Samen der *Kanži*-Frucht, nahmen ihn mit und säten ihn, worauf die Leute von *Maįškaįži* neun blaue Hemden dafür forderten und sie dazu in neun Nächten überredeten.

---

[1] Dieses liegt oberhalb Santa Cruz.
[2] Dieses liegt nahe *Maįškaįži*.
[3] Liegt bei S. Antonio.

niguñgú eịtakseị guiava kaguveịa ni
taten neun Nächte Rat ihnen sagten
akuñgú.
sie taten.

38. *Aịžiniki Suvéịžikueị hanki Katú-*
Darauf die von *Suveịži* diese die von
gakueị zula iatušeị áualē Suveịš-
Katuka Samen sie raubten sie brachten fort *Suveịži*
ka ni hanašiñgú guñguakaị Katúgakueị
nach sie taten darauf die von *Katuka*
hanki eịtakseị guiava kaguveịa eịtakulu
diese neun Nächte Rat ihnen sagten neun
žakuá taši šalá ašiša ni Katúgakueị
Hemden blaue um sie baten die von *Katuka*
ni akuñgú.
sie taten.

38. Die Bewohner von *Suveịži*[1] raubten dann den Leuten von *Katuka* Samen und nahmen ihn mit nach *Suveịži*. Die Bewohner von *Katuka* aber überredeten sie in neun Nächten und stellten eine Forderung von neun blauen Hemden auf.

39. *Guatšigakaị Nišíšikueị hanki-*
Darauf die von *Nišiši* diese
Suvéịžikueị kanži zula iatušeị gun-
denen von *Suveịži* *Kanži*-Samen sie stahlen dar-
guakaị Suveịžikueị šalá ašiša eịtakulu
auf die von *Suveịži* Forderung sie baten neun
žakuá taši šalá gungueịniki eịtakseị
Hemden blaue um darauf neun Nächte
guiava kaguveịa aịki hanašapangú.
Rat ihnen sagten so sie begannen zu tun.

39. Darauf stahlen die Bewohner von *Nišiši*[2] den Leuten von *Suveịži* Samen der *Kanži*-Frucht, wonach die Bewohner von *Suveịži* eine Forderung von neun blauen Hemden aufstellten und sie in neun Nächten dazu überredeten.

40. *Aịveị arlanka zula hántšiže žeịna-*
Hier nur kam Same guter tragen
lyēka ñukavéị ni mámakueịha iškahabingú
werden allein die Priester kauften
ni mámakueịha dúekueịha gáhákueịha ni
die Priester älteren Brüder Volksgenossen
akuagakuá nitšiší atušeịši nuiaškuani ni
haben gesagt weiter sie raubten im Osten
aualengú aịninki hantšigatsalyi kultša-
sie brachten fort dort gute Früchte
lula isụngelekueịnžá ni akuagakuá.
werden nicht haben sagten.

40. Bis hierher nur kam der gute Same, so daß (die Bäume) Früchte tragen, da die Priester ihn lediglich kauften. Das haben die Priester, älteren Brüder und Volksgenossen berichtet. Die Leute aber, die ihn raubten und nach Osten mit sich nahmen, pflegen dort keine guten Früchte zu haben, wie man berichtet hat.

41. *Guñgueịnižini haịni seịaškuani aịninki*
Darauf hier im Westen dort
mama Uluéịžikueị hanki Kamalágui-
Priester die vom Rio Don Diego diese denen von *Ka-*

41. Als dagegen hier im Westen die Priester vom Rio Don Diego den Bewohnern von *Kamalagui* Samen stahlen und

[1] Liegt unterhalb S. Francisco.
[2] Unmittelbar am Fuße von S. Francisco.

kueį zula atušeį akuñgueįniki áualē
malagui Samen sie stahlen darauf sie brachten

niguá gunalé šalá Kamaláguikueįha aįka
fort taten deshalb die von *Kamalagui* dort

mama Uluéįžikueį eįtakseį gamaį-
Priester die vom Rio Don Diego neun Nächte tadelten

žgaša salyí guiava ižgaveįa akuñgueįniki
allen Rat sagten darauf

eįtakulu žakuá taši šalá ašiša arzahabi
neun Hemden blaue um sie baten bezahlten

ni mámakueį aįki ni hanašiñgú.
die Priester so sie taten.

ihn mitnahmen, tadelten deshalb die Leute von *Kamalagui* die Priester vom Rio Don Diego neun Nächte lang und redeten auf sie ein. Dann stellten sie die Forderung von neun blauen Hemden auf, und die Priester bezahlten (den Samen).

42. *Natša nuiaškuaninki*[1] *hantšigatsalyi*
Darauf im Osten gute

kultšalula isúngelegebanžá ní mámakueį
Früchte haben nicht die Priester

dúekueį gáhakueį ni akuagakuá ni
älteren Brüder Volksgenossen sagten

zula aualēapañgú.
Samen sie fingen an fortzubringen.

42. Im Osten hat man nicht gute Früchte. Das haben die Priester, älteren Brüder und Volksgenossen darüber berichtet, wie man den Samen (der *Kanží*-Frucht) ausbreitete.

(Fortsetzung folgt.)

[1] Verbessert aus *seįaškuaniñki* „im Westen".

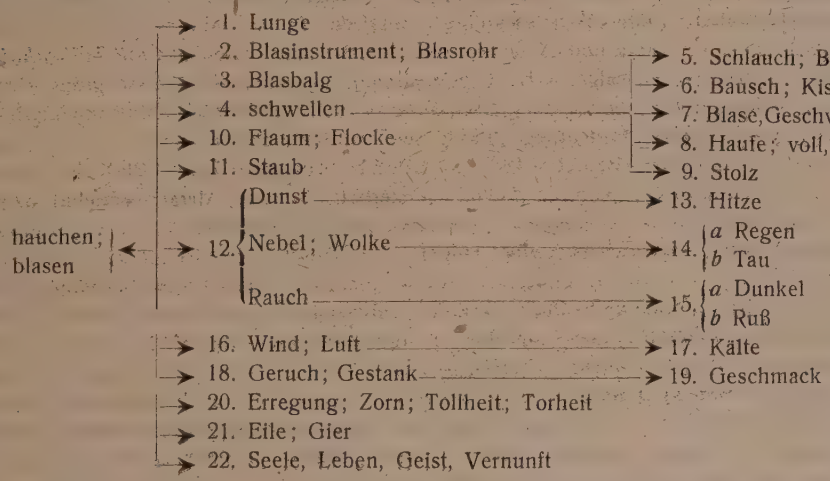
Elementare Wortschöpfung.

Von Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Oehl, Freiburg (Schweiz).

(Fortsetzung.)

§ 10. Riechen; stinken.

Die in § 9 behandelten Schallwörter für „Hauchen, Atmen, Blasen, Keuchen, Schnaufen“ u. dgl. mit den Typen *pu* : *up*, *pup*, *ku* : *uk*, *kuk* und den Mischtypen *puk* : *kup* etc. zeigen häufig neben dieser lautmalenden Urbedeutung auch eine zweite, abgeleitete Bedeutung, nämlich „Riechen (transitiv und intransitiv), Duften, Stinken; Geruch, Gestank; Geruchsinn“. Mit der Betrachtung dieses Bedeutungsüberganges „Hauchen > Riechen“ steigen wir in diesem Paragraphen unserer Darstellung um eine ganze semasiologische Stufe aufwärts. Bisher war nur von der Urbedeutung lautmalender Wörter (Husten, Kotzen, Rülpsen, Schluchzen, Spucken, Hauchen etc.) die Rede; nun wenden wir uns zu abgeleiteten, übertragenen Bedeutungen solcher Urschöpfungen. Diese sekundären, ja tertiären etc. Bedeutungen sind mannigfach und zahlreich. Um einen vorläufigen Begriff von diesen Möglichkeiten und Stufen der Bedeutungsentwicklung zu geben, setze ich einen „Stammbaum“ davon hieher: solche abgeleitete Bedeutungen, Konkreta und Abstrakta, die irgendwie von der lautmalenden Urbedeutung „Hauchen; Blasen“ abstammen und die in den folgenden Paragraphen wenigstens teilweise behandelt werden sollen.



Dieser „Stammbaum“ ist natürlich etwas schematisiert, wie schon die vom Stofflichen zum Unkörperlichen und Geistigen fortschreitende Anordnung zeigt. Auch sind die einzelnen Bedeutungen durchaus nicht so scharf von einander geschieden wie in dieser Tabelle; im Gegenteil, es finden oft mannigfache Mischungen und Übergänge statt. So heißt mittelhochdeutsch *rouch* „Rauch, Dampf, Dunst; Geruch“ (also die Bedeutungen Nr. 12 und 18 verbunden); mittelhochdeutsch *wint* ist „Wind, Luft; Geruch, Duft“ (also Nr. 16 und 18); estnisch *leil* und ebenso uigurisch *tin* bedeuten „Atem; Dunst; Seele“ (also die Urbedeutung + Nr. 12 + 22); ruthenisch *dux* ist „Hauch; Hitze;

Geist“ (also Urbedeutung + Nr. 13 + 22); indogermanisch **dhûlis* hat im Altindischen die Bedeutung „Staub“ *(dhûliš)*, im Litauischen „Räuchermasse“ *(dûlis)*, im Altirischen „Begierde“ *(dûil)* und im Lateinischen „Ruß“ (mit Ableitung: *fûlîgo*) — also die Bedeutungen Nr. 11 + 18 + 21 + 15*b*. Und so gibt es die mannigfaltigsten Bedeutungsverbindungen und -übergänge, wie wir noch reichlich sehen werden. Der obige „Stammbaum“ ist also stilisiert und typisiert, aber er zeigt immerhin das Wesentliche. Dabei ist jedoch sehr zu betonen: Diese Ableitung der Bedeutungen 1 bis 22 aus der lautmalenden Urbedeutung „Hauchen, Blasen“ gilt für sehr viele Fälle, aber nicht für alle. Der hier gezeigte bedeutungsgeschichtliche Weg ist nicht der einzige, der für jene 22 Wörter wirklich in Betracht kommt — aber er ist für viele davon wohl der wichtigste, häufigst begangene.

Als lebendige Beispiele für das theoretische Schema des obigen Bedeutungsstammbaumes mögen die Bedeutungen der drei indogermanischen Wurzeln $\sqrt{dhu}$, $\sqrt{kup}$ und $\sqrt{an}$, der uralischen Wurzel $\sqrt{tus : tuh}$ und der arabischen Wurzel $\sqrt{nafaxa}$ folgen. Wohl niemals lassen sich von einer Wurzel alle die obigen 22 oder 25 Bedeutungsentfaltungen nachweisen; es scheint jeweils nur ein Teil davon entwickelt zu sein. Ganz besonders fruchtbar ist da indogermanisch $\sqrt{dhū}$, $\sqrt{dheu̯ĕ}$ mit seinen vielen Ablautstufen und Suffixen *dhus-*, *dheu̯s-*, *dhou̯s-*, *dhu̯ĕs-*, *dhu̯os-*, *dhûl-*, *dhuph-*, *dhûp-*, *dhūm-*, *s+dhou̯m-* etc. etc.

Urbedeutung: litauisch *dùsti* „aufkeuchen“ = lettisch *dust*, kroatisch-serbisch *dihati* „atmen, hauchen, blasen“; lettisch *dwascha* „Atem, Hauch“, altirisch *dēo* „Atem“; etc. — Nr. 2: kroatisch-serbisch *dulac* „Dudelsackröhre“, russisch *dultse* „Mundstück am Blasinstrument“. — Nr. 3: griechisch *θυλλίς* und *θαλλίς* (<**dhu̯lnis*) „Blasbalg“, lateinisch *follis* (<**dhu̯lnis*), kroatisch-serbisch *duhalo* „Blasbalg“. — Nr. 4: griechisch *θάλλω* „schwelle, sprosse, grüne, strotze“ (< **dhu̯lio̯?*); albanisch *dal'* „sprossen“; gotisch *daug* = altsächsisch *dōg* = althochdeutsch *touc* „taugen, tüchtig sein“ (ältere Bedeutung „kräftig sein, strotzen, schwellen“?). — Nr. 5 und 6: griechisch *θύλακος* „Schlauch, Beutel, Sack; Pluderhosen“, lateinisch *follis* „Blasbalg, Schlauch, Beutel, Kissen“; tschechisch, polnisch *duchna* „Federbett, Kissen“, daraus entlehnt deutsch-dialektisch (Österreich) *Duchet* „Federbett“, ruthenisch *po]duxa* „Kissen“. — Nr. 8: ostfriesisch *dūst* „Haufen, Masse“; angelsächsisch *dūn* „Hügel“; norwegisch-dialektisch *döysa* „aufhäufen“; litauisch *daũg* „viel“. — Nr. 9: griechisch *τῦφος* „Rauch, Dampf; Aufgeblasenheit, Eitelkeit, Stolz“. — Nr. 10: litauisch *dujė* „Daune“; altnordisch *dūnn* = schwedisch, dänisch *dun*, englisch *down*, deutsch *Daune*; aus dem Altnordischen auch französisch *duvet* „Daune“; mittelniederländisch *donst* „Daunen“ > holländisch *dons* „Daunen“; griechisch *θύσανος* „Quaste, Franse“; lateinisch *fimbria* „Franse“ (aus **dhu̯ensri̯ā?*); norwegisch und schwedisch-dialektisch *dott* „Büschel“, norwegisch *dusk* „Büschel, Quaste“, schwedisch-dialektisch *duppa* dasselbe, norwegisch-dialektisch *dufs* dasselbe; altirisch *doss* „Busch, Quaste“ > neuirisch *das*. — Nr. 11: altindisch *dhūlī*, *dhūliš* „Staub“; litauisch *dùja* „Staub“; altnordisch *dupt* „Staub“ = neunorwegisch *duft* „feiner Staub“, schwedisch *doft*; altnordisch, schwedisch-dialektisch, neunorwegisch, mittelniederdeutsch, angelsächsisch und englisch *dust* „Staub“; mittelniederländisch *donst* „Staubmehl; Daunen“; gotisch *stubjus* = althochdeutsch *stuppi* „Staub“, althochdeutsch *stoub* „Staub“, *stioban* „stieben“ (aus vorgermanisch **s+dheu̯bh*). — Nr. 12, mit den in einander übergehenden Bedeutungen „Dunst, Dampf, Nebel, Rauch, Wolke“: altindisch *dhūmás* „Dampf, Rauch“ und *dhūlikā* „Nebel“ und *dhūpas* „Rauch, Räucherwerk“; litauisch *dúmas* „Rauch“ und *dùsas* „Dunst“, lettisch *dūmi* und altpreußisch *dumis* „Rauch“; bulgarisch und kroatisch-serbisch *dim* = polnisch *dym* „Rauch“; lateinisch *fūmus* „Rauch“; mittelirisch *dumacha* „Nebel“ und *dē* „Rauch“; griechisch *θυμιάω* „räuchern“ und *τῦφος* „Rauch, Qualm“ (aus **dhubh-* oder **dhuph*); pehlewi *dūt* „Rauch“ > parsisch *dīd* und neupersisch *dūd* „Rauch“; älter-dänisch *dulm* „Nebel, Dampf“; althochdeutsch *toum* „Dampf, Dunst, Duft“ = mittelniederländisch *doom*

„Dampf"; holländisch *stoom* „Dampf" = angelsächsisch *stēam* > englisch *steam* (aus vorgermanisch **s+dhoumo-*); mittelhochdeutsch *tunst* „Dunst, Dampf" und *tuft* „Dunst, Nebel"; althochdeutsch *twalm* „Qualm, Dunst, Betäubung" (aus **dhu̯olmo-*). — Nr. 13: ruthenisch *dux* „Hauch, Atem; Hitze"; italienisch-dialektisch (lucchesisch) *tufa* „stickende Hitze" (neben venezianisch und spanisch *tufo* „Dunst": über das Vulgärlateinische aus griechisch *τῦφος* „Qualm"); griechisch *θάλπος* (< **dhu̯lp-?*) „Hitze, Wärme". — Nr. 14*a*: die Bedeutung „Regen" entstammt der Vorstufe „Sprühnebel, Nebelgeriesel": norwegisch *duskregn* = schwedisch *regndusk* „Staubregen", norwegisch-dialektisch *dysja* und *duska* „fein regnen, herabrieseln", dänisch *dyst* „Mehlstaub, Regenschauer"; altslawisch *dъ̊ždĭ* „Regen", ruthenisch *dožd̆ž*, und so ähnlich in den übrigen slawischen Sprachen (aus urslawischem **duzgi-*); deutsch-dialektisch (bayrisch) *dusel* „Staubregen". — Nr. 14*b*: mittelhochdeutsch *tuft, duft* „Dunst, Nebel; Reif; Tau"; germanisch **dawwa-* „Tau" > altfriesisch *daw*, altsächsisch *dau*, altnordisch *dǫgg*, angelsächsisch *dēaw*, englisch *dew*, althochdeutsch *tou* „Tau" (aus vorgermanischem **dhou̯-*). — Nr. 15*a*: den Weg zur Bedeutung „dunkel, schwarz" zeigt das altindische *dhūmrás* „rauchfarbig", von *dhūmás* „Rauch": altirisch *dub* „schwarz" > neuirisch *dubh*, altkymrisch *dub* „schwarz" > neukymrisch *du*, ebenso kornisch und bretonisch; altirisch *donn* „dunkel" (aus **dhusno-*; entlehnt ins Angelsächsische als *dunn* „dunkel" > englisch *dun* „dunkel, schwarzbraun"); angelsächsisch *dosc* „dunkel" > englisch *dusk* „dunkel, düster"; norwegisch-dialektisch *durm* „Dunkelheit" und *dusmen* „neblig und dunkel"; ostfriesisch *dūs* „dunkel"; angelsächsisch *dēagol* „heimlich" = althochdeutsch *tougal, tougan* „dunkel, verborgen" = mittelhochdeutsch *tougen* „dunkel, finster, heimlich (< germanisch **daugana-*, **daug(a)la-*); lateinisch *fuscus* „dunkel" und *furvus* „tiefschwarz" (aus **dhuskos* und **dhusu̯os*); lettisch *duls* „dunkel"; litauisch *dvỹlas* „schwarz"; griechisch *τῦφος* „Rauch, Qualm; Dunkel"; altindisch *dhvasmá* „Verdunkelung". — Nr. 15*b*: das Ergebnis des schwärzenden Rauches ist der Ruß: lateinisch *fūlīgō* „Ruß" (aus **dhūli-*); daraus italienisch *fuliggine, filiggine* = engadinisch *fulin* = rumänisch *funingine* = portugiesisch *fuligem* = spanisch *hollin*. — Nr. 16: griechisch *θύελλα* „Sturmwind" und *τυφώς* „Wirbelwind"; litauisch *daũsos* „Luft"; althochdeutsch *tunist, tunst* „Hauch, Wind, Sturm"; germanisch **sturma-* „Sturm" = altnordisch *stormr* „starker Wind", dänisch, schwedisch, angelsächsisch, englisch *storm*, althochdeutsch *sturm* (aus vorgermanisch **s+dhurmo-*); russisch *dutó* „das Blasen; Wind". — Nr. 17: althochdeutsch *duft* „Frost". — Nr. 18: griechisch *θύος* (> lateinisch *tus* „Weihrauch") „Räucherwerk", *θυήεις* „duftig"; gotisch *dauns* = altnordisch *daunn* „Duft"; deutsch *Duft* „gefrorener Dunst; feiner Geruch"; angelsächsisch *stȳman* „duften" (zu *stēam* „Dampf"); lateinisch *suffio* „räuchere" (*fio* aus **dhu̯i̯ō*) und lateinisch *foetēre* „stinken" (aus **dhu̯oi̯to-* oder **dhu̯i̯to-*); litauisch *dūlis* „Räucherwerk"; kroatisch-serbisch (tschakawisch) *duh* „Atem, Hauch; Geruch" und *dihnuti* „atmen, hauchen, blasen; riechen" und (veraltet) *dah* „Atem, Hauch; Geruch" (mit drei verschiedenen slawischen Ablautstufen!); lettisch *dwascha* „Atem, Hauch; Geruch"; altindisch *dhūpas* „Rauch; Räucherwerk". — Nr. 20: eine reich entwickelte Bedeutungsgruppe. Aus dem Begriffe „Keuchen infolge innerer und äußerer Erregung" entwickelt sich die jüngere Bedeutung „Zürnen, Rasen, Toben" und weiterhin „Verwirrung, Betäubung, Wahnsinn, Albernheit": griechisch *θύσσομαι* „schüttle mich, zittere", *θοῦρος* „anstürmend", *θύω* „tobe, brause" und *θύνω* „tobe, rase", *τῦφος* „Rauch, Verblendung, Dummheit", *θυιάς* „Rasende, Begeisterte, Bacchantin", *θυμός* „Gemüt, Begierde, Leidenschaft, Zorn"; altindisch *dhūnóti* „schüttelt, erschüttert, bewegt heftig" = *dhuváti, dudhi-* „wild, ungestüm" und *dōdhat-* „heftig, rasend"; litauisch *dúkis* „Raserei", *dūkti* „toll werden", *pa-dùrmai* „stürmisch, ungestüm"; lettisch *duls* „betäubt, halbtoll; dunkel"; russisch *dur* „Torheit, Albernheit" = ruthenisch *dur* „Betäubung, Taumel, Narrheit" = polnisch *dur* „Betäubung, Bewußtlosigkeit", kroatisch-serbisch *duriti se* „aufbrausen" und *durnuti se* „toll werden"; altpreußisch *dūrai* „scheu"; altnordisch *dyja* (aus **dūjan*) „schütteln", altfriesisch *dud* „Betäubung", mittelniederländisch *dutten, dotten* „verrückt sein", mittelhochdeutsch *vertutzen* „betäubt, verdutzt werden"; althochdeutsch *tusig* „toll" = angelsächsisch *dysig* „töricht" > englisch *dizzy* „töricht, schwindlig"; schweizerdeutsch *šturm* „schwindelig" (wie deutsch *Sturm* aus **s+dhurmos*); althochdeutsch *tūfar, tūbar* „wahnsinnig, töricht"; althochdeutsch *tūmilōn* „sich im Kreise drehen, aufbrausen" > deutsch *taumeln*; angelsächsisch *dofian* „rasen" = althochdeutsch *tobōn* „toben"; mittelhochdeutsch *toup* „unsinnig, stumpfsinnig, taub" = schweizerdeutsch *taub* „wild, wütend"; angelsächsisch *dol* „töricht" > englisch *dull* „dumm" =

althochdeutsch *tol* „unsinnig, toll"; mittelhochdeutsch *tōre* „Irrsinniger, Tor" (aus germanischem **dauzan-* < **dhou̯són-*); altnordisch *dā* „Betäubung, Entzückung" (aus **dawa*); gotisch *dwals* „töricht" (< **dhu̯olos*), altsächsisch *dwalm* „Berückung" = althochdeutsch *twalm* „Qualm, betäubender Dunst, Betäubung"; angelsächsisch *dwāēs* = mittelniederdeutsch *dwās* „töricht" = mittelhochdeutsch *twās* „Narr" (< **dhu̯ēsos*); altirisch *dāsacht* „Raserei, Wut" (< **dhu̯ōsto* +), *dāssaim* „ich mache toll"; lateinisch *furere* „rasen" (< **dhus-*), davon entlehnt (über italienisch *furia*) albanesisch *furt* „Heftigkeit, Ungestüm"; albanesisch *dej* „berausche". — Nr. 21 verengt den Begriff der „keuchenden Erregung" zu dem der „keuchenden Bewegung zu einem erstrebten Ziel", d. h. des Laufens, Eilens, Stürmens und des heftigen Strebens, Verlangens: griechisch *θέω* „ich laufe", *θοός* „schnell" (< **dheu̯ō*, **dhou̯ós*) und *θύω*, *θύνω* „stürme einher, eile"; altindisch *dhávati* „eilt, läuft, rennt"; Pamir-Dialekte *dav-* „laufen"; awestisch *davʃ-* „bedrängen, drängen"; pehlewi *davītan* = persisch *devīden* „laufen, eilen", litauisch *dōvyti* „antreiben, abjagen, ermüden"; altirisch *dūil* „Begierde". — Nr. 22 führt vom Hauchen und Blasen zu den höchsten, letzten psychologischen und metaphysischen Begriffen, zum Geist, zu den Geistern, Dämonen und Göttern: griechisch *θυμός* „Gesinnung, Gefühl, Gemüt, Neigung, Entschluß, Wille, Begierde, Leidenschaft, Mut" und *θεός* (< **dhu̯esós*) „Gott"; armenisch *dikh* „Götter"; altslawisch *duxŭ* = russisch *dux* „Hauch, Atem; Geist" = kroatisch-serbisch *duh* „Hauch, Atem; Geruch; Seele, Geist, Mut" = tschechisch und polnisch *duch* „Atem, Hauch; Geist" = sorbisch *duch* „Geist" (< urslawisch **dhou̯so-*); altslawisch, russisch, ruthenisch, kroatisch-serbisch *duša* „Seele" = tschechisch *duše*, polnisch *dusza* „Seele" = bulgarisch *duša* „Atem; Seele" (< urslawisch **dhou̯sjā*); litauisch *dvasià*, *dvāsė* „Geist" (dialektisch noch „Atem"); lettisch *dvēsele* „Atem; Seele, Leben"; altgallisch *dusios* „Gespenst, Dämon"; mittelhochdeutsch *tuster* „Gespenst" und *gejtwās* „Gespenst"; altnordisch *dvergr*, angelsächsisch *dweorg*, althochdeutsch *twerg* „Dämon unter der Erde, Zwerg"; altindisch *dhvaras* „täuschender, verblendender Dämon". — Zuletzt sei noch eine Bedeutungsentwicklung von $\sqrt{dhu}$ „hauchen" angeführt, die jedoch in dem obigen Bedeutungsstammbaum fehlt, da ihre Allgemeingültigkeit noch näher zu prüfen wäre. In der Indogermanistik wird jedenfalls eine Anzahl Wörter für „Sterben, Tod, Leiche" auf die Wurzel *dhu* zurückgeführt: griechisch *θάνατος* „Tod" (< **dhu̯n-*); lateinisch *fūnus* „Leichenfeier" (< **dhūnos?*) und *fērālis* „zu den Toten gehörig" (< **dhu̯ēs*); armenisch *di* „Leiche"; gotisch *diwan* und altnordisch *deyja* (aus **daujan*) = altsächsisch *dōian* = althochdeutsch *touwen* „sterben", dazu gotisch *dauʃs* „tot" = angelsächsisch *dēād* = althochdeutsch *tōt*; altslawisch, kroatisch-serbisch *daviti* „ersticken, erwürgen". Auf die psychologischen Übergänge zu dieser letzten Bedeutungsgruppe kann hier nicht eingegangen werden.

Diese Fülle von Bedeutungsentwicklungen der einen Wurzel *dhu* ist in der Tat erstaunlich. Erstaunlich ist auch, daß die Indogermanistik diesen so klar zutage liegenden Fall nicht schon längst benutzt hat, um daraus die allgemeinen semasiologischen Gesetze abzuleiten. Alle oben zusammengestellten Abkömmlinge von $\sqrt{dhu}$ sind nämlich seit langem von den Indogermanisten im einzelnen als solche erkannt worden (mit Ausnahme der Wörter *θαλλίς*, *θάλπος*, *θάλλω*, gotisch *daug* und *Sturm*, die hier zum erstenmal auf $\sqrt{dhu}$ zurückgeführt werden) und sind, wenigstens zum größeren Teile, durchsichtig und klar. Und eben deshalb eignet sich diese Bedeutungsfamilie von $\sqrt{dhu}$ trefflichst zur Erläuterung unseres Stammbaumes. — Weniger reich entwickelt, aber immer noch lehrreich und beweiskräftig sind die Bedeutungsentwicklungen der indogermanischen Wurzel *kup* : *ku̯ēpē* „hauchen":

Urbedeutung: litauisch *kūpůti* „schwer atmen"; griechisch *καπύω* „hauche". — Nr. 8: altslawisch *kupŭ* = bulgarisch, kroatisch-serbisch *kup* „Haufe, Menge" = polnisch *kupa* „Haufe, Menge, viel"; litauisch *kaũpas* „Haufen"; lettisch *kupenis* „Schneehaufen"; albanesisch *kipī* „Haufen"; germanisch **haupa-* (> althochdeutsch *houf* = angelsächsisch *hēap*, englisch *heap* „Haufe") und germanisch **hūpan-* (> althochdeutsch *hūfo* > deutsch *Haufen*); altirisch *cūan* „Haufe, Menge" (< **kupnā*). — Nr. 10: polnisch *kwap* „Flaum, Flaumfeder". — Nr. 11: russisch *kopoť* „Staub, feiner Ruß". — Nr. 12: altpreußisch *kupsins* „Nebel"; lettisch *kūpēt*

„rauchen, dampfen, stäuben“ und lettisch *kwēpes* „Hauch; Qualm, Dampf; Ruß“; tschechisch *kopet* und polnisch *kopeć* „Rauch; Ruß“; griechisch *καπνός* „Rauch“; lateinisch *vapor* „Dunst“. — Nr. 15*b*: siehe vorher lettisch *kwēpes* und tschechisch *kopet*; neugriechisch *καπνιά* „Ruß“ aus *καπνός* „Rauch“, daraus entlehnt albanesisch *kapne* „Ruß“. — Nr. 18: litauisch *kvāpas* „Hauch; Duft“ und *kvepėti* „duften“; altindisch *kapi* „Weihrauch“. — Nr. 20: altindisch *kupyati* „gerät in Wallung, zürnt“; tschechisch *kypěti* „aufwallen, aufsieden, gären (und entsprechend in allen slawischen Sprachen: vom Menschen auf Wasser u. dgl. übertragen, — ebenso wie auch lettisch *kupt* „gären“ und *kupinātis* „aufgehen“ [vom Teig]). — Nr. 21: tschechisch *kvap* und ruthenisch *pojkvap* „Eile, Hast“; lateinisch *cupere* „begehren“; altsächsisch und angelsächsisch *tōjhopa* „Hoffnung“, deutsch *hoffen*.

Auch diese Sippe ist längst von der Indogermanistik zusammengestellt, außer Nr. 8, das hier zum erstenmal mit $\sqrt{kup}$ „hauchen > schwellen“ verbunden erscheint. — Längst anerkannt ist auch die folgende etymologische Gruppe aus indogermanisch $\sqrt{an}$ „hauchen“:

Urbedeutung: altindisch *aniti* „atmet“; gotisch *anan* und altnordisch *anda* „hauchen“; altirisch *anāl* „Atem“. — Nr. 4: albanesisch *ąj* „schwelle“ (< **aniō*). — Nr. 12: schwedisch *ånga* „Dampf, Dunst, Luft“ = dänisch *ange* „feuchter Dampf“. — Nr. 16: altindisch *anilas* „Wind“; griechisch *ἄνεμος* „Wind“; lateinisch *anima* „Hauch, Atem; Lufthauch, Wind“; norwegisch-dialektisch *ande* „Windhauch“. — Nr. 18: altslawisch *ãxati* „duften“ und *voňa* „Hauch; Duft“ (< **oniā*); altnordisch *angi* „Duft, Geruch“ [1]; angelsächsisch *ēþian* „atmen; riechen“ (< **anþ-*); griechisch *ἄνηθον* „Dill“ („Duft-Pflanze“ [2]). — Nr. 20: althochdeutsch *anto* „Groll, Zorn“ = angelsächsisch *anda*. — Nr. 22: lateinisch *anima* „Atem, Hauch; Seele, Lebensgeist; abgeschiedener Geist“ und *animus* „Seele, Geist, Gemüt, Sinnesart, Mut, Stolz, Zorn, Wille, Wunsch, Gedanke, Bewußtsein“; altnordisch *andi* „Geist“; germanisch *ansu-* „Gottheit“ = altnordisch *āss* „Ase“ = angelsächsisch *ōs* „Gott“; altindisch *ásuras* „Dämon, Gott“.

Die uralische Wurzel *tos* : *toh*, *tus* : *tuh* zeigt zum guten Teil die gleichen Bedeutungsentwicklungen. Donner in seinem Et. Wb. der uralischen Sprachen (I, 123 f.) hat, mit richtigem Blick für die semasiologische Parallele, die Entsprechungen der indogermanischen Wurzel *dhu* mit den Bedeutungen des uralischen *tus* verglichen; doch sind diese Parallelen nicht beachtet und fortgeführt worden.

Urbedeutung: finnisch *tuhotan* „schnaufen“; estnisch *toss* „Hauch, Atem; Dampf“; magyarisch *duzmogni* „schnauben“. — Nr. 4: finnisch *tüssän* „aufschwellen, bauschen“; estnisch *tohutu* „aufgeblasen“; magyarisch *duzzadni* „aufschwellen“. — Nr. 11: votjakisch *tuzon* „Staub“. — Nr. 12: estnisch *toss* „Hauch, Atem; Dampf“ und *tossan* „dunsten, dampfen; tosen“ und *tohu* „Dampf, Dunst, Nebel“; livisch *tūg* „rauchen, dampfen“; vepsisch *čihmer* „Nebel“. — Nr. 14*a*: finnisch *tisma*, *tihma* und *tuhu* „Staubregen“ und *tihu* „leichte Feuchtigkeit“. — Nr. 18: finnisch *tohun* „duften; tosen, toben“ und *tohu* „Geruch; Getöse“ und *tūsin* „riechen, aufspüren“; magyarisch *doh* „dumpfer Geruch“. — Nr. 20: finnisch *tohun* „tosen, toben; duften“; estnisch *tossan* „tosen; dunsten, dampfen“ und *tuhisen* „wirbeln, sausen“; estnisch *tusk* „Unruhe“ = finnisch *tuska* und vepsisch *tusk* „Angst“; magyarisch *düh* „Wut“ = syrjänisch *dözmeg* „Wut“.

Diese Wörter sind in ihrer Zugehörigkeit zu den Wurzeln *dhu*, *kup*, *an* und *tus* nicht in allen Fällen gleich vollkommen gesichert; manches ist unsicher und umstritten. Ganz zweifellos aber sind die Bedeutungsableitungen bei den semitischen Wurzeln, wo die feste Dreibuchstabigkeit keine falsche

[1] Wohl nur zufällig ist die Parallele Kiriri (Südamerika) *andi* „duften“.

[2] Oft werden gewisse Tiere und Pflanzen als „Riecher“ oder „Stinker“ *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet.

Etymologie zuläßt. So sind zum Beispiel bei arabisch *nafaxa* „flavit ore, inflavit, inspiravit" die folgenden Bedeutungen und Ableitungen ganz zweifellos: Nr. 3 (bzw. 5): *minfāx* „follis"; Nr. 7: *nuffāxat* „bulla innatans aquae" und *nuffāx* „tumor"; Nr. 9: *nafx* „superbia". — Endlich ist der stärkste Beweis für die Richtigkeit des obigen semasiologischen Stammbaumes darin gelegen, daß in allen Sprachen der Welt immer wieder eben diese Bedeutungsübergänge vorkommen, wie wir im folgenden noch genugsam sehen werden.

Dieser Bedeutungsstammbaum darf wohl als erster Versuch eines Beispiels dafür dienen, wie künftighin andere semasiologische Entwicklungen zu betrachten sind. Die Bedeutungslehre oder Semasiologie oder Semantik ist ja noch weitaus nicht so gut ausgebildet wie die Lautlehre. Erst neuerdings sagt JOSEF SCHRIJNEN-WALTER FISCHER, „Einführung in das Studium der indogermanischen Sprachwissenschaft" (1921): „...Vielmehr kann man behaupten, daß die vergleichende Semantik erst am Anfange ihrer Aufgabe steht" (S. 170). Wir haben es in der Tat erstaunlich weit gebracht in der Aufstellung von Tabellen für Lautgesetze — aber Tabellen für „Sinngesetze" (so kann man wohl passend sagen) gibt es wohl kaum. Wir finden am Anfange von WALDE's lateinischem Et. Wb. und in vielen grammatischen Werken übersichtliche Tabellen für die Vorstufen der jeweils betreffenden Vokale und Konsonanten; aber wir sind noch nicht imstande, Regeln aufzustellen für den Ursprung und die Bedeutungsvorstufen von „Fuß", „Regen", „Mann", „Milch", „Himmel", „Name", „Glocke" usw. Dieses ist nun freilich weitaus schwerer als jenes, aber dennoch ist es das letzte, ideale Ziel aller Sprachwissenschaft.

Lautlehre, Wortlehre, Formlehre und Satzlehre bilden mitsammen das Ganze der Sprachwissenschaft, sind aber nicht gegenseitig gleichwertig. Mittelpunkt und Schwergewicht muß die Wortlehre sein. Wohl ist die Lautlehre grundlegend; aber sie ist nichts spezifisch Menschliches: auch die Tiere drücken ihr Innenleben durch mehr oder weniger artikulierte Laute aus. (Nebenbei bemerkt: ist schon der grundlegende Unterschied zwischen Menschensprache und „Tiersprache" beleuchtet worden, daß diese allzeit und überall unabänderlich gleich bleibt, jene in steter Veränderung begriffen ist? Davon Näheres im III. Hauptteil.) Nur die Menschensprache hat Wörter, grammatische Kategorien und Syntax. Davon aber ist das Zweite und Dritte nur möglich, insofern es das Erste gibt, nämlich Wörter, deren gegenseitige Verknüpfung zum Satze irgendwie morphologisch und syntaktisch zu erfolgen hat — ebenso wie ein Urteil nur möglich wird durch Verbindung von Begriffen. Es bleibt also, soviel auch dagegen gesagt worden ist, das Wort, der in bestimmten Lauten ausgedrückte Begriff, Grundstock und Hauptbestand der menschlichen Sprache. „Im Anfang war das Wort." Und wenn die Sprachwissenschaft den Ursprung des Wortes, des menschlichen Wortschatzes, und seine Entwicklungsgeschichte in Laut- und Sinngesetzen erforscht hat, dann ist der Hauptteil ihrer Aufgabe gelöst.

Unsere landläufigen etymologischen Wörterbücher begnügen sich damit, im günstigsten Falle das betreffende Wort auf seine indogermanische Wurzel zurückzuführen, im ungünstigsten Falle die älteste belegte Form festzustellen.

Viel seltener, nur in offenkundigen Fällen von onomatopöischen oder interjektionellen Wortschöpfungen, wird der absolute Ursprung eines Wortes klargestellt. Ich schlage in KLUGE's deutschem Et. Wb. das Wort „Kuckuck" auf und finde da richtig den absoluten Ursprung: „eine lautnachahmende Wortbildung von weiter Verbreitung". Ebenda wird auch das Wort „Vater" und dessen ganze indogermanische Verwandtschaft richtig zurückgeführt auf den kindlichen „Naturlaut" *pa, papa*; ebenso das Wort „Mutter", indogermanisch **mātēr*, auf *mama*. Aber das sind vereinzelte Fälle. Beim Worte „Bö" („Windstoß") sind wohl die entsprechenden naheverwandten friesischen, schwedischen etc. Formen angeführt, jedoch ohne Angabe des (auch hier lautmalenden, vgl. § 12) Ursprunges; und beim Worte „Mann" geht die etymologische Untersuchung wohl bis auf das indogermanische **manu* „Mensch" zurück, bleibt aber dabei stehen, ohne Angabe des lautmalenden Ursprunges aus dem verbreiteten Lallsilben-Mischtypus *ma* + *na* „Vater; Mann; Mensch" (vgl. II. Hauptteil dieser Untersuchung).

Nun, diese Unvollständigkeit ist sehr natürlich und vorläufig unvermeidlich. Wir sind bei der Mehrzahl aller überhaupt vorhandenen Wörter des Deutschen und aller übrigen Sprachen noch lange nicht so weit, ihren absoluten Ursprung zu erkennen. Aber trotzdem, ja eben deshalb muß die Sprachwissenschaft ernstlich darangehen, die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Wortschatzes aufzuhellen. Dazu ist es notwendig, die Bedeutungslehre mit der Wortschöpfungslehre enge zu verbinden — wie das im folgenden planmäßig geschehen soll. Die Geschichte eines Wortes beginnt mit seinem ersten Erklingen aus menschlichem Munde und reicht bis zum heutigen Tage, bzw. bis zu seinem Aussterben. Die Semantik untersucht, stetig rückwärtsschreitend, die verschiedenen Stufen im Bedeutungswandel eines Wortes, bis sie zur ältesten erreichbaren Form und Bedeutung kommt; aber sie sollte da, wenigstens der Theorie nach, nicht stehen bleiben, sondern auch noch die letzte Frage beantworten: wie kam die Urform und Urbedeutung dieses Wortes zustande? Das glottogonische Problem spitzt sich da zum „logogonischen" Problem zu.

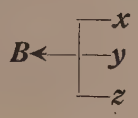
KLUGE's Et. Wb. sollte beim Artikel „Gauch" (Schimpfwort: „Schelm; Narr") nicht dabei stehen bleiben, die mittelhochdeutsche Form und Bedeutung *gouch* „Tor, Narr; eigentlich Kuckuck" = altnordisch *gaukr* „Kuckuck" anzugeben; es müßte außer dieser Bedeutungsverschiebung, die ganz parallel auch in lateinisch *cuculus* „Kuckuck; Hundsfott, Schurke" vorliegt, auch noch erklärt werden, daß urgermanisch **gaukaz* (< vorgermanisch **ghougos*), ebenso wie urkeltisch **koukos* (> altirisch *cūach*, kymrisch *cog* „Kuckuck"), wie lateinisch *cuculus*, altindisch *kōkilas*, mordwinisch *kuku* und wie Dutzende ähnlicher Wörter ein Versuch war, den Naturlaut des Kuckucks nachzuahmen: erst damit wäre die Gesamtgeschichte des Wortes „Gauch" erledigt. — Ebenso müßte bei der Etymologie der Wörter „Ost, West, Süd, Nord", welcher Sprache sie auch angehören mögen, die häufige Entstehung dieser vier Wörter aus der primitiven Orientierung (Ost = vorne, das Gesicht gegen Sonnenaufgang; West = hinten, Nord = links, Süd = rechts) erwogen werden. Diese letztere Bedeutungsentwicklung ist schon lange bekannt. Noch nicht bekannt aber ist

der Ursprung der Bedeutungen „vorne", „hinten" etc.; er wird im II. Hauptteil dieser Arbeit dargelegt werden. Kurz gesagt, ist diese Bedeutungsentwicklung so vor sich gegangen: Lalltypen wie *papa* und *mama* erhielten außer anderen Urbedeutungen (wie: Vater, Mutter, essen, trinken, Mutterbrust, Milch etc.) auch die gleich primitive Urbedeutung „Mund"; diese wurde öfters erweitert zur sekundären Bedeutung „Gesicht, Vorderseite", und daraus entstanden endlich das Adverbium „vorne" und die Präposition „vor". Wir kommen da also zu der semasiologischen Reihe: Lallwort > Mund > Gesicht > vorne > Osten. Erst wenn in einer Sprache für das Wort „Osten" alle diese Bedeutungsvorstufen festgestellt sind, dann ist die Geschichte dieses Wortes völlig aufgehellt. (Doch ist dies hier nicht etwa die einzige Entstehungsmöglichkeit; es konkurrieren deren mehrere[1].) — Oder: Die semasiologische Untersuchung eines Wortes für „Monat" hätte auch die Tatsache zu berücksichtigen, daß in sehr vielen Sprachen „Monat" und „Mond" dasselbe Wort oder doch wurzelgleiche Wörter sind, wie gerade auch im Deutschen; da aller Wahrscheinlichkeit nach das konkrete Wort „Mond" älter ist als der schon abstraktere Zeitbegriff „Monat", so ist im allgemeinen für ein Wort „Monat" die ältere Bedeutung „Mond" möglich und wahrscheinlich, deren Ursprung dann auf vergleichendem Wege und mit besonderem Augenmerk auf die Sprachen mutterrechtlich-lunarer Völker zu prüfen wäre. — Oder: Die Wörter „Seele, Geist" haben, wie längst erkannt, sehr häufig (freilich nicht immer) die ältere Bedeutung „Atem, Hauch, Wind" zur Grundlage. Da nun diese letzteren Bedeutungen allermeist onomatopöische Urbedeutungen von Schallsilben *pu*, *puk* etc. sind (vgl. § 9 und 12), so ist im konkreten Einzelfalle zu prüfen, ob das betreffende Wort „Seele, Geist" diese Typen *pu*, *puk*, *kup*, *kuk* etc. oder doch Reste davon zeigt. Ist das der Fall, dann darf als Ursprung des betreffenden Wortes „Seele, Geist", auch wenn die Übergangsbedeutung „Hauch" verloren ist, das entsprechende Schallwort angenommen werden. So ist zum Beispiel für das gemeingermanische Wort **hugi-* „Geist, Sinn, Gemüt" (gotisch *hugs*, altnordisch *hugr*, althochdeutsch *hugu* etc., dänisch *hu* „Sinn") nirgends eine ältere Bedeutung „Hauch, Atem" erhalten; aber die vorgermanische Lautform **kúghi-* oder **kuki-* stimmt völlig zu der häufigen gutturalen Lautmalerei *kuk* „hauchen" (z. B. mittelhochdeutsch *kūchen* „keuchen" und *hūchen* „hauchen", tschechisch *chuchati* „hauchen", armenisch *heukh* „Atem", Tschamorro *guha* „keuchen", Kunama *hukā* „Atem", Rama *akūki* „atmen", Asante *ahuhū* „Atem" etc. etc.), so daß größte Wahrscheinlichkeit für ein vorgermanisches **kuki-* oder **kúghi-* „Atem, Hauch; Lebenshauch, Seele, Geist" besteht, wovon die Urbedeutung früh unterging (vgl. § 15).

Die Möglichkeiten der primären Wortschöpfung durch Lautmalerei sind, wie schon die wenigen bisherigen Paragraphen zeigten, überaus zahlreich. Noch zahlreicher sind die Möglichkeiten der sekundären Bedeutungsentwicklung. So entsteht die Bedeutung „Seele, Geist" nicht allein aus der Vorstufe „Hauch" (was freilich wohl der häufigste Fall ist), sondern oft auch aus den Vorstufen „Schatten" oder „Eingeweide, Herz",

[1] Vgl. SCHRADER-NEHRING, „Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde", 2. Aufl., S. 500 f., unter „Himmelsgegenden".

vereinzelt auch aus anderen. Das Aufsuchen der verschwundenen älteren Bedeutung eines Wortes, der Vorstufe, ist daher meist gar nicht so einfach: es gibt eben meist nicht bloß eine, sondern mehrere Möglichkeiten des Bedeutungsüberganges. Die Bedeutung *B* beispielsweise kann aus den Vorstufen *x* oder *y* oder *z* entstanden sein:



Bei dieser Bedeutung entsteht dann im konkreten Einzelfalle die Frage: hat das betreffende vorliegende Wort die Vorstufe *x* oder *y* oder *z*? Vereinfacht wird die Antwort natürlich dann, wenn die ältere Bedeutung des betreffenden Wortes noch lebt, also ältere und neue Bedeutung nebeneinander stehen, wie z. B. in lettisch *dvēsele* „Atem; Seele" oder lateinisch *anima* „Atem, Hauch; Seele". Aber bei deutsch *Seele*, gotisch *saiwala* fehlt die ältere Bedeutung, und darum ist die Urbedeutung dieses Wortes noch ungewiß.

Dieser Fall der Mehrheit möglicher Bedeutungsvorstufen sei noch an zwei Wörtern näher beleuchtet: „Gaumen" und „Ruß".

Das Wort „Gaumen" ist, wie in § 30 dieses ersten Hauptteiles ausgeführt werden soll, mehrfach ein gutturales Schallwort, ebenso wie zahllose andere Wörter für die verschiedenen Teile der Rachen- und Mundhöhle (Kehle, Gurgel, Kiefer, Kinnbacke). Das deutsche *Gaumen* (altdeutsch *goumo* und *guomo* = altnordisch *gōmi* = angelsächsisch *gōma*) und die als historisch verwandt erkannten baltischen Formen litauisch *gomurỹs* „Gaumen, Rachen" = lettisch *gāmurs* „Luftröhre" haben denselben lautmalenden Guttural im Anlaut wie mittelniederdeutsch *gāgel* „Gaumen", russisch *gortań* „Kehle, Rachen, Gaumen", altindisch *kākut* „Gaumen, Mundhöhle", baskisch *ganga* „Gaumen", Dinka *gūt* „Gaumen", Sakai *knak* „Gaumen", Nama-Hottentottisch ǂ*karûs*)* „Hintergaumen" etc. Es ist demnach beträchtliche Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß ein mit Gutturalanlaut gebildetes Wort für „Gaumen" ursprünglich ebenso wie die obigen Wörter lautmalend war, abgeleitet vom Grundlaut der Rachenhöhle, dem Kehllaut und Gaumenlaut. Anderseits aber steht es unbedingt fest, daß in vielen Sprachen das Wort „Gaumen" irgendwie eine Ableitung oder Zusammensetzung von „Himmel" ist[1]: also „Gaumen" = „Mundhimmel".

Z. B. mongolisch *tanglai* „Gaumen" zu Hiungnu (hunnisch) *tangli* „Himmel" = türkisch *tangri*; neugriechisch *οὐρανίσκος* „Gaumen" zu *οὐρανος* „Himmel"; engadinisch *ciel della buoka* „Gaumen" = logudoresisch *kelu de sa bula* = neuprovenzalisch *ceu de la buko* = rumänisch *cerul gurii*, d. h. „Himmel *(coelum)* des Mundes", in den Dialekten Oberitaliens ebenso, mit und ohne den Zusatz „Mund"; holländisch *gehemelte* „Gaumen" = mittelniederdeutsch *hēmelte*, d. h. eigentlich „Zimmerhimmel, Zimmerdecke", gleich althochdeutsch *himilizi* „Zimmerdecke, Baldachin" (zu deutsch *Himmel*); russisch *nebo* „Himmel; Gaumen" = polnisch *podniebicnie* „Gaumen" (von *niebo* „Himmel") = tschechisch *podnebení* „Gaumen" (von *nebe* „Himmel") = bulgarisch *nebtse* „Gaumen" (*nebo* „Himmel") = serbisch *neptse* „Gaumen" (*nebo* „Himmel"); albanesisch *këtęzę* „Gaumen" (von *kël* „Himmel" aus *coelum*).

[1] Vgl. die Notiz in JAKOB GRIMM's „Kleineren Schriften", Bd. 7, S. 212: „Himmel und Gaume."

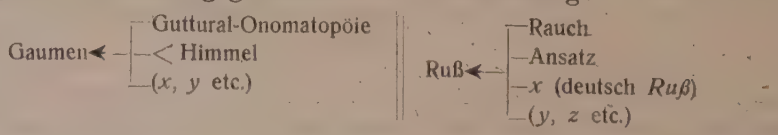
Sehr wahrscheinlich haben wir es bei dieser weit verbreiteten Bildung nicht mit lauter Wanderungen und Entlehnungen zu tun, sondern zum Teil auch mit elementaren Parallelschöpfungen[1]. (Nebenbei bemerkt: wollte man holländisch *gehemelte* und albanesisch *keţęzę*, ohne Kenntnis der tatsächlichen Etymologie, wegen der Gutturalanlaute als Guttural-Onomatopöien wie deutsch *Gaumen* usw. betrachten, so wäre dies ein Irrtum infolge „Scheintypus".) Wir haben also mindestens zweierlei Möglichkeiten für die Entstehung des Wortes „Gaumen": erstens aus einer Guttural-Onomatopöie; zweitens durch bildliche Übertragung aus „Himmel".

Dann das Wort „Ruß". Wir haben oben S. 767 und 768 f. gesehen, wie sich aus den Wurzeln *dhu* und *kup* durch Vermittlung der Bedeutungsvorstufe „Rauch" auch die Bedeutung „Ruß" entwickelte, im Lateinischen (und weiterhin im Italienischen, Engadinischen, Rumänischen, Portugiesischen und Spanischen), im Lettischen, Ruthenischen, Polnischen, Tschechischen, Neugriechischen und Albanesischen. Es ist nun sehr wahrscheinlich, daß diese Bedeutungsentwicklung „Hauchen > Rauchen > Ruß" auch anderwärts nachgewiesen werden kann. So heißt russisch *čad* „Dunst", tschechisch *čad* „Ofendunst, Qualm" (zu altslawisch *kaditi* „räuchern mit Weihrauch"), im Kroatischen *čađ* „Dunst; Ruß" und Polabischen *cod* „Ruß". Aber es wäre eine voreilige Verallgemeinerung, wollte man deshalb für jedes Wort „Ruß" die ältere Bedeutung „Rauch" annehmen. Und im Germanisch-Baltisch-Slawischen, vielleicht auch im Keltischen, finden wir, wenigstens nach der allgemein anerkannten Etymologie, eine andere Vorgeschichte des Wortes „Ruß".

Altnordisch und angelsächsisch *sōt* „Ruß", schwedisch *sot*, dänisch *sod*, englisch *soot* (aus indogermanischem **sōdom*); altslawisch *sažda* „Ruß", russisch *saža*, polnisch *sadza*, tschechisch *saze* (aus **sōdi̯ā*); lettisch *sōdri* und litauisch *sůdžiai* beruhen sämtlich auf der indogermanischen Wurzel *sĕd-sŏd* „sitzen" und bedeuten also eigentlich „Satz, Ansatz", d. h. des Rauches. Wahrscheinlich gehören auch mittelirisch *suithe* „Ruß" = kymrisch *huddygl*, bretonisch *huzel* (aus **soud* — ?) und katalonisch *sutje*, provenzalisch *südze*, französisch *suie* „Ruß" (aus gallisch **sūdi̯ā*) trotz der unklaren Vokalverhältnisse zur selben Wurzel *sōd*.

Wir haben also mindestens zwei Möglichkeiten für die Entstehung des Wortes „Ruß": erstens aus lautmalenden Wörtern „dampfen, rauchen"; zweitens aus der Bedeutung „Satz, Ansatz". Im Tschechischen leben beide Bildungen nebeneinander: „Ruß" ist sowohl *kop*, *kopet* als *saze*. — Das deutsche *Ruß*, aus germanischem **hrōta-*, ist noch unerklärt.

Wir bekommen also für diese beiden Wörter etwa folgende graphische Darstellung ihrer bedeutungsgeschichtlichen Entwicklung:



Ein ideales Hilfsbuch für die Sprachforschung wäre ein alphabetisches Verzeichnis aller einfachen Begriffe, bzw. Wörter mit möglichst umfassender

[1] W. PREYER, „Die Seele des Kindes", erwähnt den Fall, daß ein Knabe den Gaumen als „Zahnhimmel" bezeichnete. Und der Berliner Philologe R. M. MEYER sagt irgendwo, daß sein kleiner Sohn einmal dieselbe Metapher „Zahnhimmel" statt Gaumen gebrauchte — also wohl elementare Parallelen.

Angabe aller in irgendwelchen Sprachen vorkommenden oder doch nachweisbaren Bedeutungsvorstufen sowie mit möglichst häufiger Angabe des absoluten Ursprunges. Ein solches Werk würde den Sprachpsychologen und Philosophen instand setzen, die Frage zu beantworten, nach welchen physiologisch-psychologischen Gesetzen die Menschheit ihren Wortschatz gebildet hat.

Doch davon sind wir noch ungeheuer weit entfernt. Wir stehen erst vor dem Anfang. Dazu kommt noch folgende Schwierigkeit. Phonetische Irrtumsmöglichkeiten („Scheintypen") sind schon bei der Untersuchung der lautmalenden Urbedeutungen vorhanden, wie früher mehrfach dargelegt wurde; aber sobald wir von da um eine Stufe höher steigen zu den übertragenen, abgeleiteten Bedeutungen, vermehren sich die Irrtumsmöglichkeiten beträchtlich. Z. B.: den absoluten lautmalenden Ursprung eines Wortes für „Atem, Hauch" werden wir nicht immer mit unbedingter Sicherheit finden; noch größer aber wird die Unsicherheit, wenn wir für ein Wort, das nur „Riechen" oder nur „Seele" bedeutet, die Vorstufe „Hauch" und deren lautmalenden Ursprung nachweisen wollen. Umgekehrt ausgedrückt: bei „Riechen" oder „Seele" ist das ursprüngliche Schallwort mit größerer Mühe und Gefahr festzustellen als bei „Hauch". Je jünger die Bedeutung, desto fortgeschrittener gewöhnlich die Lautumbildung und desto größer das Wagnis der logogonischen Untersuchung.

Es sind also sicherlich ungeheuer umfangreiche und schwierige Aufgaben, die hier gestellt werden. Ohne Zweifel wird von dieser Maximalforderung auch im günstigsten Falle die Zukunft nur einen Teil erfüllen können. Es ist gewiß, daß uns bei der Mehrzahl aller menschlichen Wörter der absolute Ursprung stets verborgen bleiben wird. Aber das darf die Sprachforscher wahrlich nicht veranlassen, auf glottogonische und logogonische Untersuchungen überhaupt zu verzichten. Oder hat etwa jemals sich der Mensch durch die Unmöglichkeit, alles zu wissen, von wissenschaftlicher Forscherarbeit abschrecken lassen?

* * *

Und nun zum eigentlichen Inhalt dieses Paragraphen, zum absoluten Ursprung der Wörter für „Riechen, Stinken".

Häufig steht die Bedeutung „Riechen" (in jedem Sinne!) neben Bedeutungen wie „Hauchen, Blasen, Schnauben" etc., d. h. das betreffende Wort hat nebeneinander die ältere, ursprüngliche und lautmalende Bedeutung „Hauchen" etc. und die jüngere, übertragene, nicht mehr lautmalende Bedeutung „Riechen" etc.

Mittelhochdeutsch *drāsen, drasen, dräsen* „schnauben; duften" und *drās, drāst* „Duft, Geruch".
Mittelhochdeutsch *draehen* „hauchen; duften, riechen" und *draehe, drāht, drāt* „Duft, Geruch".
Mittelhochdeutsch *brāehen* „riechen": zu althochdeutsch *brādam* „Hauch; Dunst; Hitze" > deutsch *Brodem*.
Mittelhochdeutsch *wāz* „Atem, Hauch; Wehen, Sturm; Duft, Geruch; Geruchsinn" und *wāzen* „duften, riechen".
Englisch *breathe* „atmen, hauchen; duften": von angelsächsisch *brāeþ* „Hauch; Wind; Dunst; Geruch".
Angelsächsisch *ēþian* „spirare, halare; odorare".

Altnordisch *þefa* „riechen“ (trans. und intrans.) = norwegisch-dialektisch *teva* „keuchen“ = angelsächsisch *þefian* „schwer atmen, keuchen“.
Altnordisch *svak* flatus = angelsächsisch *swaecc* odor.
Altisländisch *angi* „Duft, Geruch“: von $\sqrt{an}$ „atmen“ in gotisch *anan* „atmen, hauchen“.
Lombardisch und Südtirol *tofá* „riechen, stinken“: zu venezianisch und spanisch *tufo* „Dunst“ und portugiesisch *tufar* „aufblasen“.
Italienisch *fiatore* „übler Geruch“ und *fiatare* „atmen“ < latein. *flatare*, von *flare* „blasen“.
Französisch *fleur* „Geruch“ < altfranzösisch *flaour* < latein. **flātōrem*, von *flare*.
Lateinisch *hālāre* „hauchen; duften“.
Griechisch *πνέω* „atmen, hauchen, schnauben; wehen; duften“.
Griechisch-dialektisch *ὀμφή* = *πνοή*; *ὀσμή* „Hauch; Duft“ und *ποτ]όμφειν* „entgegenduften“.
Altslawisch *voňa* „Hauch; Duft“ = russisch *voń* „Gestank“, tschechisch *wůně* „Geruch“: von $\sqrt{an}$ „atmen“.
Russisch *dux* „Atem, Hauch; Plural: Düfte“.
Russisch-dialektisch *dvošit* „riechen, muffeln“ und *dvošat* „keuchen“.
Bulgarisch *dšham* „atme; rieche, stinke“ und *dšh* „Atem, Hauch; Geruch“.
Kroatisch-Serbisch *dihati* „atmen, blasen, hauchen; riechen“ und *dah* (tschakawisch *duh*) „Atem; Geruch“.
Slowenisch *dihtéti* „keuchen; duften“ und *duh* „Hauch; Geruch“.
Slowenisch *diti* „leise atmen; wehen; duften“ = russisch *duť* „hauchen, blasen, wehen“.
Tschechisch *puchnauti* „laut atmen; übel riechen“.
Litauisch *kwāpas* „Atmen, Hauch; Duft“ und *kwĕpti* „hauchen“: *kwepėti* „duften“.
Lettisch *dwascha* „Atem, Hauch; Geruch“.
Arabisch *nafaḥa* „hauchte; duftete“.
Hebräisch *ruah* „Hauch; Wind; Seele; Geruch“.
Finnisch *tohu* „Geruch, Duft“ = estnisch *tohu* „Dampf, Dunst, Nebel“: finnisch *tuhotan* „schnauben“.
Estnisch *hing* „Atem, Hauch; bewegte Luft; Duft, Geruch“ und *hõng* „Atem, Hauch; Riechen“.
Mandschu *hiyan* „Geruch“ und *hiyahō* „Schnauben“.
Kunama *halā* „riechen, duften“ und *hakā* „atmen, ausschnaufen“.
Neu-Malgache *emboka* „encens, parfum“ und *tsemboka* „évaporation“ = Javanisch und Sundanesisch *amběk* „Atem; Dunst“ = Sasakisch *ĕmbok* „Atem“.
Tonsea *rĕ]suń* „Geruch“ und *a]sĕń* „atmen“: Wurzel *saň*, *seň*, *soň* wie in Toba *ut]soň* „vor Wut schnauben“, Banggaya *ha]saaň* „Atem“, Mal. *saň* „schneuzen“.
Pokontschi *ušla* „Atem; Geruch; Geschmack“.
Tschapanekisch *tiho* „Atem, Hauch; Wind“ und *tiho-mo* „Wohlgeruch“.

Dieser Bedeutungsübergang von „Atmen, Hauchen“ zu „Riechen, Duften, Stinken“ ist ein bildlicher. Wir finden ihn oft und deutlich bei den Dichtern, in Vers und in Prosa: die Blüten beispielsweise atmen oder hauchen ihren Duft aus. So heißt es in der herrlichen Paradiesesschilderung des PETRUS DAMIANI (11. Jahrhundert):

Virent prata, vernant sata,
Rivi mellis influunt;
Pigmentorum spirat odor
Liquor et aromatum, etc.

FRIEDRICH WILHELM GOTTER dichtet im 18. Jahrhundert:

Wie manche Ros' im Tal errötet ungesehn,
Haucht ihren Duft umsonst und stirbt vergebens schön.

Und GLEIM läßt die Lindenblüten sagen:

Balsamduft
Hauchen wir in dünne Luft.

Mit verstärktem Bilde (Duft = Geist der Blume) sagt GOETHE:

Nachtviole, dich geht man am blendenden Tage vorüber;
Doch bei der Nachtigall Schlag hauchest du köstlichen Geist.

Und RÜCKERT:

Zwar die Blätter duften frisch,
Und die Knospen hauchen;
Aber für den Mittagstisch
Sind sie nicht zu brauchen.

In MAUPASSANT's Roman „Ein Menschenleben" (übersetzt von G. v. OMPTEDA) heißt es einmal: „Ein Jasminstrauch strömte von unten unausgesetzt seinen durchdringenden Atem aus, der sich mit dem schwächeren Duft der Knospen mischte." Und wie die Blumen, so „hauchen" auch andere Dinge süß oder bitter usw. Bei HOMER (Odyssee, δ, 446) lesen wir, daß die Götterspeise „Ambrosia sehr süß haucht":

Ἀμβροσίην ὑπὸ ῥῖνα ἑκάστῳ θῆκε φέρουσα
ἡδὺ μάλα πνείουσαν.

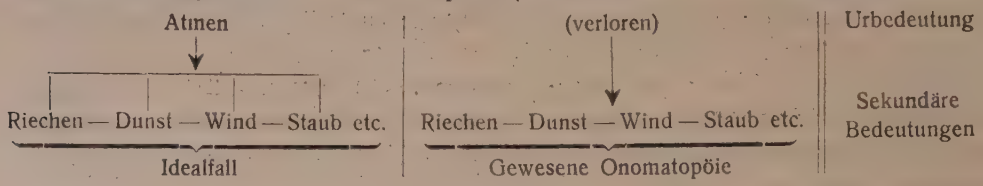
Und so könnte man noch zahllose Stellen aus der Weltliteratur als Belege für diese Metapher zusammentragen. Die semasiologische Bedeutung dieser Metapher ist richtig erkannt und ausgesprochen in dem „Norwegisch-dänischen etymologischen Wörterbuch" von FALK-TORP (1910): „Geruch wird oft als ein Hauch bezeichnet, der einem entgegenschlägt" (Bd. I, S. 661, unter *lugt* „Geruch"). Ohne theoretische Formulierung hat VÁMBÉRY in seinem Et. Wb. diese Erkenntnis praktisch befolgt, indem er S. 37 eine altaische Wortsippe von *Vïs* mit den Bedeutungen „wehen, blasen, wittern, riechen, stinken" ansetzte und ferner S. 37 und 74 altaisch *ḳaḳ* „wehen" und osmanisch *ḳoḳ[maḳ* „riechen" zusammenstellte. Richtig ist auch in KÖRTING's Et. Wb. (Nr. 3866) französisch *faguenas* „widriger Schweißgeruch" mit althochdeutsch *fnehan* „hauchen" zusammengebracht, was zwar nicht historisch, wohl aber psychologisch-elementar richtig ist.

Auf diese Weise entsteht die intransitive Bedeutung „Riechen" (die Blume riecht; der Mist stinkt). Dagegen kann die transitive Bedeutung (ich rieche Bratenduft) auf zweifache Weise entstehen: erstens durch Übergang aus der intransitiven Bedeutung, was sehr oft vorkommt, indem nämlich ein Wort beide Geltungen hat (wie z. B. deutsch *riechen*). Zweitens geht die Lautmalerei „Schnüffeln", d. h. Luft durch die Nase einziehen, leicht in die Bedeutung über, „einen Geruch durch die Nase einziehen, wittern, riechen" (z. B. Isländisch *snefill* „schwacher Geruch". Vgl. unten, kurz vor der dritten Tabelle).

Aber nicht bloß das Nebeneinander der primären Bedeutung „Atmen" und der sekundären Bedeutung „Riechen" findet sich. Häufig heißt ein Wort außerdem auch noch „Wind" oder „Dampf, Dunst" oder „Rauch", wie man an einigen der Beispiele auf S. 776 und zu Beginn dieses Paragraphen unter den Bedeutungen der Wurzeln *dhu*, *kup* und *an* sieht. Solche Fälle sind natürlich besonders beweiskräftig und durchsichtig und erleichtern die semasiologische Untersuchung sehr.

Oft aber fehlt in dem Nebeneinander dieser Bedeutungen gerade die älteste, die ursprüngliche, lautmalende, nämlich „Atmen, Hauchen". Die primäre Urbedeutung ist geschwunden; nur die sekundären Bedeutungen sind noch lebendig — eine für das gesamte Leben aller Wörter grundlegende Tatsache. Wir werden im folgenden vielfach mit Wörtern zu tun haben, die ihre lautmalende Urbedeutung verloren haben und nur mehr irgendeine jüngere, nichtlautmalende Bedeutung tragen: man kann sie passend als „gewesene Onomatopöien" bezeichnen. Wenn dann durch den verwitternden Einfluß der Lautgesetze, natürlich im Laufe langer Zeit, auch die äußere Lautgestalt, der wortbauende Schalltypus einer solchen „gewesenen Onomatopöie" geschwunden ist, dann ist von dem ursprünglichen Schallwort eigentlich nichts mehr da, weder die lautmalende Form noch die lautmalende Bedeutung. Man kann bei einem solchen uralten, gänzlich abgeschliffenen, umgeformten und umgedeuteten Wort den ursprünglichen Schallwortcharakter nicht mehr feststellen, höchstens ihn vermuten.

Auch für unsere Bedeutung „Riechen" gibt es viele solcher „gewesener Onomatopöien": sie haben die Bedeutung „Riechen" und daneben allenfalls die ebenso sekundären Bedeutungen „Dunst" oder „Wehen, Wind, Sturm" oder „Staub" usw. — aber die lautmalende Urbedeutung „Atmen, Hauchen" ist nicht mehr vorhanden. Graphisch läßt sich dieser Tatbestand in folgenden zwei schematischen Skizzen darstellen, von denen die erste den Idealfall (Vorhandensein der Urbedeutung und der sekundären Bedeutungen), die zweite den Fall der „gewesenen Onomatopöie (Verlust der Urbedeutung) zeigt:



Im zweiten Falle verrät gerade das Nebeneinander der eigenartigen Bedeutungen die semasiologische Zusammengehörigkeit und Abhängigkeit von einer verlorenen Urbedeutung „atmen", insbesondere dann, wenn ein deutlicher Typus *pu* : *up*, *ku* : *uk*, *puk* : *kup*, *pup* : *kuk* die Lautmalerei anzeigt. Die Zusammengehörigkeit jener Bedeutungen ist schon ab und zu erkannt worden, aber ohne daß man zur ganzen, systematischen Erkenntnis vorgedrungen wäre. So heißt es bei FALK-TORP im „Norwegisch-dänischen etymologischen Wörterbuch" (Bd. I, S. 247, unter *fnok*), indem norwegisch-dänisch *fnok*, *fnuk* „Daune" mit schwedisch-dialektisch *fnök* „Staub" und altnordisch *fnykr* „Gestank" verbunden wird: „Die Bedeutungsverbindung zwischen ‚Staub' und ‚Geruch' findet sich oft." Diese richtige Erkenntnis wäre noch dahin zu ergänzen, daß hier wegen des klaren labiogutturalen Mischtypus $f + k$ (mit Nasalierung; vgl. oben § 9, S. 459) so gut wie sicher eine „gewesene Onomatopöie" mit der (verlorenen) Urbedeutung „blasen, hauchen" vorliegt. — Ähnlich heißt es im lateinischen Et. Wb. von WALDE (2. Aufl., S. 292, unter *fimus* „Mist"): „‚Mist' als ‚dampfend' oder ‚stinkend', ‚stinken' = ‚dunsten, dampfen'. In Be-

ziehung zur Sippe von *fumus* (indogermanisch **dhū-*), in der ebenfalls die Bedeutung ‚Geruch' erscheint, vgl. gotisch *dauns* ‚Dunst, Geruch'." Auch bei dieser Verbindung von „Riechen, Dampf, Dunst, Rauch" fehlt bloß noch die Feststellung, daß all diese und etliche andere Bedeutungen nur aus einer Urbedeutung „atmen, hauchen" abgeleitet sein können, die obendrein bei dieser Wurzel *dhu* ja noch erhalten ist.

Und nun einige Beispiele von „gewesenen Onomatopöien" mit den Bedeutungsübergängen „Riechen—Dampf—Wind etc."

Deutsch *riechen* hat seine Bedeutung verengert: das althochdeutsche *riohhan* heißt „rauchen, dampfen; duften".

Deutsch *Rauch* ebenso: mittelhochdeutsch *rouch* heißt „Dampf, Dunst; Rauch, Räucherwerk; Geruch"; ähnlich mit Ablaut das mittelhochdeutsche *ruch* „Rauch; Dampf, Dunst; Geruch".

Mittelhochdeutsch *wint* „Wind, Luft; Duft, Geruch".

Mittelniederdeutsch *lucht* (aus *luft*) „Luft; Duft, Geruch", entlehnt ins Nordische als norwegisch-dänisch *lugt* „Geruch", schwedisch *lukt* „Geruch".

Angelsächsisch *styman* „duften", Kausativum zu ags. *steam* „Rauch, Dampf" > englisch *steam*.

Norwegisch-dialektisch *gim* „Dampf" und *gima* „duften".

Schwedisch-dialektisch *stimba* „dampfen": norwegisch-dialektisch *stamba* „stinken".

Schwedisch-dialektisch *fnyka* „stieben, dampfen, rauchen" und *fnök* „Staub"; veraltet dänisch *knyg* „Sturm", norwegisch-dänisch *fnok* „Daune, Faser"; altnordisch *fnykr, knykr* „Gestank".

Altnordisch *gustr* „Windhauch; Geruch".

Mittelenglisch *smolder* „Rauch" > englisch *smoulder*: mittelenglisch *smul, smel* „Geruch" und *smellen* „riechen" > englisch *smell*.

Angelsächsisch *smoca* „Rauch" > englisch *smoke*; mittelhochdeutsch *smouch* „Rauch, Dunst" und deutsch *schmauchen*: dazu wohl bayrisch *schmuckeln* „übel riechen".

Altslawisch *paxati* „ventilare": *paxŭ* „odor".

Arabisch *baxara* „vaporem emisit; foetuit (ex ore)".

Hassania-Arabisch *rīh* „Wind" und *rīha* „Geruch".

Tuareg, Ghat etc. *adhu*)* „vent, air; odeur, parfum" = Dschebel Nefusa *at'u*)* „souffle, vent; odeur" = Ghdames *adhu*)* „vent; odeur".

Finnisch *tiku* „Dampf, Dunst": magyarisch *tikkanni* „zu stinken anfangen".

Finnisch *haika* „Dampf; schwacher Geruch": vepsisch *haiker* „Dampf, Rauch".

Ersa-Mordwinisch *čintf* „Dampf" und *čine* „Geruch".

Osmanisch *es[mek* „wehen" = tschagataisch *is[mek* „wehen" und *isne[mek* „riechen, beriechen", *is* „Geruch".

Altaisch *kaḳ* „wehen": osmanisch *koḳ[maḳ* „riechen".

Nasioi *kamo* „Nebel" und *kamioi* „riechen".

Miskito *kia* „Geruch" und *kiasma* „Dampf".

Daß in diesen und ähnlichen Fällen die Urbedeutung „hauchen" fehlt, ist natürlich wohl manchmal nur zufällig und scheinbar: sie fehlt vielleicht nur in den uns vorliegenden Wörterbüchern, die ja durchaus nicht unfehlbar und allwissend sind. Der altdeutsche oder germanische Wortschatz ist uns ziemlich gründlich bekannt; aber der Papua-Dialekt Nasioi ist lexikalisch noch nicht so genau durchforscht und böte bei genauerem Studium für *Vkam* außer „Riechen" und „Nebel" vielleicht auch noch die lebendige Urbedeutung „Atmen, Hauchen".

Aus dem Gesagten ergibt sich also die semasiologische Regel, daß wir bei Wörtern für „Riechen, Stinken", wenn daneben die Bedeutungen „Wind — Dunst, Nebel, Rauch — Staub — Flaum — usw." stehen, mit großer

Wahrscheinlichkeit eine verlorene Urbedeutung „Atmen, Hauchen" anzunehmen haben; und weiter, daß wir mit größter Wahrscheinlichkeit darin eine „gewesene Onomatopöie" zu sehen haben, wenn das betreffende Wort irgendwie die labialen oder gutturalen oder labiogutturalen oder gutturolabialen Schalltypen *pu* : *up*, *ku* : *uk*, *pup*, *kuk*, *puk* : *kup* aufweist.

Dieser Fall ist zweifellos der häufigste, wohl der regelmäßige, — aber nicht der einzige. Es gibt, wenn auch nur selten, ganz sichere Fälle, wo die Bedeutung „Riechen" nachweisbar nicht auf die ältere Vorstufe „Atmen" zurückgeht, sondern auf andere Bedeutungen. Von dieser Art sind englisch *scent* „Geruch, riechen" und *savour* „Geruch; Geschmack". *Scent* ist entlehnt aus französischem *sentir* „fühlen, empfinden; begreifen; riechen (transitiv und intransitiv)" < lateinisch *sentire* „fühlen, empfinden, wahrnehmen". Dieses nun gehört nach der allgemein angenommenen und durchaus wahrscheinlichen Etymologie zu indogermanisch **sentos* „Weg, Reise": altkeltisch *sento-*, altirisch *sēt*, bretonisch *hent*, altkymrisch *hint*, neukymrisch *hynt* „Weg"; awestisch *hant-* „gelangen"; gotisch *sinþs*, althochdeutsch *sind*, altnordisch *sinn*, angelsächsisch und altsächsisch *siþ* „Weg, Reise, Gang". Im Althochdeutschen findet sich, mit Differenzierung der Bedeutung und Form (Assimilation von *nd* > *nn*), das Verbum *sinnan* „gehen, reisen; streben, sinnen" und das Substantiv *sin(n)* „Sinn", also eine gleiche Übertragung vom Räumlich-Stofflichen ins Geistige, wie bei Deutsch *erfahren*, d. h. ursprünglich „durchfahren, durchmachen". Dieselbe Vergeistigung wie im Deutschen hat die Wurzel *sent-* auch im Lateinischen durchgemacht: *sentire* ist ursprünglich „im Geiste durchgehen, geistig erfahren". Wir finden also bei diesem Worte keine Spur von einer lautmalenden Urbedeutung „Atmen": englisch *scent* „riechen" geht nach allem, was wir wissen, auf eine indogermanische Wurzel *sent* „Weg; gehen" zurück. — Etwas anders verhält es sich mit englisch *savour* „Geschmack; Geruch", wovon die zweite Bedeutung sekundär ist: wie wir im Anhang dieses Paragraphen sehen werden, gehen die physiologisch verwandten Bedeutungen „Geschmack" und „Geruch" (die beiden „chemischen Sinne") oft in einander über. Englisch *savour* geht über französisch *saveur* auf lateinisch *sapor* „Geschmack; Geruch" und *sapere* „schmecken; riechen" zurück: die Doppelbedeutung ist also schon alt. Die keltisch-italisch-germanisch-armenische Wurzel *sap* hat die lautmalende Urbedeutung „schmatzen, schmecken" (mit dem Munde), wie später einmal im III. Hauptteil dieser Arbeit zu zeigen sein wird. Das englische *savour* geht also wohl auf eine uralte Lautmalerei zurück, aber nicht mit der Urbedeutung „atmen", sondern (freilich auch mit Labial im Mischtypus *s*+*p*) „schmecken".

In diesen beiden Fällen, *scent* und *savour*, können wir genau feststellen, daß hier die Bedeutungsvorstufe von „Riechen" nicht „Atmen" gewesen ist, sondern „Erfahren" und „Schmecken". In mehreren anderen Fällen aber können wir überhaupt keine Vorstufe erkennen oder keinerlei Lautmalerei entdecken. So ist bei der indogermanischen Wurzel *od* „riechen" (griechisch ὀδμή = ὀσμή „Geruch", ὄζω „rieche"; lateinisch *odor* Geruch, *olēre* „riechen, stinken" [und davon die bunte Nachkommenschaft in den romanischen Sprachen, wie friaulisch *nueli* riechen, italienisch *lezzo* schlechter Geruch, *olezzo* guter

Geruch etc.]; litauisch *ûdimas* „das Riechen"; lettisch *ûst* „riechen"; alttschechisch *jadati* [<**adati*] „forschen"; armenisch *hot* „Duft"; ossetisch *ād* „Geschmack") weder von der Urbedeutung „Atmen" noch von der entsprechenden Lautmalerei eine Spur zu entdecken. Aber dennoch ist es möglich, daß $\sqrt{od}$ in grauer Vorzeit einmal lautmalend war und „Atmen" bedeutete, daß aber Urform und Urbedeutung später völlig verschwanden: $\sqrt{od}$ kann eine „gewesene Onomatopöie" sein. Noch mehr gilt das von der indogermanischen Wurzel *an*, bei der die Urbedeutung „Atmen" noch im Indischen, Germanischen etc. (vgl. oben S. 769) lebendig erscheint, während keinerlei lautmalende Konsonanz vorhanden ist. Aber immerhin kann diese uralte Wurzel durch irgendwelche vorindogermanische Lautgesetze etwa aus **wan* (Labialtypus) oder **han*, **xan* (Gutturaltypus) entstanden sein. Ebenso sind wir bei altaisch $\sqrt{is}$ „wehen, riechen" (tschagataisch *is* „Geruch" etc.; vgl. S. 779) auf Möglichkeiten und Vermutungen angewiesen. Keinerlei Lautmalerei zeigt auch das westgermanische *stincan* (so ags., as., ahd.) „dampfen; stauben; riechen, stinken, wittern", das im Altnordischen *stökkva* „zusammenschrecken, bersten" und im Gotischen *stigqan* „stoßen" bedeutet. Ebenso in der indonesischen Wurzel *saṅ* etc. (Tonsea *a]sĕṅ* „atmen" und *rĕ]suṅ* „Geruch"; hieher wohl auch Santali *so* riechen; vgl. oben S. 776). Ebenso auch englisch *smell* „riechen" (vgl. oben S. 779). Ohne erkennbare Lautmalerei sind auch die Wurzeln indogermanisch *dhem* „atmen, blasen, wehen" (neunorwegisch *daam* „Geruch"; vgl. am Ende des „Anhangs"), uralisch *tus* (vgl. oben S. 769), berberisch *atu* „Wind; Geruch", allenfalls auch indogermanisch *dhu* : *dheue* (vgl. oben S. 766 ff. und unten S. 791); ferner Fälle wie Tamil *maṇam* „Wohlgeruch", mexikanisch-dialektisch *inecui* „oler", Samoa *elo* „stinken", jakutisch *sit* „Geruch", tschagataisch *sasik* „übelriechend[1]". So finden wir also, daß eine nicht ganz kleine Anzahl von Wörtern für „Riechen" (ihre Zahl könnte gewiß vermehrt werden) für unsere semasiologische Methode keine Anwendung zuläßt — wenigstens scheinbar. Wir kommen demnach zu folgendem Schema für die Bedeutungsentwicklung von „Riechen":

Riechen ←
- 1. Aus einer Lautmalerei mit der (noch vorhandenen oder verlorenen) Urbedeutung „Atmen, Hauchen": Hauptfall.
- 2. Nachweisbar nicht aus Fall Nr. 1: Einzelfälle wie englisch *scent* und *savour*.
- 3. Allerlei dunkle Fälle, die aber notwendig entweder auf Fall Nr. 1 oder Fall Nr. 2 (u. dgl.) zurückgeführt werden müssen: tertium non datur.

Wir wenden uns nun zum Hauptfall, zur Entstehung der Bedeutung „Riechen" aus der Vorstufe einer lautmalenden Urbedeutung „Atmen". Es liegt auf der Hand, daß demnach bei der Bedeutung „Riechen" dieselben drei Arten von Schalltypen vorkommen müssen wie bei der Urbedeutung „Atmen", nämlich I. Guttural-, II. Labial- und III. Labioguttural-, bzw. umgekehrt Gutturolabial-Typen.

---

[1] Ferner: Melanesien, Sesake auf Api *sindoño* „riechen". Mittelamerika: Rama *īsáma* „stinken"; Tiribi *irošis* „to smell" und *ono-eto* „to stink"; Lenka *in]šuš[kin* „oler"; Kakaopera $\sqrt{ālā}$ „riechen"; Schikake *tium* „oler"; Karif *ñīrīmiču* „riechen".

Die größte Wahrscheinlichkeit bieten die Fälle der dritten Gruppe, mit den Typen $p + k$ und $k + p$, also *puk*, *kup* usw.: eben die zweifache Lautmalerei des Mischtypus vermindert die Gefahr des „Scheintypus" beträchtlich. Es ist leichter möglich, daß ein Labialtypus *pu* oder ein Gutturaltypus *ku* nur scheinbar lautmalendes *p-* oder *k-* enthält, als daß in einem Mischtypus *puk* sowohl *p-* als *k-* trügerisch sind. Eher kommt es vor, daß eines der beiden Elemente eines anscheinenden Mischtypus nur scheinbar lautmalend ist; dann bleibt statt des vermeintlichen Mischtypus nur das zweite Element als wirkliche Lautmalerei zurück. So ist tagalisch und bisayisch *bahu* „Geruch" nur scheinbar ein Mischtypus $b + h$; denn das *h* ist unorganisch in die indonesische Wurzel *bau* „Geruch" eingetreten: der Mischtypus $b + h$ schrumpft also zum bloßen Labialtypus *b-* zusammen. Dasselbe gilt wahrscheinlich von mandschuisch *wahon* „Gestank", das wohl nur Ableitung von mandschuisch *wa* „Geruch" ist. Verdächtig ist auch das inlautende *h* von Quara *bohu* „stinken, faulen" und Kimatengo *bohu* „verfault". Auch mittelhochdeutsch *brāēhen* „riechen" ist nur scheinbar ein Mischtypus $b + h$ (mit Liquida-Erweiterung, vgl. § 9, S. 459), denn das *h* ist bloß ein sekundärer Übergangslaut (aus **brā[jan*) und die Wurzel ist nur *brā*, vgl. althochdeutsch *brādam* „Hauch, Dunst" und angelsächsisch *brāēþ* „Hauch; Geruch". Irreführend ist auch das Anlaut-*h* in persisch *hūbōi* „wohlriechend": wie awestisch *hu]baoidhi* = altindisch *su]bōdha* (wohl + Duft) zeigen, ist das *h* lautgesetzlich aus *s* entstanden, und nur *-]bōi* „riechend" ist lautmalend (vgl. unten S. 789). Ein völliger Schein-Mischtypus ist dairisch *dĕhupa* „Weihrauch", wo das inlautende *hup* den Eindruck einer gutturolabialen Lautmalerei machen könnte. Aber diese dairische Form ist ebenso wie Toba *daupa* = javanisch *dupa* „Weihrauch" nicht indonesisches Erbgut, sondern Lehnwort aus altindischem *dhūpa-* „Weihrauch", in dessen Konsonanten gar keine Lautmalerei steckt. — Am allerzuverlässigsten sind die Mischtypen in den dreibuchstabigen Formen des Semitischen: bei arabischem *baχara* „vaporem emisit, foetuit" oder *nafaḥa* „hauchte, duftete" sind die Mischtypen $b + χ$ und $f + h$ unbedingt sicher.

Und nun die Tabelle der (nicht sehr zahlreichen) labiogutturalen und gutturolabialen Mischtypen mit der Bedeutung „Riechen, Stinken". — An dieser Stelle sei mit allem Nachdruck darauf hingewiesen, daß die nun folgenden drei Tabellen „Riechen; Stinken" möglichst in Zusammenhang mit den drei entsprechenden Tabellen „Atmen, Hauchen, Keuchen" des § 9 sowie der späteren §§ 11ff. zu betrachten sind. Erst diese Zusammenhänge und Übergänge vermitteln die volle Einsicht in unsere Elementar-Semasiologie.

c) Bantu.

Kimatengo *-]bohu* verfault (wohl < *bofu* oder dgl.)

d) Sudan.

1. A-Gobbu *kóffŏnŏ* stinkend.

e) Hamitisch.

3. Quara *bohu* stinken, faulen. — Saho *bah* dasselbe.

f) Semitisch.

Arabisch *baxara* vâporem emisit; foetuit (ex ore)
„ *buxār* quilibet vapor, foetor oris
Hassania-Arabisch *bexūr* parfum, encens
Arabisch *nafaḥa* hauchte, duftete
Hebräisch *ruaḥ* Hauch; Wind; Seele; Geruch ($\sqrt{rwḥ}$)
Syrisch *pāḥ* und *fāḥ* duftete ($\sqrt{pwḥ}$)
Arabisch *fāḥa* } duftete (med. *w*)
„ *fāga* }
Geez *bāx^{w}bax^{w}a* stinken

h) Uralisch.

Schwedisch-Lappisch *hapſset* riechen = Norwegisch-Lappisch *hafſset*.

k) Altaisch.

Mandschu *fungšun* Gestank
„ *wahōn* Gestank (vgl. oben)
Osmanisch *buxur* vapeur (aus dem Arabischen)

l) Japanisch.

Miyakoschima (Riu-Kiu) *kabs* riechen.

r) Austroasiatisch.

2. Khmer *buk* verfault
„ *pābak* ausräuchern
Bahnar *buk* verfault

s) Austronesisch.

1. Neu-Malgache *emboka* encens, parfum (vgl. § 9, S. 461 Mitte).
Malayisch *bubuk* verfault
Javanisch *bubuk* verfault
Sundanesisch *bubuk* verfault
Madegassisch *wōwuka* verfault
Bontok Igorot *ākub* a smell, stench
2. Fidschi *vuka* verfault

t) Papua.

Valman *kepie* gut riechen
„ *noſkepie* duften
Bongu *dūbaga* Duft

u) Australien.

Port Macquarie *bukar* to stink
Kabi *buga*, *bua* stink
Cloncurry River *buggoin* to stink

v) Südamerika.

12*a*. Moseteno *fokoye* Geruch
„ *phoki* oler bien o mal
29. Ketschua *huacsi* (gesprochen *waksi*) vapor, olor

w) Nordamerika.

2. Kektschi *pox* Eiter = Pokontschi *pox*.
3*a*. Mische (Oluta) *pakšoopē* oler
„ (Texistepec) *beaksu* oler

x) Indogermanisch.

1. Indisch:

Altindisch *kapi* Weihrauch (< **k^{u}opi* oder **k^{u}api*).

4. Slawisch:

a) Altslawisch *paxŭ* odor, zu *paxati* ventilare; russisch *paxnuť* riechen, duften; tschechisch *pach* Geruch, *páchnauti* übel riechen — neben *pacht* Keuchen; polnisch *pach*, *zapach* Geruch.

b) Tschechisch *puchnauti* laut atmen, aufschwellen, übel riechen; *puch* Dunst, Qualm. Das altslawische Wort *puxati* „blasen" (die übrigen slawischen Formen siehe oben § 9, S. 462) kann urslawischer Mischtypus *pux* oder aber vorslawischer Mischtypus *pous* sein, mit lautgesetzlichen Wandel *s* > *x* (vgl. § 9, S. 462 die nähere Ausführung). Ebenso kann *paxŭ* urslawischer Mischtypus *pax* oder vorslawischer Mischtypus *pās* sein. Es ist kaum möglich, die eine Entwicklung mit Gründen vor der anderen zu bevorzugen. Falls nicht *pux* und *pax* vorliegen, sondern *pous* und *pās*, hätten wir hier den Fall

eines halben Schein-Mischtypus (vgl. oben S. 782): die Verbindung $p + x$ würde sich auf bloßen labialen Anlauttypus reduzieren, auf *p-*, was dann in die nächstfolgende Tabelle gehörte.

5. Baltisch:
Litauisch *kwāpas* Atem, Hauch; Duft. Ferner litauisch *kwĕpti* hauchen : litauisch *kwepėti* duften. Wie Nr. 1 zur indogermanischen Wurzel *kăp* : *kuĕpĕ* : *kĕuĕp* (vgl. oben S. 768), die, in welcher Vokalstufe man sie auch betrachte, als Mischtypus erscheint. Man nimmt übrigens auch einen Wechsel zwischen *kuep* und *kep* und *kueb* : *k^{u}eb* an, was unseren Mischtypus weiter nicht berührt.

6. Albanesisch:
Kalbem, *kelbem* stinke, faule; *kelp* Eiter: nach G. MEYER's albanesischem Et. Wb. (S. 221 f.) von einer Wurzel *kelb* : *kalb*, — Mischtypus mit Liquida-Erweiterung.

8. Lateinisch:
Frāgrāre stark riechen, duften: kann Denominativ von **bhrāg(h)ros* oder von *g^{u}hrāg^{u}hros* „riechend" sein. Der erste Fall, den WALDE in seinem Et. Wb. (unter *frāgro*) annimmt, wäre Mischtypus $p + k$ (mit Liquida-Erweiterung, vgl. § 9, S. 459); der zweite Fall wäre gutturaler Doppeltypus $k + k$, Reduplikation der Wurzel *g^{u}hrā* in altindischem *ghrâti* „er riecht" (siehe dritte Tabelle). Wenn die etymologische Verbindung mit althochdeutsch *bracko* „Bracke, Spürhund" richtig ist, dann ist *fragrare* Mischtypus *bhrāg*.

9. Romanisch:
A. Erbwort latelnisch *fragrare*: davon logudoresisch *fragrare*. Aus der dissimilierten Form *flagrare* stammen provenzalisch und katalanisch *flairar* riechen, französisch *flairer* wittern, — mit Verlust des inlautenden Gutturaltypus, so daß statt des ursprünglichen Mischtypus nur ein anlautender Labialtypus übrig bleibt. Völligen Typenverlust, im Anlaut und Inlaut, zeigen sizilianisch *čaurari* und portugiesisch *cheirar* riechen, wittern. Auf ein lateinisches **fragritare* geht nach MEYER-LÜBKE's Et. Wb. (Nr. 3477) das obwaldische *fardá* „duften" zurück, ebenfalls mit Verlust des Inlauttypus. Auch ins Albanesische drang das süditalienische Wort: albanesisch *x̌aur* Geruch < sizilianisch *čauru* guter Geruch. Entlehnung ins Keltische: siehe Tabelle 2.

B. Romanische Wortschöpfung. — Französisch *faguenas* Schweißgeruch, schimmeliger Geruch. Die in KÖRTING's Et. Wb.^{3} (Nr. 3866) angenommene Ableitung aus althochdeutsch *fnehan* „anhauchen" weist wenigstens annähernd auf den richtigen Weg: das französische Wort ist, ebenso wie das altdeutsche, ein Mischtypus $p + k$.

11. Germanisch:
a) Altnordisch *fnykr* Gestank, aus **fnukiz*: nasalierter $p + k$-Typus. Näheres über das merkwürdige Wort in den folgenden Paragraphen.

b) Altnordisch *fūki* Gestank: Mischtypus *puk*; daneben bloß Labialtypus in altnordisch *fāi* Fäulnis, *fana* verfaulen, etc.

c) Ähnlich diesen Formen *fnykr* und *fūki* ist englisch *funk* „ekelhafter rauchiger Geruch, Gestank; Funke; Feuerschwamm". Die Etymologien für dieses Wort schwanken zwischen deutsch „*Funke*" und französisch-dialektisch (pikardisch) *funkier* < vulgärlateinisch *fumicare*, von *fumus*. Der Fall wäre noch näher zu prüfen. Vielleicht mischen sich hier zwei oder drei verschiedene Wörter.

d) Angelsächsisch *swecc*, *swæcc* halitus, odor, sapor, gustus und *swic* odor = altsächsisch *swec* Duft, Geruch; dazu das Verbum angelsächsisch *sweccan* = althochdeutsch *swehhan* hervorquellen, riechen, stinken; mittelhochdeutsch *swechenon* duften. Die lautmalende Urbedeutung lebt noch in altnordisch *svak* flatus. Germanisch $\sqrt{swēk}$ weist auf vorgermanisch $\sqrt{suĕg}$; dies liegt vor in kymrisch *chwaith* sapor, gustus (aus urkeltischem **suek[ti-]*) und *chwêg* dulcis, suavis. Dieses keltisch-germanische *sueg* erscheint deutlich als Mischtypus $p + k$ mit präfixalem *s*.

e) Mittelhochdeutsch *wāz* Atem, Hauch; Wehen, Sturm; Duft, Geruch; Geruchsinn; Zeitwort *wāzen* duften, riechen. Die Bedeutungen zeigen das ideale Nebeneinander der lautmalenden Urbedeutung „Atem" und der zwei abgeleiteten Bedeutungen „Sturm" und „Duft". Das mittelhochdeutsche Wort erscheint als einfacher labialer Anlauttypus *w-*; aber das ist nur der lautgesetzliche Rest eines ursprünglichen Anlautes *xw-*, wie die

älteren Formen beweisen. Das althochdeutsche Verbum hat teilweise noch den älteren Anlaut: *far-hwāzan* „verfluchen" = *far-wāzan*; und altsächsisch heißt dasselbe Zeitwort *for-hwātan*. Dieses althochdeutsche Zeitwort *hwāzan* ist identisch mit dem mittelhochdeutschen *wāzen* duften (die Angabe bei FICK-TORP, „Wortschatz der germanischen Spracheinheit", S. 385, Absatz: *veþ* „wehen" ist irrig). Das Richtige steht schon im „Mittelhochdeutschen Wörterbuch" von MÜLLER-ZARNCKE (Bd. 3, S. 537); hier folgt auf das einfache Verbum *wāzen* „hauchen, duften" das zusammengesetzte *verwāzen* „verfluchen, verdammen" mit der richtigen Erklärung: „Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist wohl ‚wegwehen, wegblasen'. . . . Althochdeutsch *farwāzen* ist ‚exsufflare, recusare, abominari, anathemizare'." Die bei GRAFF im „Althochdeutschen Sprachschatz" (I, 1087) zweimal belegte Bedeutung „exsufflare" ist beweisend. Auch JAKOB GRIMM, „Kleinere Schriften" (Bd. 7, S. 199, „Die fünf Sinne") setzt richtig *hwāzan* „flare" an. Wir haben also ein westgermanisches **hwātan* „atmen, blasen" < urgermanischem **xwētan*, das den Mischtypus *kp*, bzw. *xw* in anlautender „Kontaktstellung" zeigt und allenfalls auf vorgermanisches **kuēd* (oder auch auf **kʷēd*) zurückgeht.

f) Mittelhochdeutsch *verwepfen* „kahnig werden" (vom Wein gesagt), d. h. eigentlich „ausrauchen, ausduften". Die ältere Lautgestalt zeigt gotisch *af]hwapjan* „ersticken", Denominativum von einem **hwap* „Atem". Die vorgermanische Wurzel davon, *kuob* oder *kʷob*, zeigt gegenüber litauisch *kwāpas* „Atem" den Lautwechsel *p* : *b* (vgl. oben unter 5, S. 784).

g) Bayrisch *pfnackeln* riechen, stinken: vgl. mittelhochdeutsch *phnehen* atmen, schnauben, keuchen (cf. § 9, S. 463 f.).

Wir wenden uns zur zweiten Tabelle, zu den bloß labialen Schallwörtern „Atmen > Riechen". Diese Gruppe ist zahlreicher als die erste; dazu kommt noch, daß ja auch alle Formen mit Mischtypus $p + k$ oder $k + p$ natürlich hiehergestellt werden könnten.

Scheintypen sind bei dieser Gruppe leichter möglich. Zum Teil sind Formen mit bloßer Labial-Charakteristik nur verminderte Mischtypen $p + k$, die den Guttural-Inlaut verloren haben: vgl. oben die Wörter provenzalisch *flairar* riechen < *fragrare* (S. 784) oder mittelhochdeutsch *wāz* Atem, Geruch < **hwāt*, **xwēt* (S. 784). Umgekehrt sind möglicherweise die slawischen Wurzeln *pax* und *pux* keine echten Mischtypen, sondern aus vorslawischem *pās* und *pous* entstanden. — Offenbare Scheintypen sind: französisch *parfum* „Wohlgeruch" = italienisch *profumo*, spanisch *perfume*: aus *per* + *fumus*, gleichsam „Durch-Räucherung"; altslawisch *vońa* Hauch, Geruch (< **onſiā*, zu √ *an* atmen, mit slawischem *v*-Anlaut); Nama-Hottentottisch *ôub* Geruch (nicht Labialtypus in Binnenstellung, sondern *ôuſ-b*: das *-b* ist Maskulin-Endung); wohl das Präfix *pa-* liegt vor in Mon *pasa* „Gestank, stinken", — denn im verwandten Santali findet sich *so* „Geruch, riechen" (dies wohl zu indonesisch √ *soṅ* : *saṅ* : *seṅ* atmen, schnauben, riechen). — Anderseits findet sich aber auch Typenverlust. So erscheint das bantuische *wunda*, *vunda* etc. (< Urbantu **būnda* faulen) im Makwa, Matengo und Siba als *unta*, *hunda* und *ḏunda*. Reduktion und Schwund des labialen Binnentypus zeigt vielfach die indogermanische Wurzel *dhéuĕ* : *dhŭ* (wenn anders unsere Meinung, dieses *dheue* sei ein Schallwort mit Binnentypus, richtig ist). Wie weit der Typenverlust infolge besonderer Lautgesetze gehen kann, zeigt französisch-dialektisch (Court im Berner Jura) *txara* „flairer" aus *flagrare*, mit lautgesetzlichem Übergang von *fl* > *tx*.

c) Bantu.

I. Urbantu **būnda* faulen:

Suaheli, Bondei, Schambala, Ganda, Nganja, Kafir *vunda*
Yao *wunda*
Sotho *puta*
Nkundu *fonda*
Ndonga, Kwanyama *mbuta*
Galoa *bundaka*
Makwa *unta*
Matengo *hunda*
Siba *ḏunda*

I. Urbantu **bōda*, nach anderen **bōla* faulen, stinken:

Sotho, Tlapi, Kafir, Sulu, Thonga, Ronga, Konde, Bemba, Tabwa, Subiya, Tonga, Teke-Tio *bola*
Bangui, Teke-Fumu *bolo*
Sukuma *bora*
Fan *bol*
Noho *bō*
Isubu, Fernando Po *boi*
Kongo, Yao, Matengo, Kaguru *wola*
Rundi, Herero *wora*
Luba *vora*
Moschi *puo*
Taveta *woa*
Dzalamo, Suaheli, Sigula, Bondei, Schambala, Senga, Bisa, Luyi *ola* (Typenverlust)
Kamba *oa* (Typenverlust)
Siha *ůo* (Typenverlust)

III. Diese beiden Ansätze (**būnda* und **bōda*) folgen L. HOMBURGER, „Etude sur la phonétique historique du Bantou" (26, 2 und 55, 1). Dagegen ist wohl, abweichend von ihm, als eigene Gruppe die folgende zu betrachten:

Hehe *wovu* verfault
Tikuu *vovu* verfault
Suaheli *ovu* verfault
Pokomo *wowa*

IV. Gmbwaga und Monschombo *pu se* flairer.

V. Für die folgenden einzelsprachlichen Formen setzt HOMBURGER (56, 7) die Urbantu-Form **dūmba* „odeur" an. Ist dieser Ansatz zweifellos und unbedingt sicher? Vielleicht ist doch ein lautmalender Labialanlaut richtiger? Die einzelsprachlichen Formen passen gut in diese Tabelle:

Kafir *i]vumba*
Tikuu *u]vumba*
Kaguru *vumba*
Giryama *vumba*
Ganda *e]vumbe*
Kongo *mvumba*
Mbangala *di]vumba*

d) Sudan.

1. Ewe *ffeffē* Duft
3. Bari *bur* faulend
Barea *fullu[gu* stinkend
Barea *fillis* Gestank
Kunama *šeberā* Geruch

e) Hamitisch.

3. Galla *fumfadi* riechen
Bilin *fūn[y* schnüffeln
Bedauye *fīn* Geruch, riechen

f) Semitisch.

Arabisch *bašiʿa* ore graveolens fuit
Hebräisch *bāʾaš* male oluit

h) Uralisch.

Magyarisch *bűz* Gestank
„ *büdös* foetidus
Magyarisch *áp, záp* stinkend
Tscheremissisch *poš* Gestank

i) Samojedisch.

Samojedisch *āpt, apte, obto* Geruch.

k) Altaisch.

Mandschu *wa* Geruch; Geschmak.

m) Asiatisch-Arktisch.

Aino *fūra* Geruch.

o) Siamo-Chinesisch.

1. Siamesisch *phu* verfaulen.

p) Drawidisch.

Tamil *vambu* Wohlgeruch

Tamil *mō* flairer, sentir (aus *bō?* Vgl. Bahnar [*r*, 2] *bou* = *mou*)

q) Andamanesisch.

Kede und Bodschigjab *čōpō* a smell.

r) Austroasiatisch.

2. Bahnar *bou*, *mou* riechen = Mon *mow* riechend. — 3. Nikobarisch *bāoi* stinken.

s) Austronesisch.

1. Indonesisch $\sqrt{bau}$ Geruch
Malayisch *bau* Geruch
„ *ber]bau* riechen (intr.)
Makassarisch, Buginesisch *bau* Geruch
Tagalisch, Bisayisch *bahu* Geruch
Altjavanisch *am]bō* Geruch
Sundanesisch *am]bō* Geruch
Neujavanisch *am]bu* Geruch
Dayakisch *bĕ]wau* Geruch
Rotti *na]bo* Geruch
Ponosakan *um]bau* Geruch
Malagasy *im]bu* Geruch
Madegassisch *wau* Geruch
Battak *bau* stinken
Tschamorro *paupau* gut riechen
Malagasy *fofona* smell, savour
Kawi *am]buñ* riechen
Karo *bisbis* Eiter
2. Marschall-Inseln *buin* riechen, Geruch
Tumleo *papiu* wohlriechend
Timor *na]vō* Geruch
Fidschi *i]bo* Geruch
„ *bona* stinken
Sawu *do]wowau* Geruch
Alor *wō* Geruch
Sumb. *wau* Geruch
Neukaledonien *bo muan* stinkend
„ *bon on* wohlriechend
„ *celembot*)* riechen
„ *top* faulen
3. Samoa *pipilo* stinken
„ *papala* faulend; Geschwür
„ *pai'e* faul

t) Papua.

Valman *vopufu* faulend
Girara *iporu* to smell
Gaima *ipowaro* to smell

u) Australien.

Darling River *bŏūtta* to smell
Port Macquarie *boatti* a smell
Tschaui (Chowie) *imbulma* smell
Dieyerie *punthama*)* to smell
Nickol Bay *bundilgo*)* to smell
Upper Macintyre River *bandi* to smell
Kabi *baliman* to smell

v) Südamerika.

36. Tukano *boāroe* verfault
Kobeua *uiuę* riechen
39. Tschibtscha *afupkuan]suka* stinken
Move *dopúrete*
Penonomeño *koroburere*
Norteño *ñiamunabureke*
Murire *mebrite*
} *hediondo* $\sqrt{pur} : \sqrt{bur}$

w) Nordamerika.

2. Kektschi *vuts* riechen, schnüffeln
Ischil *tsuvual* Geruch
5*a*. Sumo $\sqrt{pul}$ eitern
„ *walap* riechen
Ulua *wayani* smell
6*a*. Schinka *pösa* hedor
7. Mexikanisch (Teotihuacan) *palani* pudrirse
„ „ *popochtli* perfume, incienso, sahumerio
Mexikanisch *potoni* riechen
Pipil (Izalco) *puputāka* es riecht
20. Biloxi *pō* smelling
Ofo *apȟōhi* to smell
25. Klamath *pilui* to smell
„ *ndopa*; *ndupa* stinken, faulen
35. Eskimo *tippe* Geruch
Grönländisch *tipe* Geruch

x) Indogermanisch.

A. Erbwörter:

a) Indogermanisch $\sqrt{p\bar{u}}$ stinken, verfaulen: altindisch *pū[yati* „stinkt, wird faul" und *pū[ti-* „stinkend, faul, Eiter, Jauche"; awestisch *pu[yeiti* „stinkt, fault" und *pū[tay-* „Verwesung"; pehlewi *pū[sīnītan* „faulen"; neupersisch *pūde* „verfault", *pūsīden* „faulen"; ossetisch *am]bud* faul; armenisch *phut* verfault (Lehnwort aus dem Iranischen) und *hu* Eiterblut (Erbwort mit Typenverlust); griechisch *πῡ[ον* Eiter, *πύω* bringe zum Eitern, *πύθω* mache faulen; litauisch *pū[ti* faulen, *pūliai* Eiter; altnordisch *fūi* Fäulnis; germanisch **fū[laz* „stinkend, faulend" = gotisch *fūls*, altnordisch *fūll*, angelsächsisch *fūl* > englisch *foul*, althochdeutsch *fūl* > deutsch *faul*; altnordisch *fū[na* „verwesen" und *feyja* „verfaulen lassen" (< **fau[jan*) und *fauskr* faulendes Holz; lateinisch *pūs pū[ris* Eiter, *pūter* faul, morsch, *pū[tēre* faulen; Romanische Ableitungen aus dem Latein: sizilianisch, kalabresisch *purata* Eiter (zu *pus*); logudoresisch *pudre* faul = spanisch *podre* Eiter = portugiesisch *podre* moderig (zu *puter*); italienisch *putire* = rumänisch *puți* = provenzalisch und katalanisch *pudir* = französisch *puer* stinken (zu *putere*); italienisch *puzzare* stinken, *puzzo* Gestank (zu einem **pūtium* aus *putescere* oder dgl.); katalanisch und provenzalisch *pudor* Gestank = französisch *pueur* = rumänisch *putoare* (zu *putor*); französisch *pourrir* faulen = spanisch und katalanisch *pudrir* (zu *putrescere*); aus dem lateinischen *puter* stammen auch die britannischen Formen kymrisch *pwdr* faul = neukörnisch *podar* putridus, die nicht alte keltische Erbwörter sein können, da das Anlaut-*p* im Urkeltischen lautgesetzlich schwand. — Die Bedeutung „Eiter" = „stinkende Substanz", die in dieser weitverzweigten indogermanischen Sippe wiederholt erscheint, wäre noch besonders über alle Sprachen hin zu untersuchen. Hier ist es nur ganz nebenbei geschehen: vgl. Karo *bisbis* Eiter; Kektschi und Pokontschi *pox* Eiter; Samoa *papala* faulend, Geschwür; Dzalamo *vundo* Eiter (= gemein-bantuisch „faulen") und Sumo $\sqrt{pul}$ eitern.

Der lautmalende Ursprung von indogermanisch *pū* „stinken" ist halb richtig erkannt von FALK-TORP im „Norwegisch-dänischen etymologischen Wörterbuch" (Bd. I, S. 281): „Zugrunde liegt wahrscheinlich die Interjektion **pu* ‚pfui', onomatopoetische Bezeichnung für Abscheu und Verachtung (die einen wegblasenden Laut wiedergibt)." Das bedarf teilweise der Richtigstellung: onomatopoetisch ist das Wort indogermanisch *pu* wohl; aber das „Wegblasen", das Aushauchen (nämlich des schlechten Geruchs) geht von den Dingen aus, nicht vom Menschen. Daß nicht ein *pu* „pfui" zugrunde liegt, beweisen z. B. die indonesischen Wörter mit *bu*, *bau*, wo ja für indifferentes oder angenehmes Riechen unmöglich ein „Pfui" der Ursprung sein kann. Übrigens hat schon vierzig Jahre vor FALK-TORP's Et. Wb. (1910) AUGUST FICK in seinem „Vergleichenden Wörterbuch der indogermanischen Sprachen" (2. Aufl. 1870) zweimal die ganz richtige Erklärung unseres indogermanischen *pu* gegeben. FICK sagt (S. 953): „Mit *pu* ‚wehen, hauchen' ist *pu* ‚stinken = übel hauchen' ganz dasselbe"; und ähnlich (S. 1034, wo $\sqrt{pū}$ „stinken, faulen" zu $\sqrt{pā}$ 3 „schwellen" und $\sqrt{pā}$ 4 „hauchen" gestellt ist): „Bei genauer Betrachtung von 3 und 4 kann man sich der Einsicht nicht entziehen, daß dieser ganzen Gruppe von Verben eine Wurzel *pa* zugrunde liegt, welche ‚pusten, hauchen, die Luft einziehen und ausstoßen' bedeutet."

b) Indogermanisches Erbwort *bhudh* (samt Ablautstufen *bheudh*, *bhoudh*, *bhĕudĕd*, etc.) „riechen; merken; erkennen".

Diese Etymologie ist ganz neu und neuartig, darf aber jedenfalls mindestens auf gute Möglichkeit Anspruch erheben. — Die drei genetisch auf-

einander folgenden Bedeutungsstufen von indogermanisch *bhudh* waren: 1. hauchen > 2. riechen (zunächst intransitiv, dann transitiv) > 3. bemerken, erkennen, erfahren. Davon ist die lautmalende Urbedeutung Nr. 1 gänzlich untergegangen: „gewesene Onomatopöie". Die sekundäre Bedeutung „Riechen", Nr. 2, ist noch lebendig im Iranischen, im Persischen bis heute. Die tertiäre Bedeutung „Bemerken, Erkennen", schon im Awestischen hervortretend neben Nr. 2, ist im Indischen völlig alleinherrschend. Noch weitere Entwicklungen zeigen die europäischen Sprachen: „wachen : wecken" (Baltisch und Slawisch), „erkennen lassen, gebieten" (Germanisch), „zurecht weisen" (Baltisch), „zustimmen, wollen" (Keltisch). — Uns gehen hier nur die arischen (indisch-iranischen) Bedeutungen an; es sind, nach den Et. Wb. des Indischen und Persischen von UHLENBECK und HORN, folgende: awestisch *baoẓaitē (baoδaitē)* „riecht, wittert; merkt" und *baoiẓi- (baoiδi-)* „Wohlgeruch", pehlewi *bōd*, *bōī* „Wohlgeruch" und *bōyīnītan* „riechen", neupersisch *bōi*, *bō* „Geruch". Aus dem Iranischen entlehnt sind ossetisch *bud* „Weihrauch", afghanisch *bū*, *bō*, belutschisch *bōd* etc. Im Indischen scheint die Bedeutung „Riechen" gar nicht vorzukommen. Das „Glossarium Sanscritum" von FR. BOPP (S. 239) bietet für $\sqrt{budh}$ nur die Bedeutungen: 1. cognoscere, percipere; 2. scire; 3. nosse; 4. putare; 5. expergisci. Ähnlich im großen St. Petersburger Wörterbuch von BÖHTLINGK-ROTH (Bd. 5, Sp. 102): 1. erwachen, wachen; 2. merken, achten auf, gewahr werden; 3. halten für.

Ja, aber — so kann man mit Recht einwenden — ist denn diese semasiologische Reihenfolge so sicher? Muß die Bedeutung „Erkennen" aus der Bedeutung „Riechen" entstanden sein? Kann nicht das Umgekehrte ebensogut der Fall gewesen sein?

Gewiß, beide Wege sind denkbar und im Sprachleben wirklich nachweisbar, der Übergang „Riechen > Erkennen" und ebenso umgekehrt „Erkennen > Riechen". Es fragt sich also, was bei $\sqrt{bhudh}$ der Fall ist.

Die zweite Bedeutungsentwicklung (Erkennen > Riechen, — also vom Allgemeinsten zum Konkret-Sinnlichen) scheint seltener vorzukommen; wenigstens können wir hier nur einen einzigen Fall anführen, den wir schon oben S. 780 behandelt haben, englisch *scent* „riechen" < französisch *sentir* „fühlen, empfinden; begreifen; riechen (trans. und intrans.)" < lateinisch *sentire* „fühlen, empfinden, wahrnehmen" < lateinischer Urbedeutung „im Geiste durchgehen", zu indogermanisch **sentos* „Weg". Es werden sich höchstwahrscheinlich noch andere Beispiele dieser Art finden. Aber es stimmt wohl zum allgemeinen Entwicklungsweg[1] alles menschlichen Sprechens, nämlich vom Stofflichen zum Geistigen, vom Konkreten zum Abstrakten, wenn wir den ersten Bedeutungsübergang (Riechen > Erkennen) häufiger vorfinden. Finnisch *haju* ist „Geruch, Duft; Urteil, Verstand". Kroatisch-serbisch (tschakawisch) *duh* ist „Hauch; Geruch; Geist" — die idealste Reihenfolge, mit all den drei aufeinanderfolgenden Bedeutungsstufen, wie wir sie vorher oben für indo-

[1] ALBERT GATSCHET, „Zwölf Sprachen aus dem Südwesten Nordamerikas" (1876), sagt „In allen Sprachen geht und ging die Bildung der Wörter von wenigen sinnlichen Begriffen aus und findet statt entweder durch Übertragung derselben auf andere sinnliche oder auf abstrakte Begriffe, bei denen man eine Ähnlichkeit mit jenen Urbegriffen bemerkt" (S. 20).

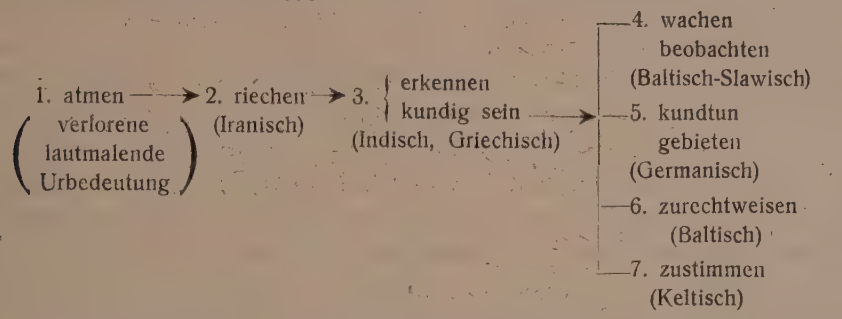
germanisch *bhudh* theoretisch forderten. Lateinisch *odor* bedeutet nach GEORGES: „Geruch, Gestank; Dampf, Dunst; Witterung einer Sache; Vorherempfindung, Vermutung, Ahnung", und das Zeitwort *odorari* ist „riechen; wittern; forschen, erforschen" (Cicero sagt sogar: odorari, quid futurum sit.). Englisch *smell* „riechen" kann in übertragener Bedeutung auch vom Kennenlernen durch andere Sinne als die Nase gebraucht werden, z. B.: „you shall smell of the whip" — „du sollst die Peitsche kennen lernen". Mittelhochdeutsch *schmecken* bedeutet: „Geschmack oder Geruch empfinden; Geschmack oder Geruch von sich geben; überhaupt durch die Sinne wahrnehmen, empfinden"; und unser deutsches Wort *Geschmack* hat außer der konkret sinnlichen Bedeutung (Geschmack einer Speise) auch eine ganz spiritualisierte: sich mit gutem Geschmack kleiden; eine Zimmereinrichtung von feinstem Geschmack. Französisch *flairer* heißt, gleich seinem Grundwort lateinisch *fragrare*, „riechen", aber daneben auch übertragen „spüren, ahnen, kommen sehen". Auch das neupersische *boi* „Geruch" zeigt diese übertragenen Bedeutungen: es bedeutet nach VULLERS' „Lexicon persico-latinum" (Bd. I, S. 281) „odor; natura, indoles; amor; spes; desiderium, cupiditas" und die Wendung *boi burden* (wörtlich „Geruch tragen") bedeutet „odorari, indagare, vestigium animadvertere, investigare rem occultam, de ea certiorem fieri, suspicari, audire". Es haben sich also im Neupersischen ähnliche Bedeutungen entfaltet, wie viel früher im Awestischen und, zur Alleinherrschaft gelangend, im Indischen. Vom „Riechen" über das „Wahrnehmen" zu „Hören" geht auch slawisch *čuxati*: tschechisch *čichati* riechen, schnüffeln = slowenisch *čuhati* spüren, ahnen = russisch-dialektisch *čuxať* wahrnehmen, hören. (Vgl. unten, S. 796.) Endlich ist besonders lehrreich die indogermanische lautmalende Wurzel *sap* „mit den Lippen etwas Saftiges schmatzend kosten". Sie lebt in lateinisch *sapere* „Geschmack oder Geruch haben, Geschmack empfinden; verständig sein, weise sein", — also mit primärer und sekundärer Bedeutung. Die Letztere allein lebt im Keltischen: altirisch *saer* „artifex" = kymrisch *saer* „artisan" < **saperos*. Im Germanischen leben noch beide Bedeutungen: altsächsisch *af]sebbian* wahrnehmen, bemerken, althochdeutsch *int]seffen* > mittelhochdeutsch *entseben* schmecken, kosten, wahrnehmen, innewerden (< vorgermanisch **sāpionom*); daneben steht, nur mit der sekundären, vergeistigten Bedeutung, altnordisch *sefi* Sinn = angelsächsisch *sefa* Gemüt, Sinn = altsächsisch *sebo* (< **sepón-*). Auch die ganz verstofflichte Bedeutung „schmeckender Saft" findet sich daneben: lateinisch *sapa* Mostsyrup, altnordisch *safi* Saft, armenisch *ham* (< **sapmo-*) Saft; Geschmack.

Auch diese letzteren Beispiele könnten gewiß noch vermehrt werden. Jedenfalls beweisen sie, daß wirklich der Übergang „Riechen (Schmecken) > Erkennen" häufig vorkommt, wie er ja auch dem psychologischen Vorgang entspricht. — Das Verhältnis von altindisch *bódhati* „erkennt" zu awestisch *baoẓaite* „riecht; merkt" entspricht in der Proportion ganz dem von altirisch *saer* „artifex, d. h. Wissender" zu lateinisch *sapere* „schmecken, riechen; verstehn": auf der einen Seite nur mehr die sekundäre Bedeutung, auf der anderen Seite noch die primäre und sekundäre. — Aber es kommt noch ein wichtiger Umstand hinzu, der die Möglichkeit unserer Erklärung von indogermanisch *bhudh* beträchtlich stärkt und wohl zur Wahrscheinlichkeit

erhebt: eben die Lautgestalt dieses indogermanischen *bhudh*, das durchaus das Merkmal einer labialen Lautmalerei *pu*, *bu* zeigt. Die lautmalende indogermanische Wurzel *bhudh* „pusten, hauchen" hat ihre schönen Parallelen im altindischen Schallwort *pūt-karoti* oder *phut-karōti* „bläst, schreit" (wörtlich: „macht *put*"), ferner in baskisch *putz* Hauch, Dinka *put* blasen, Chamir *fōt* atmen, Kassi *put* blasen, Paes *pot* blasen etc.; vgl. auch Urbantu **bōda* faulen (< stinken, hauchen), Darling River *bŏūtta* riechen (< hauchen), Kektschi *vuts* riechen (< hauchen), aztekisch *potoni*, Pipil *puputūka* es riecht.

Volle Sicherheit bietet diese Etymologie nicht, — wer wollte die auch für ein uralt-indogermanisches Wort bieten, das etwa im vierten Jahrtausend v. Chr. oder noch früher entstand? Aber gute Wahrscheinlichkeit[1] spricht doch wohl für unsere auf der Elementar-Schöpfung fußende Erklärung. Damit wäre der absolute Ursprung einer weltweit verbreiteten Wortsippe gefunden, die für die Geschichte der menschlichen Geisteskultur von ungeheurer Bedeutung geworden ist: man denke an altindisch *buddhiš* und an *Buddha*, den „Erleuchteten" Asiens!

Der semasiologische „Stammbaum" unserer Wortfamilie aus indogermanisch *bhudh* wäre also dieser:



c) Indogermanisches Erbwort *dhū̆* : *dhe̯u̯ĕ* „atmen, keuchen; riechen".

Diese Wurzel ist, wenn unsere Vermutung nicht trügt, ebenfalls lautmalend, aber mit labialem Binnentypus. Indogermanisch *dheu̯e* ist sozusagen ein umgekehrtes indogermanisches *bhud*: hier Labial + Dental, dort Dental + Labial: *put* und *tup*. Freilich, diese Erklärung kann nur mit einiger Zurückhaltung vertreten werden. Wohl scheint dieser Typus *tup* „atmen, hauchen" auch sonst vorzukommen: Klamath *ndupa* stinken, Eskimo *tippe* Geruch, Ischil *tsuvual* Geruch, Bongu *dūbaga* Duft, Bodschigjab *čōpō* Duft, altnordisch *þefa* riechen[2]. Aber bevor das Wesen dieser Formen nicht aufgehellt ist, darf man sie nicht so leichthin als *t* + *p*-Typen ausgeben. Der Schein kann trügen Auch deutsch *Duft*, altindisch *dhūpas* Räucherwerk (entlehnt zu Javanisch *dupa*, Toba *daupa* Weihrauch) und lombardisch *tofá* „riechen, stinken" er-

[1] Nachträglich sehe ich, daß auch TROMBETTI, „L'Unità d'origine del linguaggio", S. 174 (unter *cane*) zwölf Labialtypen für „Riechen" anführt, darunter auch „indoeuropeo *bheudh-* far odore, odorare, aver sentore", jedoch ohne nähere Erklärung. TROMBETTI hält seine Labialtypen (6 hamito-semitische, 1 bantuischen, 1 indogermanischen und 4 austrische) natürlich für historisch verwandt, nicht für elementar parallel. Wir kommen von entgegengesetzten Standpunkten zur gleichen Ansicht.

[2] Auch neukalodonisch *top* faulen.

scheinen als *tup*-Formen, aber der Labial all dieser Formen ist nur suffixal: **dhu[pos* und **dhu[phos* von $\sqrt{dhu}$ (Schwundstufe).

Dennoch aber ist ein Mischtypus *tep*, *tup* „atmen" theoretisch möglich, schon allein als regelrechter „Umkehrtypus" (vgl. oben § 3, S. 1066) des kurz vorher behandelten *put*. Und es empfiehlt sich, für eine Wurzel mit noch lebendiger Bedeutung „atmen, keuchen" den lautmalenden Ursprung anzunehmen, sofern das irgend möglich ist, — und bei $\sqrt{dheue}$ ist es möglich. Diese Wurzel ist ja zweifellos (wegen ihrer gewaltigen Verbreitung) sehr alt indogermanisch, und da kann sie allenfalls schon durch sehr frühe, vielleicht vorindogermanische Lautgesetze verändert sein, etwa aus einem ursprünglicheren *dhepe* oder *dhefe* u. dgl. oder durch Dissimilierung aus *pepe* oder aus einem Mischtypus *kepe*. Das sind blasse Möglichkeiten, aber es sind doch Möglichkeiten. Sollte aber unsere Deutung nicht zutreffen, dann gehört eben $\sqrt{dhu}$ gleich den oben S. 780 angeführten Wurzeln zu jenen Wortschöpfungen, deren lautmalenden Charakter wir nicht mehr erkennen können. — Für die einzelsprachliche Entfaltung der sekundären Bedeutung „Riechen, Stinken" aus *dheue* „Atmen, Keuchen" ist oben S. 767 zu Beginn dieses Paragraphen das Wesentliche angeführt worden.

d) Indogermanisches Erbwort *tĕpĕ* „Atmen; Riechen" (?).

Noch vorsichtiger wollen wir die Vermutung äußern, daß das altnordische *þefr* „Geruch", *þefa* „riechen" (trans. u. intrans.) und norwegisch *teft* „Geruch" = schwedisch-dialektisch *täv* sowie deren Bedeutungsvorstufen angelsächsisch *þefian* „schwer atmen, keuchen" = norwegisch-dialektisch *teva* „keuchen" auf ein indogermanisches Schallwort mit Binnentypus *tepe* „keuchen" zurückgehen. Zweifellos liegt in dieser germanischen Sippe der Übergang „Keuchen > Riechen" vor; neunorwegisch *tev* „Atem; Geruch" zeigt die ältere und die jüngere Bedeutung nebeneinander. Höchst wahrscheinlich ist auch die Zusammengehörigkeit dieses germanischen Wortes mit indogermanisch $\sqrt{tepĕ}$ „heiß sein", die von Indien bis Irland in dieser Bedeutung verbreitet ist. Aber was war die Urbedeutung dieses indogermanischen *tepe*? — Das „Norwegisch-Dänische etymologische Wörterbuch" von FALK-TORP (Bd. II, S. 1251) nimmt diese Bedeutungsentwicklung an: „vor Hitze und Anstrengung keuchen, woraus Atmen, Schnaufen". In diesem Falle wäre nordisch *þefa* „riechen < schnaufen" von nicht-lautmalendem Ursprung. Aber es dürfte doch vielleicht das Umgekehrte der Fall sein: *tepe* hatte wohl die lautmalende Urbedeutung „atmen, schnaufen", die — wie unser Stammbaum oben S. 765 und die Formen unter Nr. 13 auf S. 767 zeigen — unter anderen abgeleiteten Bedeutungen auch die von „heiß sein" enthalten kann. In diesem Falle hätten wir dann die semasiologische Reihe:

1. Schallwort *tepe* „keuchen" (Germanisch) →
   - 2. „riechen" (Germanisch)
   - 3. „heiß sein" (lat. *tepor* Wärme, altindisch *tapas* Hitze etc.)

Wenn diese Vermutung richtig ist, dann hätten wir zwei altindogermanische Schallwörter „Keuchen" mit labialem Binnentypus: das eben besprochene

dheue und nun *tepe*. Aus beiden Wurzeln hätte sich die jüngere Bedeutung „Riechen" entfaltet, aus beiden auch die Bedeutung „heiß sein", die aber beim zweiten Worte fast alleinherrschend wurde und nur im Germanischen ausblieb.

B. Indogermanisch-Einzelsprachliches:

1. Indisch:

a) Altindisch *vāsas* Wohlgeruch: offenbar zu *vā[ti* „weht, bläst", von indogermanisch $\sqrt{u\bar{e}}$ „wehen", wozu lateinisch *ventus* = deutsch *Wind*, etc. Diese Wurzel wird in § 12 näher besprochen werden. Auch mittelhochdeutsch *wint* bedeutet „Wind; Duft, Geruch".

b) Altindisch *parimalas* Wohlgeruch, Räucherwerk. Uhlenbeck's Et. Wb. sagt dazu: „nicht genügend erklärt". Ist das Wort ein Simplex mit lautmalendem Labial, etwa wie Tukano *boāroe* „verfault" oder Aino *fūra* „Geruch" oder Bari *bur* „faulend" oder Girara *iporu* „to smell", also Typus *pur*[1]? Oder ist es keine „gewesene Onomatopöie", sondern mit indisch *pari-* „rings, umher" zusammengesetzt (etwa mit Tamil *maṇam* „Wohlgeruch"), ähnlich wie französisch *parfum* (vgl. S. 785).

7. Griechisch:

Βρῶμος „Gestank", *βρωμέω* „stinken". Boisacq's Et. Wb. (S. 136) sagt zu diesem Worte: „Etymologie inconnue". Ist es derselbe Labialtypus *pr-* wie mittelhochdeutsch *brāehen* „riechen" (vgl. unten, 11 *a*), natürlich nur elementar-parallel, nicht historisch verwandt? Zu diesem Typus *pr-* vgl. die unmittelbar vorher angeführten *pur*-Typen. — Griechisch *βρῶμος* liegt dem albanischen Lehnwort *vromëps* „stinken" zugrunde.

9. Romanisch:

a) Italienisch *fiuto* Geruch, *fiutare* riechen. Nach den Et. Wb. von Körting und Meyer-Lübke aus **flautare* < **flatuare* von lateinisch *flatare* „wehen, blasen" oder aus **flavitare* von lateinisch **flavare*: in beiden Fällen wäre lateinisch *flāre* „blasen" < indogermanisch $\sqrt{bhl\bar{e}}$ „blasen" die onomatopöische Grundlage.

b) Italienisch *fiatore* „übler Geruch" (neben *fiatare* „atmen") < lateinisch **flātōrem* (von *flare* blasen) = altfranzösisch *flaour* > französisch *fleur* „Geruch" und zu englisch *flavour* „Geruch; Geschmack".

c) Italienisch-dialektisch (Lombardisch; Südtirol) *tofá* „stinken, riechen" und (velletrisch) *tufo* „Gestank" erscheint als Mischtypus *tuf* (vgl. oben S. 792). Aber nach Meyer-Lübke's Et. Wb. (Nr. 9024) gehört diese ganze romanische Sippe (portugiesisch *tufar* aufblasen; venezianisch und spanisch *tufo* Dunst; lucchesisch *tufa* stickende Hitze) als Lehngut zu griechisch *τῦφος* Dunst, Qualm.

10. Keltisch:

a) Altirisch *bolad* Geruch > neuirisch *boladh* Geruch. Der „Urkeltische Sprachschatz" von Stokes-Bezzenberger (S. 180) setzt dafür ein urkeltisches **bulatos* „Geruch" an und vergleicht ganz richtig lettisch *buls* „dunstige, schwüle Luft", das historisch oder elementar verwandt sein muß. Vgl. ferner die *pul*-Typen Barea *fullu[gu* stinkend, Samoa *pipilo* stinken, Kabi *baliman* to smell, Tschaui *imbulma* smell, Mexikanisch *palani* pudrirse, Klamath *pilui* to smell[2]. (Dagegen stammen Bangui *bolo*, Fan *bol*, Yao etc. *wôla* „faulen" nach Homburger [vgl. oben S. 786] aus Urbantu **bōda* — oder aber nach anderen aus **bōla*?)

b) Bretonisch *fleria* stinken; mittelkornisch *flerye* stinken; neukymrisch *ffleirio* stinken; mit ältester Lautgestalt altkornisch *flair* odor: britannisches Lehnwort aus vulgärlateinisch *flagrare* < *fragrare*, — also Verlust des inlautenden Gutturaltypus, wie die romanischen Formen oben S. 784.

11. Germanisch:

a) Angelsächsisch *braeþ* Hauch; Wind; Dunst; Geruch > englisch *breath* „Atem, Hauch" und Zeitwort *breathe* atmen; duften. Dieselbe Wurzel *brē* in althochdeutsch *brādam* „Hauch, Dunst, Hitze" > deutsch *Brodem* und mittelhochdeutsch *brāehen* „riechen", *brāt* „Duft" und *brāsem* „Gestank".

---

[1] Auch Move *dopúrete* stinkend.

[2] Auch Sumo $\sqrt{pul}$ eitern.

b) Mittelhochdeutsch *wint* „Wind" bedeutet auch „Duft, Geruch". Über Wurzel *u̯ē* „wehen" siehe § 12.

c) Holländisch *waassemen* duften, ausdünsten; *waas* Duft, Reif, Dunst; mittelniederdeutsch *wasem* Dunst; dazu ablautend: norwegisch-dänisch *os* Dunst, erstickender Dampf = norwegisch-dialektisch *ōs* erstickender Dampf, Luftstrom, dünner Nebel, stark riechende Flüssigkeit = schwedisch *os* Geruch, erstickendes Gas. Ein zugrunde liegendes germanisches **wēsa-* könnte zur indogermanischen Wurzel *u̯ē* „wehen" gehören und dem altindischen *vāsas* „Wohlgeruch" (cf. oben 1, *a*) suffixgleich sein. Bemerkenswert ist noch die Bedeutung „rasen; schäumen, sieden" in niederdeutsch *wōsen*, — entsprechend Nr. 20 unseres „Stammbaumes" oben S. 765: also das Nebeneinander dreier sekundärer Bedeutungen, „Dunst, Dampf, Nebel", „Geruch" und „Toben".

d) Isländisch *snefill* schwacher Geruch = neunorwegisch *snōv*, *snaav* Geruch; altnordisch *snafdr* fein riechend: zur lautmalenden Wurzel *(s)naƀ* in mittelhochdeutsch *snaben* „schnauben, schnüffeln; schnappen" und *snabel* „Schnabel". Verwandte Parallelformen sind (von $\sqrt{snap}$) mittelhochdeutsch *snappen* „schnappen, plaudern" und anderes, ferner (von $\sqrt{snaw}$) mittelhochdeutsch *snouwen* „schnauben, schnaufen" usw. (vgl. oben § 9, S. 455). All diese, nach Art der Onomatopöie recht bunt wechselnden Formen *Schnauben, Schnaufen, Schnopern, Schnuppern, Schnupfen, Schnüffeln* etc. deuten durch die beiden wortbauenden Konsonanten $n + p$, Nasal + Labial, an, um welchen Naturlaut es sich handelt: um das Einziehen und Ausstoßen der Luft abwechselnd durch Nase und durch Mund, also um jene Art des Atmens, wie sie beim Schnüffeln und Riechen von selbst naheliegt. — Nebenbei bemerkt: Diese $n + p$-Lautmalerei (und ebenso $n + s$) ist in allen Sprachen verbreitet und liefert den Rohstoff für die Wortschöpfungen „Nase" und anderes.

Wir wenden uns zur dritten Tabelle, zu den bloß gutturalen Schallwörtern „Atmen > Riechen". Diese dritte Gruppe ist, wie die erste, nicht sehr zahlreich. Immerhin ist zu bemerken, daß zu ihr auch alle Mischtypen $p + k$ und $k + p$ der ersten Tabelle gehören. — Am beweiskräftigsten sind hier die Formen mit „Doppeltypus" $k + k$, wie etwa osmanisch *ḳoḳ[maḳ* „riechen, stinken" oder Pokontschi *koxon[kil* „Geruch" oder Tamil *koṅgu* „parfum": denn da ist die Gefahr eines Scheintypus am wenigsten zu besorgen. Immerhin ist schwedisch-lappisch *haggot* „riechen" kein Doppeltypus $k + k$, wenn die Zurückführung auf schwedisch *ånga* (von indogermanisch $\sqrt{an}$ atmen) richtig ist (vgl. aber finnisch *häkä* Gestank). Scheinbare Binnentypen sind altslawisch *ūxati* „duften" (aus vorslawisch **an[s-*, von $\sqrt{an}$, mit Übergang $s > x$) oder russisch *dux* „Atem, Hauch; Pl. Düfte" (aus **dūs* < **dhū[s*, von $\sqrt{dhu}$, ebenfalls mit slawischem Lautgesetz $s > x$). Am bedenklichsten sind die Formen mit bloßem Hauchlaut *h*: hier ist wohl nur selten mit wirklich echtem Gutturaltypus zu rechnen, und häufig ist das *h* irgendwie aus einem anderen Laut entstanden (vgl. oben, § 1, S. 608). Armenisch *hot* „Duft, Geruch" hat unorganisches Anlaut-*h*, gegenüber lateinisch *odor* „Geruch" ($\sqrt{od}$, vgl. oben S. 780). Spanisch *hedor* „Gestank" (das *h* wird dialektisch noch ausgesprochen!) hat *h* aus *f*: portugiesisch *fedor*, lateinisch *foetor*, dessen *f* nicht etwa Labialtypus, sondern aus *dhu̯-* entstanden ist (vgl. oben S. 767). Heikel sind die vielen uralischen Formen mit *h-*. So steht finnisch *himen* „Duft, schwacher Geruch" neben magyarisch *szimatolni* „herumriechen, wittern", also von $\sqrt{sim}$, mit $h < s$. DONNER's Et. Wb. stellt (Bd. II, S. 124) norwegisch-lappisch *hafset* „riechen", finnisch *haju* „Duft, Geruch, Verstand" und diese ganze Gruppe zu einer Wurzel *saj*. Das *h* in finnisch *tohu* „Geruch" = magy-

arisch *doh* „dumpfer Geruch“ ist aus *s* entstanden: $\sqrt{tos : toh}$. Kurz, man schwebt zwischen Unsicherheit und Täuschung. Anderseits kann das *h* aus *f* und dergleichen entstanden sein. So gehen wohl die Formen Kimatengo *nuha* „riechen, schnüffeln“ und *hukiha* „mit Duft beräuchern“ auf Bantu-Formen mit *f* oder *p* zurück, auf **nufa* oder **nupa* etc. — also eigentlich Labialtypus in Binnenstellung. Aber trotz dieser vielfachen Unsicherheit muß grundsätzlich daran festgehalten werden, daß auch *h*-Formen echte Lautmalereien sein können, so gewiß als etwa im Deutschen in der Wendung „die Rose haucht ihren Duft“ das *h* von *hauchen* ein echter Gutturaltypus ist.

a) Buschmännisch.

Ai-Buschmännisch *ham* riechen.

b) Hottentottisch.

Nama-Hottentottisch *hám*)* riechen (intr.)
„ „ *hamé*)* riechen (trans.)
Nama-Hottentotisch *hámi*)* Geruch

d) Sudan.

1. Akposo-Sodo *okasu* riechen
Fulbe *haĉi* riechen
Soso *xiri* odeur, senteur

3. Kunama *halā, hallā* duften, riechen (trans., intr.)
Barea *girgir* Fäulnis
Nubisch *gatti* Geruch, Wohlgeruch

e) Hamitisch.

1. Ghdames *ekk* sentir odeur
3. Bilin *ḳirā* Geruch
Quara *xīrā, xērā* Geruch
Chamir *xarā* Geruch
Agaum. *xērā* Geruch

h) Uralisch.

Finnisch *häkä, hökü* Gestank
Schwedisch-Lappisch *haggot* riechen
Finnisch *haika* Dampf, schwacher Geruch
„ *haju* Duft, Geruch; Verstand
„ *haisu* Geruch, Gestank
Estnisch *haizen* riechen, stinken
Vepsisch *haišen* stinken
Vot. *aisen* riechen } mit *h*-Schwund
Livisch *aišu* riechen }
Estnisch *hõng* Atem, Hauch; Riechen

k) Altaisch.

Osmanisch *ḳoḳ|maḳ* riechen, stinken
„ *ḳoḳu* Geruch
Mandschu *hiyan* Geruch, Wohlgeruch

l) Japanisch.

Japanisch *ka* Geruch; *kagu* riechen.

m) Asiatisch-Arktisch.

Aino *xura* Geruch; *xurxura* riechen.

p) Drawida.

Tamil *koṅgu* parfum.

s) Austronesisch.

2. Torau *haola* riechen
Sesake auf Api *qoa*)* stinken
Mahaga *higini* riechen, duften
3. Maori *kakara* odour, smell
Rarotonga *kakara* savour
Mangareva *kakara* odorous
Markesas *kakaa* sweet scented
Tonga *kakala* odoriferous
Hawaii *aala* odour } mit *k*-Schwund
Tahiti *aara* odoriferous }
Samoa *sogisogi* riechen, beriechen

t) Papua.

Nasioi *kamioi* riechen — Monumbo *kumumam* riechen
Koromira *kamioi* riechen — Sulka *girī* riechen (intr.)

u) Australien.

Dieyerie *kuli* odour, scent — Kabi *ka* a smell

v) Südamerika.

36. Tukano *uhīāse* riechen — 39. Rama *iṅáki* riechen
38. Hianákoto-Umáua $\sqrt{hoke}$: *te]hoke[ne* es] riecht [sich

w) Nordamerika.

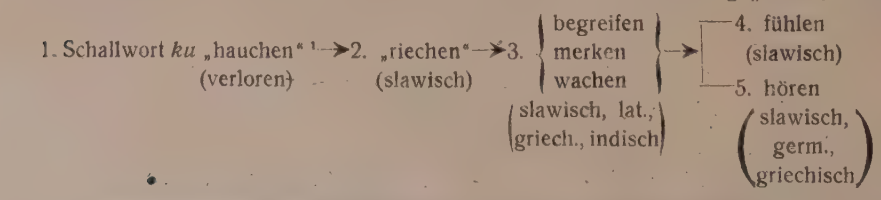
2. Pokontschi *koxon[kil* Geruch; *uxts[ix* riechen — 6*a*. Schinka *kaxkawa* olor
6*b*. Miskito *kia* Geruch
5*b*. Tschapanekisch $\sqrt{qhe}$*) riechen

x) Indogermanisch.

1. Indisch:
a) Altindisch *ghrā[ti* er riecht; *ghrā[nam* Geruch; *ghrāṇa* Nase. Wurzel indogermanisch *g^{u}hrā*.
b) Altindisch *gandhás* Duft, Geruch. Vgl. unter 2.

2. Iranisch:
Neupersisch *gend* Gestank = pehlewi *gand* Gestank = afghanisch *ganda* stinkend: awestisch *gaintiš* Gestank.

4. Slawisch:
a) Urslawisch *ču[ti* (aus $\sqrt{kēu̯}$) und *čux[ati* (aus $\sqrt{kēu̯s}$) entfaltet sich einzelsprachlich ganz merkwürdig zur Bezeichnung dreier verschiedener Sinneswahrnehmungen: 1. „Riechen", 2. „Fühlen", 3. „Hören", und viertens abstrakt „Merken, Wachen". 1. Polnisch *czuć* „riechen, wittern; fühlen"; niedersorbisch *cuś* „riechen; fühlen"; tschechisch *čichati* „an etwas riechen, schnüffeln". 2. Tschechisch *číti* (alt *čúti*) „fühlen, empfinden; wahrnehmen"; russisch *čuť* „fühlen, empfinden; wahrnehmen; hören"; kroatisch-serbisch *čuti* „fühlen; hören". 3. Vgl. vorher russisch und kroatisch-serbisch; slowenisch *čuti* „hören; wachen"; kaschubisch *čec* „hören". 4. Slowenisch *čuti* „hören; wachen" und *čuvati* „wachen, hüten"; kroatisch-serbisch (alt) und ruthenisch *čuvstvo* „Sinn". — Dieses Nebeneinander von vier an sich scharf geschiedenen Bedeutungen ist auffallend und kann nicht ursprünglich sein. Zweifellos ist die abstrakteste Bedeutung jünger, später abgeleitet: „merken, Sinn haben, wach sein". Zweifellos ist auch, daß die ursprünglichste, konkreteste Bedeutung „Riechen" ist, die oben deshalb als Nr. 1 angesetzt wurde. Die von den Etymologen zu dieser slawischen Sippe gestellten Wurzelverwandten zeigen nicht mehr die im Slawischen lebendige Bedeutungsvorstufe „Riechen", sondern bloß die weiteren Ableitungen: 3. Griechisch *ἀκούω* „höre"; gotisch *hausjan* = althochdeutsch *hōr(r)en* „hören". 4. Griechisch-dialektisch (Kreta, Gortyn) *ἀκεύω* „nehme wahr, behüte"; griechisch *κοέω* „merke"; lateinisch *cavēre* „Acht geben"; altindisch *kaviš* „klug, weise; Dichter" und *ā]kutam* „Absicht; etc. — Wir haben da also eine indogermanische Wurzel *kă*, *keu̯* etc., für die wir folgenden Bedeutungs-Stammbaum aufstellen können, mit Voransetzung der gänzlich verschwundenen lautmalenden Urbedeutung „atmen, hauchen":



Diese semasiologische Entwicklungsreihe ist teilweise parallel der oben S. 791 behandelten von indogermanisch *bhudh* „Hauchen > Riechen > Begreifen".

[1] Zu dieser Wurzel *ku* „hauchen" vgl. die Formen zu germanisch **hugi-* oben S. 772 und ferner § 9!

b) Nicht so weit ins Abstrakta entwickelte sich das urslawische *kaditi* (< **kōd-*) „mit Weihrauch u. dgl. räuchern“: *čadŭ* (< **kēd-*) „Dunst, Qualm“. Kirchenslawisch, kroatisch-serbisch, slowenisch und tschechisch *kaditi*, polnisch *kadzić* „räuchern“; *kad* slowenisch „Rauch“, kroatisch-serbisch „Räucherwerk“; tschechisch *kadidlo* „Weihrauch“ beruhen auf der Vokalstufe **kōd*; die Ablautstufe **kēd* lebt fort in russisch *čad* „Dunst“, slowenisch *čad* „Dunst, Rauch“; tschechisch *čad* „Ofendunst, Qualm“. Als verlorene Urbedeutung dieser Gutturalschöpfung *kōd : kēd* ergibt sich die Lautmalerei „Hauchen“, woraus sekundär „Dunsten, Rauchen“ und mit Begriffsverengung „aromatischen Rauch hervorbringen, räuchern“ entstand; die Bedeutung „Dunst, Rauch“ verdichtete sich schließlich noch zu „Ruß“: kroatisch-serbisch *čađ* Dunst, Ruß; polabisch *cod* Ruß (vgl. oben S. 774). Vorslawisch *kōd : kēd* kann identisch sein mit der Wurzel von westgermanisch *hwātan* aus germanisch **xwētan* aus vorgermanisch **kʷēd* oder **kʷēd* „sufflare“.

c) Auf vorslawisches **neuks* werden zurückgeführt russisch *нюхать* „riechen, schnüffeln, schnupfen“ = kroatisch-serbisch *njušiti* „schnüffeln“ = tschechisch *ňuchati* und *ňuchna* „Schnauze“: das Schallwort *nug : nuk, (s)nuk* u. dgl. liegt auch vor in litauisch *snùkis* „Schnauze“, norwegisch-dialektisch *snōk* „Wittern, Geruch, Nase, Schnauze“, englisch-dialektisch *snook* „schnüffeln“, neunorwegisch *snōka* „schnauben, schnüffeln“. (Über Schallwort *snuk : snak* „schluchzen, schlucksen“, mit anderer Deutung des gleichen Gutturaltypus, siehe oben § 4, S. 409).

6. Albanisch:

K'em Weihrauch: in G. MEYER's Et. W. auf **ked[mo-* zurückgeführt, also zu $\sqrt{kēd}$ in 4*b*.

8. Lateinisch:

Hālāre hauchen; duften. Die Silbe *hā* kann ebenso gut in *hālāre* wie in *hāmus* „Angelhaken“ echt und alt sein. Unser Versuch, hier (gegen WALDE's Et. Wb.) einen lautmalenden Guttural anzunehmen, ist nicht ganz ohne Vorgänger, wie sich nachträglich zeigt. WALDE weist (S. 44, unter *anhēlo*) als „unannehmbar“ zurück die Erklärung von FAY, der (Class. Quart. I, 18) *hālāre* auf älteres **hę[slo-* (**hə[slo-*) und auf die Wurzel *ghēi* „gähnen“ (in *hiare* usw.) zurückführte. Diese Wurzel *ghēi* usw. ist nun, wie wir in § 20 dieses Hauptteils sehen werden, in allen Sprachen der Welt sehr verbreitet als gutturale Lautmalerei für den typisch gutturalen Vorgang des „Gähnens“. Die Erklärung FAY's kommt also unserer Etymologie auf mehr als halbem Wege entgegen. — Wir bleiben bei der früheren (vgl. § 9, S. 448) Vermutung, daß *hālāre* „hauchen“ auf dem Mischtypus *ha* + *la* beruht, dessen Umkehrung *la* + *ha* oben in § 9, S. 448 behandelt wurde. Zu den dort genannten Formen (altindisch *lahalahāyati* „er schnauft“, Motu *laga* „atmen“, magyarisch *lihegni* „keuchen“, vielleicht deutsch *lechzen* „keuchend schmachten“) kommt nun auch noch Ful *ɗāha* „kurz atmen, keuchen“. Die Form Kunama *halā* „riechen, duften“ ist vielleicht nicht völlig identisch mit der lateinischen, da daneben ein *hakā* „atmen, ausschnaufen“ steht, so daß allenfalls nur $\sqrt{hā}$ als Kernstück bleibt. Dagegen sind Torau *haola* „riechen“ und Hawaii *aala* „Geruch“ (aus *kakala*) nur entferntere Parallelen.

11. Germanisch:

a) Altnordisch *gustr* „Windhauch; Geruch“: vgl. das Nebeneinander dieser beiden Bedeutungen auch in mittelhochdeutsch *wint* „Wind; Geruch“ und albanesisch *erę* „Luft, Wind; Geruch“ und Tuareg, Ghat, Ghdames etc. *adhu**) „vent; odeur“ und Hassania-Arabisch *rīh* Wind, *rīha* Geruch. Altnordisch *gustr* wird uns noch in den folgenden Paragraphen beschäftigen: $\sqrt{ghus}$ keuchen, hauchen.

b) Altnordisch *knykr* Gestank = *fnykr*. Auch hievon später noch mehr.

c) Norwegisch-dialektisch *gima* duften: *gim* Dampf. Daneben die gleichbedeutenden Formen ohne *g-*: *ima*, *im*. Das Verhältnis von *gim* zu *im* ist unklar. Vielleicht ist das *g-* der Rest des germanischen Präfixes *ga-* „ge-“; dann läge hier Scheintypus vor, und das *im* bliebe ebenso unerklärt wie $\sqrt{an}$, $\sqrt{od}$ etc.

d) Altnordisch *hnissa* Bratengeruch, starker Geruch, Gestank = norwegisch-dialektisch *niss* Geruch, Gestank (mit „Typusverlust“ durch *h*-Schwund) = griechisch *κνῖσα*, *κνίσσα* Duft, Qualm = lateinisch *nīdōr* Bratenduft, Brodem, Qualm, Dampf (aus **knīdōs*). Wenn das zugrunde liegende **knīd* ursprünglich gutturale Lautmalerei ist („Hauchen > Riechen“),

dann fällt die bei WALDE, BOISACQ und in anderen Et. Wb. angenommene Verwandtschaft mit altnordisch *hnīta* „stoßen", griechisch *κνίζω* „kratze" usw. weg.

e) Ein altes niederdeutsches Wort **guri* „Geruch" lebt im holländischen *geur* „Geruch" < mittelniederländisch *göre, gore.* (Hieher auch südbayrisch [„Cimbrisch"] *köarn* „stinken" ??) Das holländische Et. Wb. von JOHANNES FRANCK (Sp. 288) läßt dieses Wort „waarschijnlijk" von der Wurzel des deutschen *gären, gegoren* abstammen: also von der indogermanischen Wurzel *jes* „sieden, kochen" in altindisch *yásati* „siedet", althochdeutsch *jesan* „gären" etc. Dieser Bedeutungsübergang „Gären > Riechen" ist wohl möglich; auch √*kup* entfaltet nebeneinander litauisch *kvāpas* „Hauch; Duft" und lettisch *kupt* „gären", tschechisch *kypěti* „aufsieden, gären" (vgl. oben S. 769). Aber vielleicht liegt in *geur* < **guri* derselbe Typus *kur* „Hauchen > Riechen" wie in Bilin *kīrā,* Aino *xŭra,* Sulka *girī* etc. — vgl. vorher die dritte Tabelle.

f) Die Wurzel *ruk* zeigt in den germanischen Sprachen die Bedeutungen „Rauchen" und „Dampfen, Dunsten" und „Riechen, Stinken": altnordisch *rjūka* rauchen, dampfen, stieben; angelsächsisch *rēocan* rauchen, dampfen, stinken > englisch *reek* dampfen, dünsten; mittelhochdeutsch *riechen* rauchen, dampfen, riechen. Dazu das germanische Hauptwort **ruka-* > mittelhochdeutsch *ruch* Rauch, Dampf, Dunst, Geruch.

Diese beiden Wörter haben im heutigen Deutschen ihre Bedeutung eingeengt: *riechen, Geruch,* unter Beiseitelassung der Mitbedeutungen „fumus, vapor". Dagegen hat das ablautende Hauptwort germanisch **rauki-* > mittelhochdeutsch *rouch* „Rauch, Dampf, Dunst, Räucherwerk, Geruch" in entgegengesetzter Entwicklung das bloß eindeutige deutsche *Rauch* ergeben. Das Albanesische hat dasselbe Wort (vorgermanisch **rougi-,* zu √*rug*) zur Bedeutung „Wolke" (über: Dampf, Dunst) entwickelt: *re* Wolke. Germanisch *ruk* < vorgermanisch *rug* hatte wahrscheinlich die lautmalende Urbedeutung „hauchen, blasen": gutturaler Binnentypus. Die Schallsilben *kur* und (mit „Umkehrtypus") *ruk* haben uns schon oben in § 3, S. 1062 und § 8, S. 442 beschäftigt: ihre gutturale Lautmalerei drückt „Husten, Röcheln, Rülpsen, Räuspern" u. dgl. aus. Vielleicht ist unsere Wurzel *rug* „Hauchen, Keuchen > Dampfen, Dunsten, Riechen" identisch mit indogermanisch √*rug* „rülpsen, kotzen" in lateinisch *eļrūgere* „ausrülpsen" etc. (vgl. § 3, S. 1060). Auch für diese Vermutung können wir uns, wie bei *halare,* auf einen Vorgänger berufen. WALDE's Et. Wb. (S. 259, unter *erugo*) weist darauf hin, daß WOOD das lateinische *rug* „ausrülpsen" und das germanische *ruk* „rauchen, dampfen, riechen" verbinden wollte, und zwar „durch einen Mittelbegriff ‚aushauchen'". WOOD hat wohl recht: wenn wir für indogermanisch √*rug* als „Universalonomatopöie" die Guttural-Äußerungen des „Herauskeuchens, Herausröchelns, Herausrülpsens" annehmen, so ergeben sich die Sekundärbedeutungen „Dunsten, Dampfen, Rauchen" und „Riechen" nach unserem Stammbaum von selbst. — Germanisch *ruk* wäre dann der Umkehrtypus von **guri* > *geur* in *e)* oben.

g) Ebenfalls gutturalen Binnentypus hat germanisch *smak* „riechen; schmecken": mittelhochdeutsch *smacken, smecken* „Geschmack, Geruch empfinden, von sich geben" und *smac(h)* „Geschmack, Geschmacksinn; Geruch, Geruchsinn"; mittelniederdeutsch *smak* „Geruch; Geschmack"; angelsächsisch *smaecc* > englisch *smack* „Geschmack" etc. (Aus dem Deutschen sind entlehnt: tschechisch und polnisch *smak,* litauisch *szmõkas* und finnisch *maku* „Geschmack".)

Das Wort erinnert an germanisch **swek* „riechen" (vgl. oben, S. 784). Aber die Bedeutung „Riechen" ist im Altdeutschen erst seit dem 11. Jahrhundert belegbar; die zweite Bedeutung „Schmecken, Geschmack" ist weiter

verbreitet, auch im Skandinavischen, und ist vielleicht die ältere. Es ist also fraglich, ob die Bedeutung „Riechen“ oder die Bedeutung „Schmecken“ die ältere ist. Im ersten Falle läge eine ursprüngliche Lautmalerei mit Gutturaltypus in Binnenstellung („Hauchen > Riechen > Schmecken“) vor, ähnlich gebaut wie indogermanisch **sueg* „riechen“ oder wie indogermanisch **(s)mug* „rauchen“ (vgl. § 11). Im zweiten Falle wäre die Reihenfolge der Bedeutungsentfaltung „Schmecken > Riechen“ (vgl. unten, Anhang), von einer lautmalenden Urbedeutung „Hauchen“ wäre keine Rede, wohl aber läge auch dann dennoch eine Lautmalerei besonderer Art vor, von der wir im II. Hauptteil handeln werden.

h) Vielleicht haben wir denselben Gutturaltypus in Binnenstellung in den beiden seltenen mittelhochdeutschen Zeitwörtern *lecken* und *ecken* „riechen, stinken“.

In diesem Falle hätten die drei mittelhochdeutschen Zeitwörter *smecken*, *lecken*, *ecken* „riechen“ gleiche Funktion des inlautenden Gutturals. Bei *ecken* kann man die Form Ghdames *ekk* „sentir odeur“ als Parallele heranziehen. Aber es ist nicht ausgeschlossen, daß *lecken* bildlich vom „Lecken“ (lambere) hergenommen ist, ähnlich wie wir sagen, „die Flammen lecken am Dach empor“, daß also der Geruch als etwas Emporzüngelndes aufgefaßt ist. Und *ecken* könnte Ableitung von *ecke* „Schneide, Spitze, Ecke“ sein, also ungefähr „stechen“ bedeutet, wie wir ja von einem „stechenden Geruche“ sprechen: „mir sticht etwas in die Nase“ wäre gleich dem mittelhochdeutschen Ausdruck „der smac, der von den fûlen âsen ecket“. Allerdings heißt *ecken* „riechen; schmecken“. Auf jeden Fall ist bei diesen Wörtern mit der Möglichkeit des Scheintypus zu rechnen. — Nachträglich finde ich noch das seltene spätmittelhochdeutsche Wort *nac* Geruch, *necken* riechen (trans. und intrans.), *neckung* Geruch, Geruchsinn. Das Wort ist nur oberdeutsch belegt und lebt noch jetzt im Schweizerischen *Nack* Beigeschmack, *näckelen* nach Fäulnis riechen, schmecken. (Vgl. Grimm's „Deutsches Wörterbuch“ VII, 514; Lexer, „Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch“ unter *nècken*; H. Fischer, „Schwäbisches Wörterbuch“ IV, 1984; „Schweizerisches Idiotikon“ I, 163.) Dieses Wort machte den Etymologen bisher Schwierigkeiten. Mittelhochdeutsch *nac* kann aus altem westgermanischen **nak-* oder aus **hnak-* entstanden sein: im ersten Fall ein Binnentypus wie das oberwähnte *nŭk* : *snŭk* (vgl. S. 797); im zweiten Fall ein Doppeltypus wie altnordisch *knykr* Gestank, estnisch *hõŋg* Riechen und Tamil *koŋgu* parfum. — Endlich hat das Schweizerische noch das Wort *meckelen*, *mäggele* schlecht riechen, schmecken. Im ungünstigsten Falle sind diese fünf synonymen Reimwörter lehrreiche Beispiele für Scheintypen.

* * *

Anhang: **Geruch — Geschmack.**

Häufig findet sich die Erscheinung, daß an einem und demselben Worte die beiden Bedeutungen „Geruch“ und „Geschmack“ haften:

Deutsch *schmecken* bedeutet bayrisch-österreichisch auch „riechen“
Schweizerisch *mäggele* schlecht riechen, schlecht schmecken
Mittelhochdeutsch *nac* Geruch: schweizerisch *Nack* Beigeschmack
Mittelhochdeutsch *smecken* riechen; schmecken
Mittelhochdeutsch *ecken* riechen; schmecken

Angelsächsisch *swaecc* Geruch; Geschmack
Englisch *flavour* Geruch; Geschmack
Englisch *savour* Geruch; Geschmack
Altnordisch *þefr* Geruch; Geschmack.
Altnordisch *bragð* Geruch; Geschmack
Neunorwegisch *daam* Geruch; Geschmack
Kymrisch *chwaith* sapor, gustus: Angelsächsisch *swaecc* odor; sapor, gustus
Französisch *sentir* riechen; schmecken
Engadinisch *savurer* schmecken; riechen (< lateinisch *sapor*)
Lateinisch *odor*, griechisch *ὀδμή* Geruch: ossetisch *ād* Geschmack
Lateinisch *sapere* schmecken nach; riechen nach
Lateinisch *virus* Saft, Schleim; scharfer Geruch, scharfer Geschmack
Mandschu *wa* Geruch; Geschmack
Magyarisch *íz* Geschmack = Syrjänisch *is* Geruch, Gestank
Pokontschi *ušla* Atem; Geruch; Geschmack

Dieser Bedeutungsübergang hat bei den beiden „chemischen Sinnen" nichts Befremdendes. Viele Dinge in allen drei Reichen der Natur wirken ihrem Wesen nach gleichzeitig auf den Geruch- und Geschmacksinn: Milch, Honig, Urin, Kot, gebratenes Fleisch und andere Stoffe tierischer Herkunft; die vielen Arten von Obst, Gewürzen und Pilzen; Meerwasser etc.

Es fragt sich bei unserer semasiologischen Untersuchung, welche von den beiden nebeneinanderstehenden Bedeutungen die ältere, ursprüngliche ist. Das kann nur von Fall zu Fall geprüft werden; eine einzige Regel für alle Fälle gibt es nicht. Teils ist die Reihenfolge der Bedeutungsentwicklung zweifellos die vom „Riechen" zum „Schmecken", teils umgekehrt die vom „Schmecken" zum „Riechen". Das erstere ist dort zweifellos, wo die Urbedeutung „Atmen, Hauchen, Wehen" noch lebendig ist, also wie in Pokontschi *ušla* „Atem > Geruch > Geschmack". Semasiologisch klar ist auch die Vorgeschichte von neunorwegisch *daam* Geruch, Geschmack: zugrunde liegt indogermanisch $\sqrt{dhem}$ „atmen, blasen, wehen"; altindisch *dhámati* bläst; neupersisch *demīden* blasen, wehen, *dem* Atem; litauisch *dùmti* wehen, blasen, *dùmplės* Blasebalg; altslawisch *dãti (doti)* blasen (und entsprechend in allen slawischen Sprachen); norwegisch-dialektisch *demba* stauben = schwedisch-dialektisch *dimba* dampfen; mittelhochdeutsch *tampf* Dampf, Rauch; englisch *damp* Dunst, Nebel, Feuchtigkeit, Dampf. Leider ist an $\sqrt{dhem}$ der lautmalende Charakter nicht mehr erkennbar. — Ein sicheres Beispiel für den zweiten Übergang „Schmecken > Riechen" ist englisch *savour* „Geschmack, Geruch", das aus dem indogermanischen Schallwort *sap* „schmatzend kosten, schmecken" stammt — vgl. oben S. 780 und 790. In diesem Falle ist also „Geschmack" die lautmalende Urbedeutung.

* * *

Endlich sei noch bemerkt, daß auch die höchste Abstraktion auf diesem Gebiete erreicht wird: „Geruchsinn, Geschmacksinn."

Mittelhochdeutsch *wâz* Atem, Hauch; Duft, Geruch; Geruchsinn.
Mittelhochdeutsch *smac* Geruch; Geschmack; Geschmacksinn.
Deutsch-dialektisch (Schwäbisch, 15. Jahrhundert) *necken* riechen; *neckung* Geruchsinn.
Englisch *savour* Geschmack; Geruch; Geruchsinn.
Englisch *scent* Geruch; Geruchsinn.

(Fortsetzung folgt.)

Der Buddhismus des Mahâyâna.

Von Archimandrit mag. theol. P. Gurij.

Aus dem Russischen übersetzt mit einer Einleitung:

Die Bedeutung des Mongolischen für die Kenntnis des nördlichen Buddhismus.

Von W. A. Unkrig.

(Fortsetzung.)

I.

Dem Mahâyâna liegt das hauptsächliche Prinzip des Buddhismus zugrunde, die Lehre vom Ursprung alles aus gegenseitiger Verbindung. Dies ist das Herz des Mahâyâna; das Wesen eines jeden Dinges baut sich auf auf der Vereinigung aller Ingredienzien oder Teile, die irgendeinen Gegenstand zusammenstellen, außer welchen nichts anderes existiert, was irgendwie einem gewissen Gegenstand, unabhängig von diesen Teilen, eigentümlich, was seine Seele wäre, oder, wie die Buddhisten sagen, sein Wesen. Hier werden auch die vier Lehrwahrheiten bekannt, aber schon in ein wenig anderer Phrasierung, die mehr dem Geiste des Mahâyâna entspricht.

Die erste Wahrheit lautet: 1. Alles das, was kompliziert ist, alias, alles Existierende ist nicht ewig. 2. Alles, was sich in ununterbrochener Verbindung und in Abhängigkeit von solcher befindet, anders, alles, was dem Gesetz von Ursache und Folgen unterworfen, alles das ist qualvoll. 3. Alle sichtbaren und unsichtbaren Gegenstände, die ganze materielle und geistige Welt hat kein „Ich", sie ist ihrem Wesen nach leer *(khamuk nom bi ügèi)*. 4. Das *Nirvâṇa* ist die Beruhigung von den Leiden. Der Gestalt sind die vier Siegel der wahren Lehre, oder die vier Siegel Buddha's, wie sie die Buddhisten nennen, und wie sie in dem uns bekannten *Rümtai namšag* ausgelegt werden.

„Wenn jemand, so fährt *Rümtai* fort, sagt, ich nehme diese Thesen an, ich wünsche zu den Nachfolgern der wahren Lehre zu gehören, so spricht er recht und wird keinen Schaden haben. Wer aber sagt, ich bin ein αὐτός, eine einzelne, persönliche Kraft und Wesen, ich nehme nicht die vier Thesen an, ich selbst bin an sich einzig eine ewige Existenz, sehe die sechs Organe des Gefühls und was mit ihnen ausgeführt wird, nicht für Leerheit an, der spricht übel und wird, während er selbst sich zu sehr erhöht, zu den Irrlehrern gezählt."

Rümtai namšag versucht sogar, einigermaßen die angegebenen Elementarlehrwahrheiten auf dem Wege von Vergleichen zu erklären. Die erste These der wahren Lehre definiert die uns bereits bekannte ontologische Anschauung des Buddhismus über das Sein.

Das kreisende Sein im allgemeinen und des Menschen im besonderen ist für den Buddhisten nicht irgend etwas Beständiges, Ewiges; es ist vorübergehend, trügerisch, nicht ewig. Die Erkenntnis, sagt *Rümtai*, welche sichtbare Gegenstände als beständiges Sein annimmt, ist irrig: Alles fließt und verändert sich! Zum Beispiel: ein Topf. Wenn man ihn mit einem Hieb des Hammers zerschlägt, so kann er von der Vernunft schon nicht mehr als ganzer Gegenstand betrachtet werden. Ein Rosenkranz: Wenn man ihn in einzelne Kügelchen

zerreißt, kann man sie schon nicht mehr als Rosenkranz auffassen. Alles ist kompliziert und besteht aus Teilen. Eine Erkenntnis, die dafür hält, daß alle Gegenstände aus Teilen bestehen, ist die wahre Erkenntnis. Ein Beispiel wahrer Erkenntnis liefert die Betrachtung der feinsten Staubteilchen.

Die zweite Thesis der buddhistischen Philosophie charakterisiert die Qualität des Seins. Das kreisende Sein ist seiner Natur nach Leid, denn es kennt keine Ruhe, beständig sich drehend. Es wird wiedergeboren und hört dann auf, erscheint darauf aufs neue, und wieder wird es zerstört, um abermals zu entstehen. Grund hiefür ist die allem gemeinsame Verbindung der Erscheinungen. Alles befindet sich in ununterbrochener Verbindung und ist in den Folgen von solcher Verbindung dem *Tsuburil* unterworfen, wie die Mongolen sagen.

Die Verbindung, die hier Ursachen, dort Folgen hervorruft, zieht immer neue und neue Bilder des Seins nach sich, alles, was kompliziert ist, ruft Verbindung und Folgen hervor. Das, was auf wahrem Wege geht, nicht zurückkehrt, ruft keine Verbindung hervor. Kraft der Skandha's, d. i. seiner Zusammensetzungsteile, existiert auch der Mensch in der Verbindung von Ursachen und Folgen. Hieraus kann er sich solange nicht herausreißen, bis nicht durch die Kraft der Erkenntnis und den Willen des Geistes die Tätigkeit der Skandha's vernichtet ist. Deshalb wird auch das aktive Leben des Menschen als ein Leben des Leidens betrachtet, die Skandha's aber, die den Menschen zusammensetzen, als Verfinsterung der Seele, als Dunkel, das sich um unser fühlendes Leben lagert. Um die Wahrheit zu erkennen und aus dem Kreislauf des Daseins herauszugehen, muß der Mensch sich die dritte Thesis der buddhistischen Philosophie zu eigen machen, daß die ganze materielle und geistige Welt ihrer Natur nach leer ist, daß alle Gegenstände wie Staub und ihres Wesens nicht ist.

Wenn der Mensch sich diese Anschauung über sein und alles Kreisenden Dasein aneignet, dann wird er natürlich am aktiven Leben nicht hängen, wird streben zum Ausgang aus der Kausalverbindung der Erscheinungen, zum Ausruhen vom qualvollen Kreislauf des Daseins in den seligen Landen des *Nirvâṇa*. *Nirvâṇa* (ausruhen) lautet die vierte Wahrheit (vide *Rümtai namšag*, fol. 6).

Dergestalt beobachten wir im Mahâyâna dieselben Ideen wie im Hînayâna, aber schon bedeutend entwickelt, unter denen grell die Idee der Leere hervortritt, die hier ihre volle Enthüllung und Vollendung erhält.

Der Keim des Mahâyâna, schreibt Kovalevskij, wird Nagarjuna zugeschrieben, welcher die Elementar-*Pâramitâ* desselben aus dem Drachenpalast besorgte. So ist das Mahâyâna eine Schöpfung der späteren Zeit, und Nagarjuna, der es sich zum Ziel gesetzt hatte, den *Vinaya*, d. i. den gesellschaftlichen Bau der Gemeinde *(Saṅgha)* umzubilden, ihm eine neue Disziplin und eine erhabenere Lehre zu geben, erscheint gleichsam als Fortsetzer von Buddha's Werk. Vor allem berührte er die Idee der Leere. Diese Leere erscheint bei Nagarjuna als subjektiver und gleichzeitig transzendentaler Begriff. Einerseits ist dies nichts anderes als das, was wir in jedem Gegenstand einzeln suchen, als etwas ihm Innewohnendes, Selbständiges, Festes, von der Form

Unabhängiges. In diesem Falle „ist" sie (die Leere) und „ist nicht", existiert als negatives Sein oder als Sein, das allem Existierenden gegenübergesetzt ist, das selbst als nicht existierend erscheint in bezug auf dies vorhandene Sein. Anderseits ist das abstraktes und wahres Sein, das in allem existiert, in nichts eingeschlossen liegt und alles in sich einschließt, obwohl es nichts enthält. Mit einem Wort, es ist dies ein Objekt, identisch mit dem Subjekt, und ein Objekt, das, sobald es nur in unser Gedankenweben eintritt, zu etwas Subjektivem wird, folglich etwas, das man sich nicht vorstellen, was nicht Gegenstand des Erstrebens sein kann. So stellt sich diese Lehre unter dem Namen *Prajñâ-pâramitâ* dar, Weisheit, die zum anderen Ufer des *Saṃsâra* führt, und in diesem Sinne wird das Werkzeug selbst zu eins mit dem Mittel und Zweck. Die *Prajñâ-pâramitâ* lehrt uns, die abstrakte Idee zu beurteilen und enthält in sich diese Lehre. Hieraus folgt, daß einerseits alle Gegenstände, die zur Lehre des Yâna der Çrâvaka's, d. i. des Hînayâna, gehören, die Skandha's die vier Wahrheiten und anderes, die Çrâvaka's, die Pratyekabuddha's und Buddha's und sogar die *Prajñâ-pâramitâ* nicht existieren, nicht wahr, leer sind, anderseits, daß sie infolge eben dieser Leere existieren. Mit einem Wort, hier fließen in eins alle Widersprüche, das Positive und Negative stellen Identität dar. Somit gehen die Buddhisten im Mahâyâna auf einem Wege, entgegengesetzt dem, welchen sie im Hînayâna schritten.

„Welt und *Saṃsâra* sollen nicht deshalb verleugnet werden, weil sie leidvoll sind, sondern weil die Welt leer ist, d. h. weil es in ihr auch nicht einen Punkt gibt, auf den die Vernunft würdigerweise ihre Aufmerksamkeit richten, auf dem sie ruhen könnte[1]." Folglich fordert die höhere Weisheit, an nichts zu denken, an nichts zu hängen, sondern sich in die allerreinste Sphäre des Verstandes zu erheben. Somit treffen wir im Mahâyâna die alleräußerste Form des Subjektivismus, wo „nur innere Erscheinungen als gegebene Größen betrachtet werden, aber der äußeren Welt fast gar keine Aufmerksamkeit geschenkt wird", weil es für möglich gehalten wird, ihn durch Betrachtung des eigenen „Ich" zu erreichen.

„Wer das ‚Ich' begriffen hat, der kennt vollkommen alle drei Welten, wer vollkommen das ‚Ich' begriffen, der befindet sich jenseits der Dinge" (*Èldèb bilikʿ paramit*, fol. 34). „Der Geist ist die Quelle aller Weisheit; um Buddha zu werden, sucht das nicht irgend anderswo!" (*Sètkʿil-ün toli*, fol. 36. — Handschrift Bobrovnikov's „Mündliche Lehren Mañjuçrî's.")

„In welcher Weise aber nach den Begriffen des Buddhismus das Wesen der Dinge oder die Leere in die Welt der Erscheinungen übergeht, dafür finden wir bei den Buddhisten nirgends Erklärung, wenn wir nicht etwa abrißhafte Erläuterungen ausschalten, vielleicht von der Art, daß alle Wesen und Dinge von einer Leidenschaft für das ‚Ich' und ‚Mein' ausgehen, daß aber ‚Ich' und ‚Mein' aus der Torheit erschienen; wie jedoch diese Torheit entstand und wie sie existieren konnte, ehe denn das ‚Ich' war, das wird mit Stillschweigen übergangen. (Ibidem.)

Das Elementarwesen alles ist absolut leer. „Da sind die fünf Skandha's, und der Weise soll denken, daß sie ihrer Natur nach leer sind. Die Form ist

[1] Siehe Vorrede, letzter Abschnitt.

Leere und die Leere ist in Wirklichkeit Form. Leere ist nicht von der Form verschieden, Form nicht von Leere. Was Form ist, das ist auch Leere, ebenso wie umgekehrt[1]." Eine ähnliche Beurteilung ergeht über andere Skandha's, und sie zeigen sich als nichts anderes als Leere. „Alle Dinge tragen das Merkmal der Leere, haben weder Anfang noch Ende. In der Leere gibt es nicht Form noch Namen, noch überhaupt irgendwelche Skandha's, weder Auge noch Ohr noch andere Organe des Menschen, weder Subjekt noch Objekt[2]." Die Weisheit der Niederen, der Çrâvaka's und Pratyekabuddha's (d. i. Hînayâna), besteht in der Erkenntnis der Wahrheiten: daß „Ich" nicht bin (als verharrendes Wesen), daß ich nicht ewig bin, den Leiden unterworfen, unrein. Die Kenntnis aber, daß alle Gegenstände die Eigenschaften der Leere haben, der wirklichen Wesenheit bar sind — das ist die Weisheit der Höheren (Mahâyâna). Ohne diese Weisheit (sechste *Pâramitâ*) ist es unmöglich, das *Nirvâṇa* zu erlangen (*Tonilkhu-ïn čimèk*'. Aus der mongolischen Chrestomathie Pozdnějev's p. 222—223).

„Alle Dinge sind auf Grund ihrer Unbeständigkeit ähnlich der Bewegung der Pupille. Alle Dinge sind leer, denn sie haben nicht wahre Wesenhaftigkeit. Sie sind geschlagenem Schaum ähnlich. Alle Dinge ‚sind', werden zerstört und vergehen, wie Blasen auf dem Wasser. Sie sind ähnlich einer Luftspiegelung, als ob sie aus böser Eitelkeit entstanden seien. Alle Dinge haben kein Mark in sich, wie der Baum *Kadali*[3]. Alle Dinge sind auf Grund ihrer Unwesenhaftigkeit und Nichtkonkretseins ähnlich dem Abbild des Mondes im Wasser. Alle Dinge sind ähnlich dem Regenbogen, denn alle werden sie zu einem Nichts zerstört" (*Èldèb bilik*' *paramit*, fol. 82. Bobrovnikov's Handschrift: Auslegung der religiösen Lehre der Mongolen, p. 181).

„Wenn jemand den Pfad der Bodhisattva's betreten will, so muß er folgende Gedankendisposition haben: „Wie groß auch immer das Dasein in dieser ganzen Welt sein mag (geboren aus dem Ei, vom Weibe, aus einer Flüssigkeit oder auf irgendeinem anderen wunderbaren Wege), mit oder ohne Form, mit oder ohne Namen, alles, was in der Welt des Daseins bekannt ist, ich muß es doch verwerfen in der vollkommenen Welt des *Nirvâṇa*. Und wenn dieser ganze unermeßliche Koloß des Daseins fortgestoßen sein wird, dann gibt es für mich schon weiter kein einfaches Sein."

Wenn ein Bodhisattva irgendwelchen Glauben an ein Sein besitzt, so kann er nicht Bodhisattva genannt und niemals Buddha werden. Bodhisattva kann niemand werden von denen, für die eine Idee des Seins existiert, eine Idee des lebendigen Seins oder einer lebendigen Persönlichkeit. Er kann nicht die Gabe des Bodhisattva bekommen, weil er an das Objekt (das Reale) glaubt (weil er überhaupt an irgend etwas glaubt), weil er an eine Form, eine Wirklichkeit der Empfindungen des Geschmacks, des Tastgefühls etc. glaubt. „... Die können die Gabe eines Bodhisattva erhalten, die selbst nicht mal an die Idee einer Ursache glauben." Alles Dasein ist ohne ein *αὐτός*, ohne

[1] *Prajñâ-pâramitâ*. Sacred Books, Vol. XLIX, p. 147—149.

[2] Ibidem.

[3] Nach Grünwedel-Pisang; siehe Meyer's Konversationslexikon, Ausgabe 1909, Bd. 14, p. 292 sub verbo: Musza — jap. *bashō*.

Leben, ohne Reife, ohne Persönlichkeit. Wer da glaubt, daß alle Dinge ohne ein αὐτός sind, der hat den wahren Glauben und heißt edler Bodhisattva" (The Vajrakkhedika Mahâyâna Sûtra, p. 113—114, 134).

Alles Dasein in der Natur, jedes besondere Erscheinen oder Existieren in ihr, alles, was Form und Namen hat, mit einem Worte alles, was die Idee eines αὐτός besitzt, muß als nichts aufgefaßt werden, und nur die höhere Einheit, die außerhalb jeder natürlichen Grenzen steht, in der jedes ‚Ich' *(αὐτός)* verschwindet, diese Abstraktion jeglicher Erkenntnis kann als wirklich untrügliches Sein aufgefaßt werden" (Schmidt). Darum ist alles, wo das „Ich" *(αὐτός)* lebt und wirkt — mag das nun gut oder böse sein — kein wahres Sein. Daraus folgt *eo ipso*, daß sowohl die Buddha's selbst in ihrer ein- oder mehrmaligen Erscheinung auf Erden, als auch die Bodhisattva's und überhaupt tugendhafte Wesen jeder Art, die sich aus dem Kreise der *Saṃsâra's* herausgerissen haben oder nahe daran sind, und alles, was von ihnen im Zustande eines αὐτός vollbracht worden ist, an und für sich, seinem Wesen nach als illusorisches Traumdasein konstatiert werden muß. Hier kommen wir einer Negierung Buddha's in seinem erkannten und begriffenen Bilde nahe. Und das ist vollkommen verständlich, weil das letzte Wesen der Dinge eben als nichts anderes, als Leere behandelt wird.

In der „*Prajñâ-pâramitâ*", dem Hauptwerk des Mahâyâna-Buddhismus, wird das ganze Weltendasein nach seinen Elementen und Teilen aufgezählt und also geschlossen: „Alles ist nichts und leer." Hierher gehören die Gottheiten der sinnlichen Welt, alle anderen Welten und ihre Gottheiten: „Alles ist leer — Inneres und Äußeres . . . leer jedes Sein, das Undenkbare ist leer, das Körperlose leer; das körperliche und körperlose Sein ist leer." „Alle Dinge haben den Charakter der Leere, sie fangen nicht an, sie enden nicht." (The larger *Prajñâ-pâramitâ*. Sacred Books, Vol. XLIX, 147—149.)

Mit bezug auf die allmähliche Umgestaltung des individuellen Seins in Leere wird bemerkt: „Mit dem Ersterben des Willens erstirbt die Erkenntnis, mit dem Entschwinden der Erkenntnis entschwindet alles in allem, und das, was erkennt und die Weisheit Buddha's erlangt, vergeht in der Abstraktion des wahren Seins (eben der Abstraktion)." (Schmidt, Über das Mahâyâna und die *Prajñâ-pâramitâ*, p. 90—91; 94—96). Dergestalt negiert der Begriff der Leere jede mögliche Existenz; das Wesen der Welt ist absolut leer. „Alle Erscheinungen werden aus dem Nichts geboren; dabei werden sie nur für einen Augenblick geboren, während dessen sie erfaßt werden und nach dem sie sogleich vergehen." Es gibt nur Erscheinungen und weiter nichts. (Th. Ščerbatskoj, Denkschriften der orientalischen Abteilung der Kaiserlich Russischen Archäologischen Gesellschaft, Bd. XIV, p. 168.)

„Das Absolute ist reines Nichts, Illusion; die Philosophie des Buddhismus ist eine Philosophie des absoluten Illusionismus." (Hartmann, Das religiöse Bewußtsein, p. 322—324.)

„Alles, was Sein heißt, ist in der Tat Nicht-Sein. Wenn man sagt, daß *De-bžin-gšegs-pa* (eine der Benennungen Buddha's[1]), der Besieger der Feinde,

[1] Sanskrit: *tathâgata*, mongolisch: *tègünčilèn irèk'sèn* = der (ebenso wie sein Vorgänger) Gekommene.

der heilige und vollkommene Buddha, ein solcher wurde durch volles Erreichen der höheren, wahrhaft reinen Bodhi, so ist das eine falsche Rede. Denn ein solches Sein (eine solche „Existenz", persönlich zu verstehen), welches zum Buddha wurde in der Fülle des Besitzes über das Höhere, zur wahrhaft reinen Bodhi, existiert überhaupt nicht." (Schmidt, Über das Mahâyâna, p. 89.) Kann man einen Buddha an Merkmalen erkennen, kann Buddha irgendwelche Merkmale haben? Nein! Denn so wurde von Tathâgata gepredigt, daß der Besitz von Merkmalen dasselbe ist, wie der Nichtbesitz derselben. „Wo Merkmale sind, da ist ein Irrtum. Wo keine solchen sind, da ist auch kein Irrtum. Deshalb muß ein Buddha, auch wenn er Merkmale hat, so sein, als ob er keine hätte." „Ein Buddha ist frei von allen Ideen." (Vajrakkhedika Mahâyâna Sûtra, p. 115, 127.)

„Die höhere, wahrhaft reine, vollkommene Bodhi ist ein Dasein ohne lebendige Wesenhaftigkeit, ohne Leben, ohne Persönlichkeit." Deshalb darf man Buddha nicht die Worte zuschreiben: „Ich befreite, ich rettete alle lebenden Wesen", denn es gibt ja keine lebenden Wesen, die er hätte retten können. (Ibidem, p. 81, 86.) Freilich haben einige Forscher, wie z. B. Kovalévskij in seiner unvollendeten Handschrift über den Buddhismus, gezeigt, daß dieser in der „Leere" das „wahre absolute Sein" zu sehen wünschte, „das alles Wesen des Universums aufsaugt, das ungeschaffene und ewige Sein, das endlose und mit Vernunft begabte, das die Essenz der fünf Elemente zusammenstellt und ununterbrochene Ruhe genießt". Schmidt ist, obgleich er auch bemerkt, daß der Ausdruck „Leere" (sanskr. *„çûnyatâ"*, chinesisch *„kuń"*, mongolisch *„khoghosun"*) die Abwesenheit alles bezeichnet, der Meinung, daß „die endlose Einheit, genannt ‚*khoghosun aghar*' d. h. leere Weite, dem strengen Wortsinn nach nicht einen leeren Raum bezeichnet, weil sie nämlich in sich alles einschließt, was ist und sein wird". Die Buddhisten kommentieren selbst gern diesen Begriff, erklären ihn aber nirgends vollkommen befriedigend. (Schmidt, Forschungen im Gebiete der älteren religiösen, politischen und literarischen Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens etc. 1824, p. 182.) In einem anderen Werke sagt Schmidt auch, daß man Leere nicht als vollkommene Vernichtung und Abwesenheit des Verständnisses betrachten dürfe, welche Bedeutung dieser Ausdruck (Leere) augenscheinlich geben mochte, sondern man müsse vielmehr besser unter dem Namen Leere eine allerinnerste Vereinigung und Zusammenziehung dieses Begriffs annehmen, den Zustand eines im höheren Grade vollkommenen, wahren Seins und dieses Sein müsse man sich vorstellen als Kontrast des vermeintlichen und unvollkommenen Seins in der Welt materieller Schöpfungen. (Über Buddhismus. Memoiren der St. Petersburger Akademie, 1830, Bd. I, p. 98.) Aber wird denn im Buddhismus kein sogenanntes „wahres Sein" zugelassen, rein im Gegensatz zum „Nicht-Sein", alles Übrigen, auf Grund des brennenden buddhistischen Verlangens, ein originales, festes, vernünftiges Sein zu haben? Wie kann man aber in der Tat das ein ewiges, endloses und mit Vernunft begabtes Sein nennen, was keine positiven Attribute hat, was der Fülle wahren lebendigen Seins vollkommen fremd ist und als nacktes „Nichts" definiert wird? Natürlich kann man den buddhistischen Begriff „Leere" wahres Sein im pantheistischen Sinne

nennen, aber alle diese Begriffe werden einem lebendigen, persönlichen Menschengeist, der für sich absolutes persönliches Sein, die Fülle jeglichen Lebens und Bewußtseins fordert, äußerst entgegengesetzt sein.

„Reines Sein oder buddhistische Leere ist somit dasselbe, wie Nicht-Sein, Nichts. Es ist weder, noch ist es nicht, weder das Eine, noch das Andere." So wie das Nichts beschaffen, so ist auch das wahre Sein, aber was nicht so ist, das ist Torheit. Des Seins wahres Wesen „ist nicht". (Bobrovnikov, Kursus der buddhistischen Lehre, p. 156.)

„Da wahres Wesen weiter nichts als Negierung ist, ‚nicht ist', ‚Nichts' *(ügèi-ïn tulada)*, so unterliegt es nicht der Berechnung." (A. A. Bobrovnikov, Auslegung der religiösen Lehre der Mongolen, p. 176.)

Nagarjuna, der berühmte Gründer des Mahâyâna, bemühte sich sogar, seinen Anschauungen über die Leere alles „Seienden" eine wissenschaftliche Unterlage zu geben; er baute die buddhistische Theorie der Erkenntnis auf. Eine Analysis der Erkenntnisfähigkeit des Menschen führte ihn zur Leugnung der Realität sowohl der äußeren Welt als auch unseres Bewußtseins. Für Nagarjuna bestand die ganze Welt aus absoluter Leere. (Ščerbatskoj, Op. cit., Bd. XIV, p. 158.)

Bobrovnikov analysierte den Begriff der buddhistischen Leere folgendermaßen: Nach den Anschauungen der Buddhisten sind „Ich" und „Mein" nicht wahr und Leere. Daraus folgt, daß im gereinigten Zustande des Geistes weder „Ich" noch „Mein" sein wird. (*Èldèb bilik' paramit*, fol. 15*b*: „Diese zwei Dinge ‚Ich' und ‚Mein' sind nicht wahr und Leere".) Folglich fließen in diesem Zustande Individualitäten in ein Ganzes zusammen. Da aber „Ich" und „Mein" Leere sind, d. h. in Wirklichkeit nicht existieren, so existieren auch im tatsächlichen Zustande einzelne Individuen sichtlich nur dem Augenschein nach. Die Wesenheit aller Dinge stellt ein Ganzes zusammen, „die Wesenheit der Dinge ist Eins". (*Naïman miṅghatu*, fol. 323*b*.)

Ein individuelles Wesen erscheint in seinem echten Zustande deshalb besonders vor einem anderen, weil es seine speziellen Formen oder Merkmale hat. Diese müssen alle verschwinden, sobald die Seelen in ein Ganzes zusammenfließen. Aber deshalb nehmen auch jetzt „die Augen der Weisheit der in Wahrheit Gekommenen (d. i. der Buddha's) an den Dingen nicht ein einziges unterscheidendes Merkmal wahr." (*Altan gèrèl*, fol. 87.)

Aus der Abwesenheit von Merkmalen folgt die Unveränderlichkeit, „das Wesen der Dinge ändert sich nicht in ihrer Natur." (*Mani kambum*, fol. 85*b*.)

Die Elementarwesenheit *(tègünčilèn činar)* wird nicht kleiner, nicht größer". (*Naïman miṅghatu*, fol. 229.)

Aus Unveränderlichkeit folgt die Ewigkeit: „Was das Wesen der Gegenstände ausmacht, ist weder gegenwärtig, noch vergangen, noch zukünftig." (*Naïman miṅghatu*, fol. 127.) „Dieweil der Geist nicht im Anfang geboren ist, kann man von ihm auch nicht sagen, daß er einen Ursprung hat. Dieweil er nicht existiert für irgendeine Spanne Zeit, kein bestimmter Gegenstand ist und keine Merkmale hat, kann es von ihm nicht heißen, daß er hier existiert. Dieweil er niemals zerstört wird, darf man von ihm nicht meinen: er geht zu dem und dem. Sondern er existiert ununterbrochen in drei Zeiten.

Ist das Wesen des Geistes Leere, so ist er nicht geboren, ist er unmerkbar, so existiert er nicht; weil er nicht endet, ist er unbegrenzt." (*Mani ḳambum*, fol. 196.) „Einmal unbegrenzt in der Zeit, ist der Geist auch endlos in bezug auf den Raum." (*Èldèb bilikʿ paramit*, fol. 31.)

Verliert auch der Geist spezielle, zufällige, sich gegenseitig widersprechende Eigenschaften, so soll er doch nicht allgemeine, beständige, allen gehörige Eigenschaften, wie Sein und Erkenntnis verlieren. Wie aber Sein nach Einfügung der Seele in ein Ganzes alle speziellen Formen und Merkmale verliert, so soll auch das Bewußtsein in diesem Zustande keine endlichen Formen des Denkens haben, sondern soll ein unbegrenztes, unveränderliches Bewußtsein, welches eben das wahre ist, sein.

Da nun aber Sein und Bewußtsein einem Geiste gehören, so sollen sie auch keine verschiedenen, von einander unabhängigen Dinge sein, sondern sollen sich in ihrem gemeinsamen Kern, der ja auch das wahre Wesen des Geistes ist, identifizieren. Deswegen ist wahres Wesen des Geistes Identität von Sein und Sinnen und folglich etwas Mittleres zwischen beiden, dem das Merkmal des Seins und Sinnens zugeschrieben werden kann, aber auch nicht; es ist kein Sein, insofern es Sinnen ist, kein Sinnen, insofern es Sein ist. Es ist ein und das andere gleichzeitig, und doch nicht ein und das andere. „Ohne die abgesonderte Weisheit der Heiligen gibt es kein Sein, vollkommener als das Sein wahren Wesens. Deshalb ist wahre Wesenhaftigkeit aller (Teil-) Wesen und abgesonderte hohe Weisheit die Wesenhaftigkeit aller hohen Weisheiten. Die wahre dieser beiden Wesenhaftigkeiten ist weder das, noch das andere." (*Altan gèrèl*, fol. 29.)

In dieser Identität des Seins mit dem Sinnen liegt schon der Grund zur Identifizierung des Seins mit dem Nichts — denn Sein, einmal gleich mit Sinnen, ist damit auch Nicht-Sein, Nichts, oder, besser, ein Mittelding zwischen Sein und Nichts. Zur Erhärtung dieses können folgende Worte über den abstrakten Zustand der Buddha's angeführt werden, einen Zustand, der gleichzeitig ein Sein in sich selbst ist: „Der abstrakte Zustand ist nicht der: ‚es ist', nicht der: ‚es ist nicht', ist nicht das eine, nicht das andere etc. (Ibidem, fol. 29*b*.)

Die Art und Weise dieser Identifizierung wird an einer Stelle (*Naïman minghatu*, fol. 9*b*) so ausgedrückt: „Wie das Nichts ist, so ist auch das wahre Sein."

Und somit ist der Geist im abstrakten Zustande Identität des Seins, des Sinnens und des Nichts. War es möglich, für dieses wunderbare Gemisch einen Ausdruck, treffender als das Wort „Leere" auszudenken?

Aus der Ausführung ist ersichtlich, daß diese Leere nur das Wesen des Geistes ist, denn die Materie ist bei der Aufstellung dieser These nicht berücksichtigt. Buddha bestimmte kein besonderes Wesen für die Materie, ließ auch keine ewige Materie zu, hielt aber dafür, daß die Materie kein eigenes Wesen habe, indem er das Sein allein aus dem Begriff der Leere des Geistes erklärte. So erscheint die Leere des Geistes als einzig wahres Wesen aller Dinge. „Und der Geist (*sètkʿil*) ist die Wurzel aller Dinge des *Saṁsâra* und *Nirvâṇa*." (*Mani ḳambum*, fol. 197.)

„Wahrlich, die Angekommenen (die Buddha's) haben wirklich gelehrt, daß alle Dinge Leere sind, daß es tatsächlich kein beseeltes Wesen, kein

Leben, keine Singularität gibt, daß alle Dinge nicht geboren sind." (*Altan gèrèl*, fol. 52.) „Wahrlich, die Angekommenen haben verkündigt, daß alle Atome der Erde keine Atome, alle Völker der Welt keine Völker (*Èldèb bilik' paramit*, fol. 169), alle Dinge keine wirklichen, bestimmten Gegenstände sind *(bada ügèi)*". (Ibidem, fol. 81.)

Das ist der Hauptbegriff von der Leere. Teils ihn in speziellen Fällen anwendend, teils Folgerungen aus ihm ziehend, teils auch nur einfach auf verschiedene Seiten desselben Begriffs hinweisend, zählen die Buddhisten 18 Formen der Leere. Im *Èldeb bilik' paramit*, fol. 181, werden sie so aufgezählt: 1. innere Leere; 2. äußere L.; 3. innerlich-äußerliche L.; 4. die Leere der Leere; 5. große L.; 6. wahre L.; 7. geschaffene L.; 8. ungeschaffene L.; 9. grenzenlose L.; 10. anfang- und endlose L.; 11. unverlierbare L.; 12. Wesen der L.; 13. alles „Seiende ist L.; 14. L. in ihrer Erscheinung; 15. unvorstellbare L.; 16. (nochmals) grenzenlose L.; 17. ewige L. und 18. das gegenstandslose Wesen ist Leere.

Als innerer Grund aller Dinge wird die Leere „Leere-Wesen" genannt. Inwieweit in diesem Grunde der Unterschied der Gegenstände als Teile verschwindet, wird sie gegenstandslose Leere und gegenstandsloses Leerewesen geheißen. Sobald sie ohne Erscheinung in den Endformen bleibt, ist sie Leere in ihrer Erscheinung, erscheint sie aber in ihren Endformen, so ist alles „Seiende" ohne Rücksicht auf Sichtbarkeit und Befühlbarkeit der Formen des Endlichen = Leere.

So wird in allen diesen Fällen verschiedenartig ein- und dieselbe Leere herumgedreht. („Auslegung der religiösen Lehre der Mongolen.") Diese handschriftliche Arbeit Bobrovnikov's enthält in ihrem ersten Kapitel „Historische Bemerkungen über den Buddhismus", im zweiten die „Buddhistische Philosophie". Hier ist die Rede vom Charakter der buddhistischen Philosophie, von der buddhistischen Metaphysik und ihren Grundlagen, von der Leere; hier wird auch eine eigentümliche Anschauung der buddhistischen Theorie der Weltbildung angeführt. Als Inhalt des dritten Kapitels waren „Religiöse Elemente im Buddhismus" vorgemerkt, nur wurde es nicht geschrieben, obgleich es „im Unreinen" vorliegt. Die Handschrift endigt mit einer Beurteilug der *Prajñâ-pâramitâ*. (Kurze Auszüge aus dieser Arbeit in den „Gelehrten-Denkschriften der Kazaner Universität", 1865.)

Wenn man vom Standpunkt des Mahâyâna das menschliche Leben betrachtet, so werden augenscheinlich alle Lebensäußerungen auf Grund ihres Wesens als leer gelten, und der Mensch muß, um dem trügerischen Sein zu entgehen, jede Lebenstätigkeit in sich unterdrücken, sich in Leere verwandeln und mit ihr Eins werden. Im Hauptwerk des Mahâyânabuddhismus, der *Prajñâ-pâramitâ*, werden drei Tore der Erlösung oder drei Hauptideen angegeben, deren Erreichung allein geeignet ist, das Leben des Menschen in Richtung im Einklang mit dem Elementarprinzip des Mahâyânabuddhismus zu bringen und ihm (dem Menschen) die Freiheit und Selbständigkeit zu verleihen, die im Mahâyâna-*Nirvâṇa* verwirklicht werden.

Die erste Idee ist die der Leere. Alles ist leer, alles nur Verkettung. Die Erkenntnis dieser Idee und ihre Zueigenmachung bewirken Selbständigkeit,

Unabhängigkeit von allen Gegenständen und öffnen das Tor der Erlösung. Die zweite ist Merkmallosigkeit. Wenn alles leer ist, woher sollen dann für die Vernunft Begriffe von der Gleichheit und Verschiedenheit von Mann und Weib kommen, so etwas gibt es ja gar nicht, alles ist identisch, leer. Daher die Gleichgültigkeit gegenüber den Leiden des Lebens, die Absperrung von der Unterscheidungsfähigkeit; eine Vernunft, die sich von Spekulationen befreit hat, bleibt mit sich selbst allein und erlangt höhere Reinheit. „In der Leere gibt es weder Form noch Vorstellungen, noch Namen, noch Wunsch, noch Erkenntnis, nicht Auge, nicht Nase." (The smaller *Prajñâ-pâramitâ*. Sacred books, XLIX, Teil II, p. 153.) Die dritte Idee ist Nichtstreben, ein Nichtachtgeben des Geistes auf irgend etwas. Diese Untätigkeit des Geistes schließt alle Dinge aus, die zum Kreisen im *Saṃsâra* Veranlassung geben und eine Vergeltung nach sich ziehen. Der Geist aber, welcher sich von jeglicher Tätigkeit losgesagt hat, konzentriert sich in sich selbst. (Vasiljev, Terminologisches Lexikon, p. 567.) In der Leere gibt es keine vier Wahrheiten, nicht die Ideen des Leidens, des Ursprungs des Leidens, seiner Aufhebung und des Weges zu dieser. Hier gibt es keine Erkenntnis etc. (The smaller *Prajñâ-pâramitâ*, p. 154.) Der Mahâyâna-Buddhismus entwickelt die Ideen der Verleugnung, die im ursprünglichen Buddhismus mehr auf die materielle Welt Bezug hatten, bis zu den äußersten Grenzen. Man darf nicht nur keine Anhänglichkeit an die Erdenwelt haben, an die Gegenstände des Besitzes, man soll sogar in seinem Denken den Begriffen von äußeren und inneren Objekten keinen Raum geben. Man darf nicht denken, dies hier ist eins, aber das ist was anderes, oder man soll, wie sich die Buddhisten ausdrücken, keinen Begriff vom Unterschied haben, weil absolut alles identisch ist, nichts ist, nicht eins und nicht verschieden, denn alles ist leer. (Vasiljev, Term. Lexikon, Teil I, p. 120—134.)

Vom Standpunkt des Mahâyâna erscheint gewissermaßen eine neue Anschauung über alle die Dinge, welche früher unter die Rubrik der Lehre kamen, obgleich dem Wesen nach diese Anschauung für die Prinzipien des Buddhismus nicht neu ist, sondern dieselbe wie im Hînayâna, nur anders ausgedrückt. „Die Welt oder das *Saṃsâra* soll nicht deswegen Gegenstand der Verleugnung sein, weil sie an und für sich qualvoll ist, weil alles Leben, jede Existenz in ihr Leiden, sondern weil sie leer ist. Deshalb gibt es in ihr nicht einen Punkt, nicht eine Erscheinung, wert, daß der Verstand ihr seine Aufmerksamkeit schenke, an ihr sich festige. Die Zulassung irgendeines Begriffes, welcher Art er auch immer sein möge, wird für den Verstand zur Verfinsterung, zum Hindernis für die Vervollkommnung und die Reinheit" [1], welche nach den Prinzipien des Mahâyâna genau so charakterisiert wird, wie vollständige Leere.

Die Vernunft, die sich von jeder Gedankenarbeit losgesagt hat und nicht von subjektiven Überlegungen und Bedenken verfinstert wird, ist die hohe, allerreinste Vernunft. Somit ist der Weg zum Erreichen des Mahâyâna-Ideals folgender: Nichts denken und sich an nichts in Gedanken hängen. In dieser intellektuellen Verleugnung wird auch die höchste Weisheit verklärt — das

[1] Siehe Vorwort, letzter Abschnitt.

Ideal der Heiligkeit. Das Verwahren gegen Zulassung aller Begriffe ist Mittel und Zweck der Erlösung und führt zur Erreichung des *Nirvâṇa*. Aber was kommt im Resultat dieses allen, im Originalwesen des Mahâyâna-*Nirvâṇa* heraus? Genau nichts, absolute Leere, welche allem Weltdasein überhaupt und allen Dingen des Weltenbaues zugrunde liegt. (Ibidem.)

Diese Ansicht über die Erlösung ist selbstverständlich vollkommen natürlich im Mahâyâna, denn sie geht logisch aus seinen Prinzipien hervor.

So enthüllt die buddhistische Philosophie im Mahâyâna vollkommen reliefartig ihre Originalgrundlage. Das ist — Leere, verleugnetes Dasein, das als letztes Wesen jedes Dinges und Gegenstandes und überhaupt jedes Weltendaseins erscheint. Die unserseits dargelegten Originalelemente der buddhistischen Philosophie werden von dem bekannten russischen Sinologen, dem verstorbenen Prof. V. P. Vasiljev besonders verteidigt und gut entwickelt. Er stellte die Lehre von der Leere als vom Wesen der buddhistischen Philosophie schon in seiner Magister-Dissertation „Von den Fundamenten der buddhistischen Philosophie" dar und begründete sie dann einzeln in anderen wissenschaftlichen Arbeiten nach langer besonderer Bekanntmachung mit den ersten Quellen des Buddhismus.

Wenn alles sich in Leere auflöst, so erhält der Mensch natürlich auch nur dann Erlösung, wenn er sich selbst in Leere verwandelt. Das Heil wird auf dem Wege der Verleugnung erlangt durch Betäubung alles psychischen Lebens und jeder Lebenstätigkeit überhaupt. Die *Prajñâ-pâramitâ* sagt, daß das Wesen des höheren Verstandes, der die höhere Stufe erstiegen hat, dieselbe Leere ist, welche für den Inhalt aller Objekte gehalten wird. In Gemeinschaft mit der Merkmallosigkeit liegt alles höhere Wissen eingeschlossen, weil hier Vernunft sich mit Leere vereinigt hat, und diese ist der Grund, das Element, das Urbild alles, das allerreinste Sein. In diesem Zustande erreicht der Mensch alles das, was im Urbild enthalten ist, ergreift in sich selbst die Wahrheit im Kern, sie durchdrang ihn, und deshalb können seine Handlungen nicht irrig sein; aber sie sind auch solche nicht im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, denn sie haben durchaus keine Merkmale; kein Sinnen, keine Idee kann in diesen Verstand eingehen, weil sein Element höher ist als alles Spezielle und Illusorische. (Vasiljev, Term. Lexikon, p. 290.)

„Wenn der Verstand sich bis zu einem gewissen Grade der Abstraktheit emporträgt, wohin ihn der gesunde, kritische Gedanke schon nicht begleiten kann, dann gibt er sich einem Entzücken hin, in dem er sich keine Rechenschaft geben kann, das ihm aber einen ungewöhnlichen Reiz verschafft; er will nicht zurückkehren, hält sich rechenschaftslos im Chaos des Abstrakten und spricht in ganz unverständlicher Sprache. So müssen wir die Lehre von der Leere betrachten, die das Wesen des Mahâyâna darstellt. (Vasiljev, Bd. I, p. 120.) Aber das Mahâyâna schritt nicht nur bis zur Tiefe des abstrakten Sinnens, sondern wandte alle Kraft an, um seine abstrakte Idee der Leere im wirklichen Leben zu realisieren, es arbeitete eine spezielle Praktik zur Verwirklichung seiner Idee mit Hilfe der Dhyânas der Betrachtungen und Selbstvertiefungen aus. Diese Praktik stellte übrigens für Indien nichts Neues vor. Sie war dem uns bekannten Yoga entlehnt und ihre ganze Originalität besteht in einer eigenartigen Anwendung, übereinstimmend mit den Prinzipien des

Mahâyâna. Nach seiner Lehre wird die Erlösung auf dem Wege der sechs *Pâramitâs* (Überfahrten) des Almosens, der Gelübde, der Geduld, des Eifers, der Betrachtung und Weisheit erlangt.

Die letzte Weisheits-*Pâramitâ* schließt das Wesen des Mahâyâna, d. i. die Lehre von der Leere ein, die in der *Prajñâ-pâramitâ* ausgelegt ist.

Alle übrigen *Pâramitâs* erscheinen als Mittel zur Erfüllung und Verwirklichung der letzteren.

Die vier ersten aber geben nur einige Vorzüge in diesem Leben oder nach der Wiedergeburt. So wirst du z. B. für Geben von Speise = Almosen — stark, für Geben von Kleidung immer schön, für geistige Wohltat triffst du dich mit Buddha und alle deine Wünsche gehen in Erfüllung etc.

Dagegen kann die *Pâramitâ* der Betrachtung, wenn man sie klug mit der Theorie der Selbstvertiefungen verbindet, geradewegs ins *Nirvâṇa* führen. Im buddhistischen Opus *Rašiyaṅ nom* heißt es: „Ein Mensch, der durch seinen Wandel sich eine Sammlung tugendhafter Handlungen erworben hat, erhält im Zukünftigen nur eine hohe Art (Wiedergeburt), weil Tugend und ihren Früchten eben doch nun einmal beschieden ist, im *Orčilaṅ* (der materiellen Welt) zu kreisen, wer aber der Betrachtung pflegt, sich mühend, den Sinn der Fundamentaleigenschaften der Leere zu erfassen, der sagt sich zweifellos von allem Materiellen los und erwirbt die Heiligkeit eines Buddha." (Siehe Pozdnějev, Abrisse des Standes buddhistischer Klöster etc., p. 202.) Dies ist der charakteristische Weg der Erlösung, der klar das originale Wesen des Buddhismus beglaubigt, und auf dem auch noch bis heute in den Klöstern Tibets und der Mongolei praktiziert wird.

Daher machen wir auch nur auf ihm halt, als auf einem Wege, der am meisten dem inneren Wesen des Mahâyâna entspricht, der ganz besonders scharf das innere Leben des menschlichen Geistes bei seiner allmählichen Erreichung des *Nirvâṇa* — der Leere — reliefartig hervorhebt.

II.

Die Theorie der Betrachtungen oder Selbstversenkungen zeigt dem Menschen Weg und Mittel, wie er, ein lebendes, individuelles Wesen sich in Leere und Unterschiedslosigkeit verwandle.

Unter der Benennung „Betrachtung, Selbstversenkung, Selbstvertiefung" (Sanskrit: *Samâdhi*, contemplatio, meditatio, festes Halten) wird ein Zurechtbringen der Seele in den rechten Zustand, der durch Nichtigkeit zerstört war, verstanden. („Selbstversenkung — im *Pâli samâpatti* — ist wörtlich ein Hinführen zum Gleichgewicht, Identifizieren mit der unsichtbaren Welt, folglich dasselbe, wie mit Leere ohne jede Merkmalhaftigkeit." Kovalevskij, Bemerkungen über den Buddhismus, p. 128.) Dieses „Zurechtbringen" wurde teilweise auch im alten Buddhismus angewandt, als eine Erscheinung, die überhaupt in Indien weit verbreitet war. So gebrauchte man, um Leidenschaftlichkeit zu bekämpfen, *in praxi* die Betrachtung oder Vorstellung verwesender Leichname[1]. Um sich zu konzentrieren und den Einfluß äußerer Eindrücke niederzuringen, achtete man auf die Atmung usw.

[1] Cf. Grünwedel, Târanâthas Edelsteinmine, p. 53, 112; derselbe, Mythologie (französische Ausgabe), p. 50, 58; Pozdnějev, Očerki.

Die Betrachtung wurde als Mittel zur Konzentration des Geistes und Befreiung von den unterjochenden Wirkungen der äußeren Welt benutzt. Überhaupt verstand man unter *Samâdhi* das Hinführen oder Richten des Geistes auf irgendeinen bekannten Punkt mit Ausschluß alles Übrigen. (VASILJEV, Term. Lexikon, p. 177.)

Im Mahâyâna sollte die *Samâdhi* das Mittel darstellen und den Weg zur Führung des Geistes in den Zustand der Leere zeigen, d. h. zum Aufhören jeder seelischen Tätigkeit, was eben nach Meinung der Buddhisten jener höhere Zustand der Betrachtung ist, zu dem man streben soll, der Zustand der Tatlosigkeit. (Ibidem, p. 390.) Der Buddhismus des Hînayâna, wie wir gesehen haben, näherte sich nur der Idee der Leere, deutete den Weg an, wies auf die Ausgangspunkte hin. Im Sûtra „Von den Früchten der Askese" wird nach allgemeinen Erwägungen über die Vorzüge des asketischen Lebens beschrieben, wie ein Mensch, der die buddhistische Lehre angenommen, anfängt, eine einsame Lebensart zu führen, das Pratimôksha studiert, vom Lichte der Erkenntnis erleuchtet wird und sich in seinem Leben verändert. Er reißt alle bösen Gedanken von sich, müht sich, alles bei klarem Bewußtsein zu tun. Dann macht er sich auf in vollkommene Einsamkeit, läßt sich unter einem Baume nieder und beschäftigt sich dort mit Reinigung der Gedankenregungen, indem er von verschiedenen übeln Wünschen sich zu befreien sucht. Indem er sich vom Bösen losmacht und Gutes schafft, reißt er aus seinem inneren Wesen die fünf Bedürfnisse und gewinnt hierdurch den Zustand der Freude. Mit Freuden vereinigt sich Stille des Geistes und Klarheit des Bewußtseins: Der Geist beruhigt sich im Körper, der Mensch verspürt Seligkeit, seine Seele wird frei vom Irren der Gedanken. Sie wird los von den Leidenschaften, frei vom Bösen und vertieft sich in sich selbst. So wird die erste Stufe der mystischen Betrachtung erlangt, nämlich Konzentration des Sinnens. Weiter folgt Selbstvertiefung, Selbstversenkung und die mit ihr verknüpfte Erleuchtung des Leibes. Der Buddhist strebt zu einem Zustand, frei vom Überlegen, und erreicht ihn durch Selbstvertiefung. Das ist die zweite Stufe, die des klaren Bewußtseins und der Seligkeit, die am Leibe verspürt wird. Auf der dritten Stufe strebt man zum Zustande der Entsagung von dieser Seligkeit. Auf der vierten der mystischen Betrachtung wird ein gleichmäßiges Verhalten zu den Zuständen von Freud und Leid ausgearbeitet. Weiter als bis zu diesem Zustande eines durch nichts gestörten Friedens und Ruhe des Geistes geht das Sûtra nicht. Bemerkt wird noch, daß auf diesen Stufen der Betrachtung einige Fähigkeiten und Kräfte erworben werden, wie tiefe Selbsterkenntnis und Erkenntnis anderer, Vorausschauen in die Flucht der Jahrhunderte u. a. Aber alle Erleuchtung des Buddhisten endigt damit, daß er die Tiefe des Gedankens der vier edlen Wahrheiten erkennt und einen Ausweg aus der Reihe der Wiedergeburten findet. (NEUMANN, Die innere Verwandtschaft buddhistischer und christlicher Lehre, p. 23—60.) Schon im Buche „Das große Ende" wird auf einen Weg zur Befreiung hingewiesen, bedeutend voller und näher dem Geiste des Mahâyâna, ein Weg, der aus acht Stufen besteht.

„Hier ist der Weg der Erlösung *(Ânanda)* und auf ihm acht Stufen."

„Wer ermessen hat, was das Aussehen (die Form) ist, der erkennt es klar — die erste Stufe der Erlösung. Außerhalb des inneren Gedankens von der Form schaut er die Formen in äußerem Bilde — die zweite Stufe der Erlösung. Wer vollkommen jeden Gedanken an das Aussehen abwirft, jedes Bild des Wirklichen vernichtet, jede Unterscheidung verläßt, der wird durch den Gedanken des ‚All-Einen, Endlosen' in dem Zustande gefestigt, bei dem im Geiste nur allein das Bewußtsein der Endlosigkeit verharrt; das ist die vierte Stufe der Erlösung. Indem er sich vollkommen von dem Gedanken an die Endlosigkeit losmacht, findet er durch die Überlegung, daß das All-Eine unermeßliches Sinnen sei, Halt in dem Zustande, wo vor dem Geiste das eine unermeßliche Sinnen steht — die fünfte Stufe der Erlösung. Wenn er aus dem Bewußtsein endloser Geistigkeit heraustritt, so wird er durch den Gedanken, daß nichts existiere, in dem reinen Zustande des Geistes fest, wo vor ihm schon nichts mehr steht — die sechste Stufe der Erlösung. Sich völlig losmachend von dem Gedanken an das Nichts, erhärtet er sich in dem Zustande, wo der Geist sich nicht im Sinnen bewegt, aber auch nicht mit Gedankenlosigkeit sich beschäftigt — die siebente Stufe der Erlösung. Wenn er ganz und gar den Zustand verläßt, der Nicht-Sinnen und Nicht-Gedankenlosigkeit ist, dann geht er in den über, in welchem weder Empfinden noch Anwandlungen den Geist beunruhigen — und das ist die achte Stufe der Erlösung. Derart sind die acht Erlösungsstufen." [Leider wird hier die dritte Stufe vermißt! U.] (Buddh. Sûtras. Übersetzung Gerasimov's, „Das Buch des großen Endes", p. 116.) Im Mahâyâna erreicht die praktische Realisierung der Idee von der Leere die Fülle der Vollendung. In einem der Mahâyâna-Sûtras treffen wir solche Beschreibung des inneren Zustandes des Meditanten:

Er läßt seinen Gedanken beim unvermeidlichen Schicksal alles Weltendaseins haltmachen. „So über Ursprung und Zerstörung der Welt nachsinnend, erwirbt er Festigkeit des Gedankens. Hierbei und indem er frei von allen Leiden wird, erreicht er die erste Stufe der Betrachtung und läßt sich, ruhig und überlegend, nicht von Sünde hinreißen. Wenn er das höhere Glück erlangt und Einsicht bekommt, erwägt und überlegt er diese Betrachtungen, wobei er sich klar in Gedanken den Lauf der Welt vorstellt, und denkt: „O, wie unglücklich ist die Menschheit! Hilflos an sich selbst, Krankheit, Alter und Tod unterworfen, geblendet durch Unwissenheit und Leidenschaften, sehen die Leute mit Ekel einander an, besonders die, die von Alter gebeugt sind, Schmerzen dulden und sterben. Doch wenn ich Abscheu vor denen empfinde, die mir ähnlich sind, ihrer Natur nach mit mir gleich — da ist es nicht wert, daß zu Unrecht so handelt, wer eine höhere Pflicht weiß." Dieses Bewußtsein muß natürlich eine Änderung in der Disposition des Menschen hervorrufen und ihn aus einem Egoisten und Verschlossenen in einen Mitleid- und Liebevollen umwandeln. Wenn aber der Mensch gründlich das Trügerische des Lebens, des Leidens, des Alters und des Todes, die allem lebendigen Sein anhaften, betrachtet, dann wird alle Daseinsfreude, all ihr unmittelbares Empfinden als Wohl, die eigene Tugend und das Leben des Meditanten im Moment leer. Er freut sich nicht, er fühlt kein Mitleiden. Er ist fremd der Unentschiedenheit, der Nachlässigkeit und Schläfrigkeit. Er hat kein Verlangen. Er

haßt und verachtet nicht den anderen. So wird diese reine, leidenschaftslose Betrachtung in einer großen Seele geweckt und was anderen unsichtbar ist, das ist verborgen unter dem Kleid des Bettlers in der Tiefe des Menschen. (Sûtra Mahâyâna, p. 50, § 10—16.) Somit beobachten wir hier einen allmählichen Übergang von der Lebenstätigkeit zur Unbeweglichkeit und Ruhe, wenn in der Seele des Menschen alle Regungen ihres Lebens zu ersticken beginnen.

Das Mahâyâna arbeitete eine systematische Praxis der Selbstverwandlung in Leere mit Hilfe der *Samâdhi* aus. Diese Praxis fängt gewöhnlich mit einer Betrachtung von Unreinheiten[1] zur Unterdrückung von Leidenschaften in sich selbst an. Sodann folgt ein Sichselbstanlernen zur Konzentrierung des Geistes, für die das Achtgeben auf Ein- und Ausatmung als Mittel dient. Die gegebene Übung bringt die Seele in einen ruhigen Zustand. Man zählt anfänglich fließend die Ein- und Ausatmungen bis zehn und denkt an weiter nichts. Als Resultat erscheint Konzentration der Aufmerksamkeit und Hinwendung des Geistes von äußeren Gegenständen zu sich selbst.

Aber trotzdem bringt das Zählen die Seele von sich selbst ab, gibt ihr eine gewisse ablenkende Übung. Deshalb wird im folgenden Exerzitium das Zählen verlassen und man achtet auf die Atmung ohne jede Zählung. Diese Übung wird „Konsequenz" genannt.

Sie, die die Seele zu hoher Beruhigung, zur Empfindung von Freude und Zufriedenheit führt, läßt dessenungeachtet dennoch eine gewisse Dualität zwischen dem Empfindenden und dem Empfundenen zurück. Deswegen muß man die „Konsequenz" einstellen und die Seele in stiller Tatlosigkeit sich selbst in Aufgabe jeder psychischen Tätigkeit festigen. Und doch ist Tatlosigkeit oder Unbeweglichkeit des Seelenzustandes bei weitem noch nicht genug, um höhere Vollkommenheit zu erlangen. Man muß noch die ganze höhere Weisheit erkennen und darnach in den Zustand höchster Reinheit und Entsagung in Selbstvertiefung eingehen. Überdies wird ein Hinbringen der Seele in Unbeweglichkeit allein von einem wichtigen Mangel begleitet. Die Seele faßt eine leidenschaftliche Zuneigung zu diesem Zustande, infolge der Ruhe und Freude, die sie hier empfindet. Deshalb darf man auf dieser Stufe nicht nur überhaupt nicht haltmachen, sondern muß, ohne lange zu säumen, den Geist, gestärkt durch das Veraufgehende, auf das Sinnen und Umschau richten, auf die spezielle Kritik aller Ideen und Gegenstände, aus denen sich das höchste Wissen konstruirt; hier werden auch Mittel erwogen, die vom Irrtum befreien und aus dem *Saṃsâra* führen.

Vom Umschauen und Sinnen über alles dies muß man aufs neue zu sich selbst zurückkehren, in die Tiefe seines selbstbeschaulichen Geistes, um sich schließlich dem Zustand vollkommener Reinheit zu nähern, wo der Geist sich auf nichts stützt, nichts berücksichtigt, keiner Entweihung und Verfinsterung durch Vorstellung und Umschau unterworfen ist. (Vasiljev, Term. Lexikon, p. 390 sq.)

„Wer, allen möglichen Formvorstellungen ausweichend, die ihn aufhaltenden Bilder vernichtet hat und überhaupt in seine Seele keine Vorstellungen läßt, der erreicht einen angespannten Zustand, welcher ‚der grenzenlose Himmel' heißt".

[1] Pozdnějev, Očerki.

An Stelle einer Welt der Formen erhebt sich eine Welt der Leere, aufgebaut auf der Vernunft. In diesem Zustande gibt es keinen Menschen, wohl aber sind Leben und Wärme vorhanden, die hier dem Unteilbaren eigen ist.

Wie vollzieht man die Entsagung? — Schau mit Vorwurf auf die Form, stell' dir vor, daß von ihr alle möglichen Leiden ausgehen, daß die Form einen Kerker für den Geist bildet, der durch sie der Selbständigkeit beraubt sind.

Nachdem man die Form gescholten, muß man weiter sich selbst die Formlosigkeit loben, sich vorstellen, daß es in ihr keine Qualen gibt, alles ruhig und angenehm ist. Man muß sich einbilden, daß der ganze Körper leer ist, gefühllos, nicht hörend, nicht sehend. All dies wird allmählich durch eine Reihe entsprechender Übungen erreicht, welche auf die Technik des Intellekts gegründet sind. (Ibidem, p. 438.) „Wenn wir das Gehör mit dem Schall totmachen, die Nase durch den Geruch, den Tastsinn durch die Empfindung, so bedeutet das, daß wir die relativen Empfindungen zum Fall gebracht haben. Wenn wir nichts unterscheiden werden, so heißt das, wir machen uns keine Vorstellungen mehr". (Siehe KOVALEVSKIJ, Bemerkungen über den Buddhismus, p. 129, Handschrift.)

Vom Zustande des „grenzenlosen Himmels" der formlosen Welt ist der Übergang zum Stadium des „grenzenlosen Wissens" (des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen). „Die Leere hat, so sagt man, ihre Mängel, weil eine andauernde Beschäftigung mit ihr die Festigkeit des Geistes selbst zerstören kann. Außerdem ist sie sozusagen etwas Fremdes, hineingetragen in die Kontemplation, welch letztere infolge davon nicht vollkommen ruhig sein kann. Deshalb muß man den Geist in einen anderen höheren Zustand hinübertragen, wie als solcher eine höhere Form des schrankenlosen Wissens angenommen wird, die zwar in sich selbst nichts enthält, aber ein innerer Zustand ist. Um hierin herüberzukommen, stellen sich die Buddhisten die Leere als Krankheit, Wunde usw. vor. Unter ‚grenzenlosem Wissen' wird ein solches verstanden, in dem Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft sich in Eins gießen." (Siehe KOVALEVSKIJ, p. 129.) Dieses Stadium wird durch dieselbe Methode erreicht; das eine wird getadelt, das andere über die Maßen gelobt, der Mensch überredet sich, daß er sich selbst in diesem soeben hochgehobenen Zustande befindet, und durchlebt die ihm entsprechenden Empfindungen.

Dann folgt ein Zustand, in dem „nichts ist". Die Annäherung an die absolute Leere beginnt. Wer dem Stadium auswich, in dem „nichts ist", der hat damit ein solches erreicht, in dem es weder Vorstellung noch Nicht-Vorstellung gibt, mit einem Wort, er tritt in die langersehnte Unterschiedslosigkeit ein, in die Merkmallosigkeit, in das Verschmelzen aller Widersprüche Das Positive und Negative vereinigen sich: nicht das, damit es Vorstellung sei — nicht das, damit es sie nicht sei. (VASILJEV, Term. Lexikon, p. 540.) Einzig und allein „Bewußtsein erscheint als Hemmnis. Wenn diese Scheidewand zerstört ist, wird es volle Freiheit, reißt die Kette der Ursachen, kommt das endliche *Nirvâṅa*". (The larger *Prajñâ-pâramitâ*.)

Wir können uns natürlich nicht klar vorstellen, was der Mensch in den geschilderten Stadien von Selbstversenkungen durchlebt. Ziel des Menschen ist in dem gegebenen Falle, alle psychischen Erscheinungen in sich zu be-

täuben, jedes seelische Leben, jede Lebenstätigkeit zu vernichten. Dies resultiert durch allmähliche Verleugnuug, inkarniert sich in einer Reihe von Illusionen und soll mit voller Unterdrückung des Lebens, mit Erlöschen der Bewußtseinstätigkeit selbst enden. Ein Mensch, der die höhere Stufe buddhistischer Vollkommenheit (eines Buddha) erreicht, wird sowohl in seinem Dasein als auch in seinem Bewußtsein zu einer derartigen Abstraktion, daß in ihr nichts existiert, was irgendwie denkbar sein könnte, und deshalb reißt — um sich eines buddhistischen Ausdrucks zu bedienen — der Faden der Rede über ein Wesen, sobald es Buddha geworden ist. (Bobrovnikov, Kursus der buddhistischen Lehre, p. 157.) Hier hat das buddhistische Ideal die Höhe seiner Vollendung erstiegen. Das Prinzip ist im Leben bis zu Ende durchgeführt und verwirklicht. Der Mensch verwandelt sich in Leere, wird eins mit ihr, verschwindet im Nichts.

So besteht also die buddhistische Erlösung darin, daß man, um dem Kreise der *Saṃsâras* zu entrinnen, der Kette des Kausalnexus der Erscheinungen, eben diese Kette zerreißt, indem man sie mit der Kraft des eigenen Geistes zertrümmert. Man muß in sich jedes Auftreten gewöhnlicher Lebenstätigkeit betäuben; jede Tätigkeit der Skandha's, die ein Verweilen im *Saṃsâra* und in der Kette der Ursachen nach sich zieht, muß mit der Leere Eins werden, die aus sich reines Nichtsein darstellt.

Deswegen erscheint die Entsagung als ein charakteristischer Zug der buddhistischen Erlösung. Sie bestand bei den ursprünglichen Buddhisten in einem Nicht-Wünschen von Gegenständen, welcher Art sie auch immer sein mochten. Bei den späteren geht das, wie wir sehen, schon weiter. Sie fordern, daß alle Begriffe und Eindrücke verleugnet würden, und sehen in der Befreiung von ihnen einen höheren Zustand. Im Buddhismus sind acht Verleugnungen bekannt. Sie — die Buddhisten nennen sie Entsagungen, besonders die höheren unter ihnen — stellen ihrerseits dieselben Kontemplationen dar, nur etwas verändert.

Die erste besteht darin, daß wir, in uns selbst Formen habend, auf äußere Formen blicken, d. i. zuerst die innere Unreinheit verlassend, nur die äußere schauen. (Alle Wesen werden in zwei Ordnungen eingeteilt: die einen beherrscht Anhänglichkeit an äußere Objekte, die anderen solche an sich selbst.)

Die zweite Entsagung liegt in der Betrachtung äußerer Formen mit Hilfe des Bewußtseins — bei Abwesenheit einer inneren Form. Im ersten Falle resultiert ein äußeres Licht aus der Betrachtung innerer Unreinheit; jetzt vernichtet der Meditant in sich diese Vorstellung durch den Gedanken, daß all dies irrig ist, leer und daß, wenn Gebeine und Körper zerfallen und vernichtet werden, das Innere rein wird, und er bleibt nur übrig in Betrachtung versunken; dann geht aus dieser inneren Reinheit ein Strahl in acht Spielarten aus und erleuchtet, d. h. zeigt alle zehn Lande (d. i. alles Umgebende). Und das heißt auch eben äußere Objekte sehen.

Die dritte Entsagung findet sich in einer völligen Erscheinung reinen Verleugnens durch den Körper, d. h. ist ein Erlangen sowohl innerer als auch äußerer Reinheit oder Einstellen der vorhergehenden Betrachtung äußerer Formen in häßlicher Gestalt. Hierbei jedoch bleibt nur ein Anschauen des

achtfachen Lichtes übrig, das eine höhere Stufe von Strahlenglanz und Reinheit erreicht. Währenddessen versinkt der Geist in die allertiefste Betrachtung, verbunden mit Genuß und Seligkeit. Der Strahlenglanz des Lichtes, das den gesamten Kosmos bescheint, spiegelt sich auch in der Seele wider, d. i. erleuchtet auch sie, infolgedessen der Genuß langsam wächst und sich über den ganzen Körper verbreitet. Obgleich auch in den ersten beiden Entsagungsstadien dieses Licht vorhanden war, so ging es doch da von Unreinheiten aus, d. h. von den Gebeinen des Betrachtenden und erleuchtete die äußeren Unreinheiten, d. h. die Welt. Des Meditanten Natur selbst war noch nicht rein gleich Gold, das, solange es nicht umschmilzt, mit Unreinigkeiten vermischt ist, und deshalb ist nur der vorliegenden Entsagung vollkommene Reinheit eigen.

Im vierten Entsagungsstadium ist, wer alle möglichen Vorstellungen der Form vermeidet, alle solchen vernichtet, die der Erlösung hindernd in den Weg treten, und ohne Einbildungen zuzulassen, seinen Geist wie den endlosen Himmel stimmend, den angespannten Zustand des letzteren erreicht.

Der Beschauende, der nach und nach in den vorhergehenden Entsagungen die Unreinheiten inner- und außerhalb seiner selbst vernichtet und sich mit dem Schutz des Lichtes umhüllt hat, soll jetzt auch dieses Licht verleugnen als etwas Illusorisches, — und dann bleibt keine andere Stütze oder Hülle für den Geist übrig als Nichts und Leere; er wird, wenn er sich mit ihr vereint, relativ zu ihr auch grenzenlos, wie sie es ist. Wer sich darnach sehnt, in dieses Entsagungsstadium einzugehen, muß sich in Betrachtung der Leere versenken, die die Eingangspforte zu dem in Rede stehenden ist. Bei den Buddhisten heißt diese Kontemplation „rückkehrloses Richten", d. i. Verleugnung der Umnachtungen des Geistes und Nicht-Wiederkommen auf den Schauplatz der Wiedergeburten.

Das fünfte Entsagungsstadium ist dem eigen, der, nachdem er am Zustande des grenzenlosen Himmels vorbei ist, seinen Geist zu „grenzenlosem Wissen" stimmt und dadurch in eine ebenso genannte Sphäre gelangt.

Wer — zum sechsten — das Stadium schrankenlosen Wissens vermieden, der gibt seinem Geist eine solche Richtung oder wird so denken, als ob nichts existiere.

Wenn nun jemand — siebentens — an diesem Zustand vorüber ist, so kommt er an einen solchen, in dem es weder Vorstellung noch Nicht-Vorstellung gibt.

Und das achte Entsagungsstadium ist schließlich dem zu eigen, der, nachdem er das vorhergehende passiert hat, körperlich die Erscheinung der Vernichtung von Empfinden und Vorstellung erreicht. Das ist es, wo du schon nicht mehr zur Welt oder zum *Saṃsâra* gehörst, wo es überhaupt keine Zerstreuung mehr gibt, sondern das *Nirvâṇa* dem Körper gleichsam angeeignet ist. Das bedeutet ein Erscheinen „körperlich". Hier verschwinden alle äußeren Attribute des Geistes und die Erlösung ist völlig erreicht. (Siehe Handschrift KOVALEVSKIJ's Anmerkungen zum Buddhismus, p. 132—134.)

(Schluß folgt.)

Les langues du Purús, du Juruá et des régions limitrophes.

I° Le groupe arawak pré-andin.

Par P. Rivet et le P. C. Tastevin.

(Suite.)

4° Vocabulaire comparatif [1].

	Piro, Kuniba, Kanamirim	Ipurina	Kampa	Inapari, Maneteneri, Pakaguara
abeille	*sani* = guêpe (P)	*sáne* = guêpe	*sani*	
aigre, amer	*kapsali* (P)		*kipeširi-ni*	
aigre	*kačuri* (P)		*kačori* = amer	
aile	*nekarŏ-mĕhi* (K), *i-mexi* = aile, plume, poil (P)	*ĭ-mĭngĭ* = plume; *i-minki-ta*, *i-minki-ta*, *i-minki* = aile; *o-minki* = son aile		
air	*tampi* (P)		*tampia*	
ananas	*hana* (K), *hanna* (P)		*huanna*	
ananas	*čirianti* (P)		*čirianti*	
anus	*nu-tzûma* (C)	*né-(t)some*, *né-tsome*, *tsúmũ*	*a-tzumo-nte*, *šumo-nte* = entrailles; *čamo-ro* = culo	
arbre	*axamuena* (P), *ahamana* = forêt (K), *amüena* (C)	*ãmana*, *ĭmĭnã*		
arbre, bois		*i-katũ*, *katũ* = branche	*in-čato*, *en-čoto*	
arbre à caoutchouc			*kumori*, *konori* = gummi	*unuri* (Pa)
arc-en-ciel	*kše* (K), *kči* (P)	*kiési*, *in-kisi*, *in-kisi*		
argile	*káxali* (P), *kahŏri* (K)	*katsari*		
aujourd'hui	*čauakini* (P)	*wa-čáwákari*		
aveugle	*miča-hua*, *ni-mixea-či*, *ni-mexea-či* (P)		*na-misa-raki*	
banane	*parianta*, *paranta* (P)		*pariánti*, *parenti*	
barbe	*šaptu* (K), *hue-sapto*, *pei-sapto* (P)	*ne-šeavátо*, *šĭwãpãtó*, *šãmbõtõ*	*sepato-na*, *e-spato-na*, *čpatu-na*, *a-špatu-na*	
beau	*kiyŏrari* (K), *kixeleri* = beau, *kielere* = bon (P)	*hãrãrĭ* = bon		
beaucoup	*hičolero* (P)	*etotsóline*, *ĭturĭ*, *itú*		
beau-frère	*n-anŏri* (K), *p-ani* (P)	*kéam-aniri* = frère	*ani*, *aniri*	
beau-père	*kuku* (K), *kuku* = oncle (P), *ghughu* = oncle (C)		*koko*	
beau-père	*ni-ximatieri* (P)	*ikiámaniri* = oncle		
belle-mère	*yiru* (K), *ni-ximaxiru* (P)	*n-iru* = mère	*a-n-iro*	
boiteux	*he-čuri* (P)	*túru*		

[1] P = Piro, K = Kuniba, C = Kanamirim, I = Inapari, M = Maneteneri, Pa = Pakaguara de Mercier.

	Piro, Kuniba, Kanamirim	Ipurina	Kampa	Inapari, Manetenéri, Pakaguara
bouche		*pōtō-nčť* = bouche; *ne-bôtó, putú, ni-pōtú* = lèvres	*a-pante; punto* = museau	
bouche	*we-nama* = lèvres (K), *hue-nama* (P), *nunahma* (C)	*né-nama, ni-nāmā-hå, nama-ta*	*tap-noma* = menton	
bouillon	*ixa* (P)		*usa*	
bras	*u-kana* (K), *hue-kano, wei-kano* (P), *nukâno* = épaule, *nughâno* (C)	*ne-kána-ke, kanuňkaći, ni-kānō-kǐ, kānō-kǐnčǐ, kanuke*	*kona-ki* = coude	
cabiai	*ipeti, ipēté* (P), *hypetu* (C)	*kipéte-na* = agouti		
calebasse	*sulia* (P)	*sôliu* = courge		
calebasse	*koli-peto, kur-vădo* (P)	*kuūrü* = courge; *koere-tá*	*koori* = zapallo grande	
caoutchouc		*kipi-šiňka*	*kapi*	
caoutchouc		*širinga tsontike*	*tsantonka*	
carapato	*ghasi* (C)	*kitsi-ti*		
cascade	*hukane* = courant, *okane* = vagues, *ükünė* = cascade, *ukane* = rivière (P)	*kaitor-úňkane* = rapides	*inkani* = pluie	
cendre	*axamina* = tison (P)	*šámana, šamaná, šámüna* = feu, bois à brûler, *šaminá, šāmīnå, samina* = feu	*saman-pu, tzamanbu* = cendre, *čimengito* = charbon	
cerf	*čute-ri* (P), *kšutė-ri* (K), *šute-ry* (C)	*sôte, suti* = petit cerf		
cerf		*mâniti, manití, mānītǐ, manati-niri*	*maniti* = jaguar, lion	
chasser		*amđyata*	*aamaye*	
chauve-souris	*čio* (P)	*šiú*		
chauve-souris		*šie-peri*	*piri, pixiri*	
chemin	*ateri-xapu* (P)	*kim-ápu-li, apu-či*	*abu-čí, ahu-či, au-či*	
chemin	*ateri-xapu* (P), *hatônô* (K)			*ačin* (Pa)
cheveux	*we-iwetsa, hue-xihuetza, hui-xihuesa* (P), *yeweti* = poil (K)	*kīwīšå-kǐ, kīwīšī-kēčť*	*no-kiesi, o-giš, o-gis, o-giši, no-kisi-ri*	
chien	*keve* (P), *kewe* (K)			*kéwé* (M), *kave* (Pa)
chonta	*kiri* (P)		*kiirii, kiéére, kiri*	
ciel	*tenu* (P), *tenù* (C)	*i-tano-tlši, i-tánu-šiti*		*tenu-čá* (Pa)
coquillage			*pangite*	*pukuti-tirá* (Pa)
corps	*i-máne* (P), *nu-mâne* (C)	*máne, i-mane*		
coton	*wapôhô* (K), *huapxe, goxapuxé, gokapuxe* (P)		*ampexi, amimpi, ampii*	*apau* (Pa)
coton	*mapua* = Bombax ceiba (P)	*mapúe*		

	Piro, Kuniba, Kanamirim	Ipurina	Kampa	Inapari, Manetenari, Pakaguara
cou	*wŏ-nuye* (K), *huenuxi* (P)	*noki-či*	*u-niki, negi* = poitrine	
cou	*nu-nópy* (C)	*ne-nopi, nĭ-nōpў*		
coude	*nu-kuzery* (C)	*no-ko(t)sáll-ke*		
coudre	*p-yučxa-mkatehua* (P)	*p-iótsā, yutsa-rawatini*		
cousin	*e-mure* (K), *nu-mule* = mon parent (P)		*i-umbari* = ami	
crabe	*yótero* (P)		*učiro, osero*	
craindre	*pika* = craindre, s'effrayer, *ñ-pika* = j'ai peur (P)	*i-pinga-le, pingi-ku, ni-pinga-re* = je crains	*am-pionga-nake* = trembler; *i-piongačiri* = celui qui tremble; *pakibente* = avoir peur	
crapaud	*turu-yŏri* (K), *tolòxeri* (P)	*tūrū-tĭ* = grenouille; *(n)doró-a* = crapaud		
crocodile	*čŏyušeri* (K), *čioxe* (P), *šiušery* (C)	*kayukürü, kayókere, kaiékiri*		
danser	*wansa-tehua* = danse (K), *pansa-tehua* (P)		*panza-itaki*	
déféquer	*y-čki* = excrément; *puečka-pehua* (P), *nitika* je défèque (C)	*i-tike* = excrément; *vitiká-ta* = je défèque	*i-tiga* = excrément	
diable	*kam-či* (P), *ghamačy* = dieu, diable (C)	*kámĭ-rĭ*	*kama-kario, kamagari-ni, kama-ari, tzama-ri, kamakarinči, kama-gari*	
doigt	*wŏ-miuyi* (K), *huemiyuxi* (P)	*ne-biúk(e), bīōkī-čĭ*		
dormir	*pue-mxe-hua*; *remka* = il dort; *temka* = elle dort (P), *nu-maxo-ačy* = je dors (C)	*ne-maká-ko, i-maka*	*a-maxe, a-maye, maga-ye, maye, mage*	*nem-ako-ti* (Pa)
douleur	*kači-ndi* (P)	*katsui*	*kači-ri*	
eau	*huni* (P), *une* (K)		*yni* = rivière	*húni*(M), *uni*(I)
écaille de poisson		*e-tánta, é-tānta, ō-tāntā, i-tánta*	*i-penda-ke, i-genda-ke, i-yenda-ke*	
éclair		*o-koratsi-tále*	*kareti, karete*	
écorce d'arbre pour les canots	*ahata* (K), *axamta* = écorce (P)	*āhătă, aată, áanta, ånta* = canot		
écureuil	*yupetiri* (K), *yupičiri* (P), *yupitirў* = Nasua socialis (C)	*yompitiri* = Nasua socialis		
enceinte	*kamči-ru* (P)	*kamiši*		
entendre	*p-xemate-ri* = entendre, comprendre (P), *nu-xemata* j'entends (C)	*kimita-či, ni-kimpita, ni-kémpita, kimbita* = oreille	*kemata-nči* = jugement	
époux	*kaneri* (K), *naniri, paneri* (P)	*in-tániri, nū-dānīrĭ, in-taniri, kin-taniru*		

	Piro, Kunibã, Kanamirim	Ipurina	Kampa	Inapari, Manetenéri, Pakaguara
étoile	*kata-xiri, siri* (P), *kata-hõri* (K), *nuxîry* = pléiades (C)	*i-yóri-ki, yeuri-ki, i-yoiri-ki, wiri-ki, ĭ-wīrĭ-kĭ, yuũrũ-kũ, yuiri-ki*	*maš-kiri* = étoile du matin	*kata-heri* (M)
avoir faim	*načina-tkali* (P)	*nãtsi, náčina*		
faire	*ne-kamha-ndi* (K), *p-kama-rirehuate-hua* = travailler, *p-kame-reteri* (P)	*pe-kãmã, káma*	*no-tsama-itira* = travailler	
femme	*tsõtiu* = femme, *nesẽtiu* = fille (K), *hičiču* = fille, *siču-ne, siču* = femme (P), *saityu-né* = femme (C)	*setó* = jeune fille, *setò, situ, setú sĩtú* = femme	*činto, sinto, i-činto, i-sinto* = fille	
feu	*čiči* (P), *titi* (K)		*čiči*	*čiči* (M)
feuille	*sapãhna* (C), *sápina* banane (K)	*ã-tsopã, ãhã-sũpã, aan-tsupã*	*čipana, pana* = feuille; *šipana* = herbe	*sapaná* = banane (M)
ficelle	*sapiritza-tehua* = tordre (P)		*iviriča*	*yapurito* (Pa)
fil	*huapxetza* (P)	*mapõtsa, mapõtse, mapúatsa*	*mampetza, mampiči* = fil; *apitza-renči* = corde; *ampitza-tero* = tordre une corde	
fleur	*ka-huwiri* (K), *ka-xuere* (P), *gha-zubaly* (C)	*anwũrũ, hũnwũru*		
flûte		*soko-nake*	*soga-rinče*	
fourmi	*katu-taru, katiti* sauba (K), *samkáxi* = très petite fourmi rouge (P)	*katse-pókere, katse-vókere*	*kati-tori, kač-tori*	
fourmi	*manahi* = tucandeira (K), *manáxi* = isula (P)		*manixi*	
fourmi	*pukxi* (P)	*katse-pókere, katse-vókere*	*či-bukiro* = petit fourmi	
frère	*yeye* (P)	*yeyé* = compagnon	*iye*	
frère	*ne-põrõ* (K)	*ne-puĩri, nĭ-pīrĭ, na-biri, pũri*		
froid	*kač-kleri* (P)	*katsín-galere, kãčĭn-gãrĕ, kačín-gare*	*kačín-gare, kačin-giríne* = froid; *kačin-gaite* = faire froid	
fumée	*saxiri* = noir (P)	*katsiale; kačianri* = suie	*kačiari, kačari*	
fuseau	*čibexia* (P)	*kipèta, kipãtã*	*čavuta-ki*	*kipeda* (Pa)
galettes de manioc	*kumiri* (K)	*kómiri, kumiri-põko*		
grand'mère	*hiru* (K), *xiero* (P)	*na-kẽre*	*airo, airo-nči* = tante	
griller	*p-kutaxi-teri* (P)	*ku-kitaru, upína-kitaka*	*pu-n-kutaki-ro oarinči* = cuire, *kotero* = cuis!	
hamac		*kĩkõčĭ, kekuči, kekučí*	*kiguči*	

	Piro, Kuniba, Kanamirim	Ipurina	Kampa	Inapari, Manetenéri, Pakaguara
hamac	*šeti* (K), *seči, čieči* (P)	*kiétsi*		
harponner	*p-yuxuluteri* (P)	*yúrutiniri, yúrutari*		
herbe	*keši* = paille (P)		*o-giṡ*	
herminette	*katate* (P)	*kétai, kětaiĭ, kütái* = hache		
homme, mâle	*xexi, xiexi* (P), *yehyi* (K), *xexü* (C)	*keké, kĭkĭ, kükü*		
intestins	*u-tikapi* (K), *re-čkapi* (P)	*ni-tikapi-tsa*		
jaguar	*kiti* = chien (P), *axity* = jaguára pinima (C)	*aṅkiti, angiti* = jaguar, *angitü, hängĭtĭ-kĭ* = chien	*očiti, ošiti* = chien	[(Pa) *axuiči* = cerf
jambe	*we-iksée, hui-ksexia* (P), *u-ksŏye* (K)		*eč-či, e-iči*	
jambe	*nu-pâlu* = pied (C), *hui-puri-ksi* = mollet (P)	*ne-poli-k(e), puri-kičĭ, nĭ-pōrĭ-nă, pōrō-kāncĭ*	*no-bori* = cuisse ; *a-pore, pore, pori* = jambe	
jour	*tiaxu-xuni* (P)	*čiako-páṅka*		
lac	*ipuxa* (P), *ipuhã* (K)	*épua, ipuá*		
langue	*nu-nûny* (C), *we-ne* (K), *hue-nne* (P)	*ne-nené, e-nené, nĭ-nĭnĭ, néne, ni-nini* = bouche	*no-nene, no-nini, ne-ne, a-nene, no-ne-nay, a-nini*	
se laver		*o-ma-kibó, ama-ki-boa, kipawa* = se baigner	*kibia ; i-kiba-ke-ro* = il lava	
lézard	*apaši-ru* = caméléon (P)	*ãpatsé-kale*		
liane		*ã-putsa, ãm-putsa, āhā(n)-pīsă, aam-pütsa*	*či-bitza, ši-bitza, si-bitza*	
lune	*kačiri* (P), *ksŏrŏ* (K), *ghasîry* = soleil, *ghasîri-miri* = luna nova (C)	*kasiri, kasiri, kassirí, kāsīrĭ, kasürü*	*kasiri, kaširĭ, kak-siri*	*kaire* (I)
lune	*seri* (P)			*siri* (M)
main		*oaku-či, ni-wākū-nū-tă, wāku-čĭ, wáku*	*ako*	
main	*hue-mio* (P), *wŏ-miu* (K), *nu-muyù* (C)	*ni-píu* = main ; *né-biu* = doigt		
maïs	*šixi* (P), *čihi* (K), *šišy* (C)		*šinki, siinki, sinki*	
maison	*pančí* (P), *panti* (K), *paničy* (C)		*panenči*	
maison		*āwīkú, aĭko, aĭku, aikú*	*huanku, hùanko*	
manger	*pi-nixie-hua* (P), *ne-ka-ne* (K), *ha-nixo-a* = je mange (C)	*nĭka, nĭ-nīkă*	*no-niga-čirora* = avaler	
manioc	*ghunury, ghanury* (C)	*kómiri, kumürü*	*kaniri*	
manioc	*šimeka, čimeka* (P), *yimèka* = macachère (K)			*kemeka* (I)

	Piro, Kuniba, Kanamirim	Ipurina	Kampa	Inapari, Manete-neri, Pakaguara
ínère	*nato* = belle-mère (P), *nata* (K), *natù* (C)	*natú, nãtũ, nátu*		
mère		*niru*	*i-nero, i-niro*	
miel	*pučua-kšere, pučakseri, počoa-ksiri* = canne à sucre, *pučua-kšere-spa* = miel (P), *putiwa-kšŏri* = canne à sucre (K)	*počõã-re*	*puča-ri* = confiture, *puča-take, poči-niri* = sucré, *pitče, piči* = miel	*xutiákuri* = canne à sucre (I)
mollet	*n-apüe* (C)	*n-apé* = cuisse		
mordre	*p-askate-ri* (P)	*akatsaka*	*ačkanti, ačikeri*	
morve	*hue-zara* (P)	*ne-sáru-mã, ne-sáru-mãpi*		
mouche	*xierri* = mouche, *ši-siri* = moustique (P), *yere* (K), *xery* = taon (C)	*a-kiri-ke* = taon	*síkiri* = moustique, *šikihre, seriri* = mouche	
moustiquaire	*seče-xeriko* (P)		*seče*	
moustique	*axio* (P), *ahiu* (K), *haniú* (C)	*ániu*	*m-anio*	
moustique		*kiemí-tsite, kimí-tsite, kami-četú* = pium	*čito, čito-ni, sito*	
nager		*sa-katü*	*gaate, gahate, gatia*	
nez	*hué-rxere, we-iré* (P), *u-yeri* (K), *nu-xiry* (C)	*ni-kiri-tá, kiri-tači, kil-tači, nĭ-kĭrĭ-pĭ, kĭrĭ-nčĭ, kiri-ti*	*kiri, kiri-mači, i-kiri-mači, no-giri-masi*	
nom	*xiuaka* (P)	*n-eoãka, iwánga*		
nous	*huiča* (P), *witia* (K)	*wáta*		
nuit	*u-yetinu* (K), *u-yat-zunu-kai* (P)		*čitini-ro, tini-ri, čitini-ki, čiteni*	
œil	*n-uxii* (C), *hue-xuši, hue-xuxi* = face (P)	*n-oké(e), oki-či, nĭ-n-ōkĭ, ōkĭ, ukü*	*oki, oke, n-ocki*	
œuf	*to-náxi* (P)	*ó-nake* = son œuf; *naki, ú-naki*		
oiseaux :				
perroquet	*zabete* (P)		*savito*	
perroquet	*katareru* (K)		*kintaro* = espère d'ara	
jaburú	*yawŏru* (K)	*yaúlru, yaŷru*		
hocco	*yeka* (K-P), *nieka* (P)	*iraŋkã*		*ireka* (I)
poule	*atiauripa* (K), *ačauripa* (P)			*katauri* (M)
poule			*atahua*	*tahuari* (I)
agami	*ititi* (K)	*ítiti* = jacamí, héron blanc		
faucon	*pakča* = aigle (P), *paktia* (K)		*pakiča, patkiza* = gavilán	
toucan	*čikani* (K)	*šiŋgane, šiŋganí, šiŋganě*		
jacu		*tónti*		[dora (I)
Macrocercus ararauna	*puhléta* (C)		*parito* = espèce d'ara	*toči* = grazna-
perruche	*čirito* (C)		*čurito* = perroquet; *tsorito* = perruche	

	Piro, Kuniba, Kanamirim	Ipurina	Kampa	Inapari, Manetenéri, Pakaguara
Penelope cumanensis	*kanali* (P), *kanari* (K), *ghanaly* (C)		*kanari*	*kanari* (Pa-I)
urubú	*mairi, maieri* (P), *mayŏri* (K), *maiyúly* (C)	*mayoli*		
canard	*upči* (P), *upši* (K)	*opái, ōpai, upai*	*pančo*	*xupai* (I)
perdrix	*piûry* = Crax tuberosa (C)	*payuri* = Crax globulosa		
ombre	*ka-tikerewaka* (K), *ka-čikleuaka* (P)	*i-tsiñkalapóko, i-tsiñkarapóko*		
ongle	*we-sewata, hu-seuata hue-sabata* (P), *nu-seoata* (C)	*ni-sāwātá, sāwātaičí, sáwata, sauata-či, ne-šáta-k(e)*	*no-siata, sita-ki*	
oreille	*hue-xepi* (P), *u-yepi* (K), *xepi-sama* (C)	*ni-kimpi-ta, ni-kémpita, ni-kĭmbí, kēmbĭta-ičí, kimbi-ta*	*a-yempi-ta, kiempita, ne-kimpi-ta, no-kiembi-ta, a-imbi-ta*	
organe génital ♀	*tonnexi* (P)	*o-(t)séneke, o-(t)séniki, o-tséniki*		
orifice	*hue-xenaku-pana* = trou auditif, *hue-xeré-pana* = narine (P), *u-yeri-pana* = narine, *u-yepi-pana* = trou auditif (K)	*ni-kiri-pane, kūrūpaná* = narine		
orphelin	*mueréte* (P)		*miriti*	
orteil	*nu-xitixy* (C)	*ni-kitike, kitiči, nikĭtĭkí, ni-kitiki-pe, kĭtĭkí*		
os	*hi-xapue* (P), *u-hápŏ* (K)	*n-apé, ápi-nči, ápí*		
oui	*ehe* (P)	*éi*		
paca	*kayate* (K), *kayati* (P)	*kaiaté, kaiātí*		
Cœlogenys paca	*šititi* (K)	*kičiti*		
palmier patawa	*spere* (K)	*tsapíri-ki*	*sabúlo, sabóro* = caña brava	
palmier assaï	*poeré* (P)	*e-páune* = coffre		
panier	*koxita* (P), *kuyhita* (K)	*kuta-ri, kóta-lé*		
panier			*pimpiro* = grand papillon bleu, *pempero* = papillon	
papillon	*pipiro* (P)			
patate	*xipale, tipali* (P), *yipari* (K)	*képare, čīpālí* = patate, *tsipali, čipari, sīpárí, čipari, čīpālí* = banane	*a-pari, čam-bari-nči* = racine	
paume de la main	*nu-múy-tulôta* (C)	*ne-torota-viu, ne-torota-wiu*		
peau	*ue-mta* (P), *wa-muta* (K)	*né-mata, nŏ-mata, i-mata*		
pécari	*meriči* (P), *mŏriti* (K), *merity* (C)	*miriti, meriti*		*meriči, meričé* (I)
pêcher	*kočuxa-tehua* (P)	*nu-katsáa-nta* = je pêche	*gaačaa-te* = pêcher; *kačaa-tabintzatačari* = pêcheur	

	Firo, Kuniba, Kanamirim	Ipurina	Kampa	Inapari, Manetenéri, Pakaguara
pénis	*simeči* (P)	*ni-pitsi, i-piči*	*šibiče, sibiči*	
père	*p-ere* = ton père, *r-ere* = son père (P)	*n-ĩrĩ*	*p-iri* = ton père, *ir-iri* = son père	
père	*pate* = beau-père (P), *patõ* (K), *patûe* (C)	*patè, pátü, patị*		
pied	*hi-xiči* (P), *u-yiti* (K), *nu-xîty* (C)	*ni-kĩti, kiti-čĩ, nĩ-kĩtĩ, kĩti, kĩtĩ-nčĩ*	*no-kiiti, no-giti*	
plante de pied	*nu-xîty-tulûta* (C)	*ne-tórota-kĩti*		
pluie	*ina* (P), *hina* (P-K)		*nia* = eau	*ná* (Pa)
poil, plume	*nu-pîty* = cheveu, *hi-pîty* = cils (C)	*i-piti* = plume	*i-biti, biti*	
pointe	*sapue* = aiguille, *sĩa-xapi, hamčiri-xa-pi, kulio-xapi* = diverses variétés de hameçons (P)	*tsápe, tsapü-kũaanta* = hameçon	*tappe, ki-čapi* = aiguille; *ki-zapi* = ahuso	
poisson	*čima* (P), *šíma* (C)	*šemá-ke, šĩmã-kĩ, šima-kũ*	*sima, šima*	
poisson piraña	*huma, uma* (K), *humah* (C)	*omá-ke*	*huma-ni* = poisson	
poisson tukunaré	*ghamuéru* (C)	*kámăru* = raie		
poitrine	*hue-sta, we-ista* (P), *u-tsta(ta)* (K)	*ne-(t)sóta-le* = omoplate, *ne-(t)sotá-leta, sota-ltači, nĩsõtã-rĩtã, sũtã-rĩtančĩ* = épaule	*siste, tičta* = dos	
port	*yupi-akõ* (K), *yubxe-uaka* (P)	*yupu-rukú*		
porter	*p-anixie-ri* = apporter, *p-anika-sateru* = porte-le! (P)	*anika*	*anake-ro, anage-ro, anaxe-ro*=porte-le!	
pot	*kulpeto* = casserole (P)	*kopiti, kupiti*	*kubiti, kuiti*	
puce	*kučupa* (P)	*kotúmpa*		
se rappeler	*pue-šiniki-li* (P)	*šiniki-niri*		
répondre	*pue-ixiteri* (P)		*ixiti* = penser	
réunir	*p-apatxie-teri* (P)	*aputu-ipukuri*	*apato-ri, apáto-ro*	
rive		*i-čapi-kale* = île	*čapi, o-čapia*	
rivière	*veni* (P), *weny* (C)	*wéni, wẽnĩ, wũnú*		*wéni* (M)
rond	*sapire-teri* = arrondir (P)	*kaporò-tere*		
roseau	*putõ-kawarõ* (K), *kamale-xi* = jonc (P)	*kaúali* = tucum		
rôtir	*p-xima-teri* (P)	*kimi-tini*		
roucou	*apixiri* (P), *apiyõri* (K)	*apénkiri*		
sang	*xerari* (P), *u-hõrahĩ* (K), *n-ũrra* (C)	*ãrãnkã-čĩ, nĩ-hĩrĩngã, erenga-čĩ, n-érenk(e)*	*iraxa-ne, iraaxa-ne, iraxa, r-iraha, r-irai*	
sanglier	*iyáli* (P), *iyarõ* (K)	*irari*		*irari* (Pa-I)
sauterelle	*setse* (P)	*tsitsi-ri*	*čeče-roči*	

	Piro, Kuniba, Kanamirim	Ipurina	Kampa	Inapari, Manetenéri, Pakaguara
sein	*to-tene* (P), *ne-tõna* (K), *nu-tanaxy* = aisselle (C)	*ne-tène, tine-ti, tine-či; õ-tene* = votre sein	*no-tana* = poitrine	
sel	*tehue* (P), *tõwõ* (K)		*tibi, čihui*	
serpent	*mabčiri* = serpent d'eau (P)		*masero-ngi*	
serpent	*himane, amuìnì* (P), *himuna* (K)	*ímina, ímine, ímĭnĭ, umina-uă*		
singe sawi	*keseri* (K)		*koširi, koosiri* = singe	
singe coata		*i-tsikiri, i-tikiri, i-čikiri*	*čikieri* = mono chico; *čieri* = singe	
singe hurleur (Mycetes)	*kino, kina* (P), *kina* (K), *ghaina* (C)	*kĭne*		*káina* (I)
Cebus flatuellus	*čkote* (P), *čkute* (K), *zygoty* (C)	*tsekoté, čikuti*	*kučti* = mico	*tikuči* = singe noir (I)
Ateles paniscus	*mašira* (P), *mačira* (C), *mtira* (K), *mčira* = maquisapa, petit singe noir (P)			*matira* = écureuil (I)
singe lagotriche	*katsinari; katsenali* = mono choro (P)	*atsánali* = macaco barrigudo		
sœur	*čixeró* (P)		*čiro*	
soleil	*tkati* (K), *kači* (P), *ghasîry* (C)	*atúkati, atakoát(s)i, kap-ataká-re, ãtõkãčĭ, tukansi, atukačĭ, atokantí, atúkači*	*kačti, kienti, kenti*	*kaší* (M), *xukati* (Pa), *takuati* (I)
sperme	*kakči-rı* = pus (P)	*kai, i-kaĭ-pĭ*	*kaši*	
sueur	*nemkuka* = sueur (P), *unu-kuka-ŏri* (K)	*hé-nikanka-ri*		
tabac	*hiri* (K), *iri* (P)	*auíri, ãwĭrĭ, auiri, awiri*	*s-eri, tz-eri, s-airi*	*airi-pi* (I)
talon	*u-stie-šeti* (K), *nuxity-sutî-ba* (C)	*ni-ki-soté*		
tante		*nãno*	*nana*	
tapir	*čiema, xiema, šema* (P), *hyema* (K)	*kiãma, kiãmá, kiamá, čama*	*kima-ri, kima-lo*	*čemá* (M), *sama* (Pa), *xama* (I)
tempes		*ne-(t)sonta-vitá, sonta-vita-či* = sourcils	*no-sota*	
terre		*kipačĭ, kipači-pé, kũbači*	*kipatsi*	
terre	*kaspa* = boue (P)			*kaxipa* (I)
tête	*hue-xihue, hi-xihuay, we-iwé* (P), *yihwõ* (K), *nu-xüy* (C)	*ne-kíui, ne-kíwi, ne-kiũ, kiwi-ntí, kiwi-nčĭ, ĭ-kĭwĭ, ũ-kũwũ*		
[poison)		*akóna*		
timbo (liane à	*kanahã* (K)			
tortue	*sipére* = tortue, *sépare* = charapa (P), *sepõrõ* = yurara (K), *sepüery* = yurara (C)	*sémpiri* = tracaja, tartaruga, *sambari, simbiri, kũmbĭrĭ* = tartaruga	*sampiri, sempiri*	*piri* (I)
tortue	*kunuya* = tortuga del monte (P), *kanuya* = jabuti (K)			*kanuyá* (M)

	Piro, Kuniba, Kanamirim	Ipurina	Kampa	Inapari, Manetenéri, Pakaguara
trou auditif	*hue-xenaku-pana*; *i-xenaku-tehua* = entendre (P), *nu-xenaku* (C)	*ne-kenakó*		
tu	*piča* (P), *pitia* (K)	*pĭte, pītă, pita*		
urine	*hue-tsena-xa* (P), *tŏn-ha-ti* (K), *nu-tzühny* = j'urine (C)	*ne-tsană, tsina-ka*	*čini, činde-či, čine-či*	
veine	*no-kutsa* (P), *u-kotsa* (K)	*ne-kótsa, ne-kŏ(t)sa*	*a-šitza, čitza*	
venir	*pu-apuka-txieua* = arriver (P)	*vatsekará-poke*	*puke-paxe* = arriver, *puka, puki*	
ventre	*hue-muto* = cul (P)		*na-moti, mučá, nu-mutia*	
verroteries	*tihuiti* (P)		*a-tinguiči-ki*	
vêtement	*mkatse-ri, mugatsi-ri* (P), *mukati-ri* (K)	*mañgači, mangáči*	*maači, mači*	
viande		*ni-šené, šini-nči, i-šini*	*po-šini-ri*	
vieille	*soro, zoro* (P)		*saaro* = grand'mère	
vieux	*puseri* (P)		*pisari*	
voir	*p-ete-ri*	*éta, etŭ-ka*		
voler (avec des ailes)		*ará-kine, ara-kini*	*árhe, i-ara-nake, ara-nakite*	
un	*sato, sati, sate* (P)	*hătī-kă, hánty, ánte-ka*		
deux	*epi* (P)	*ĭpi, ĭpī-kă*	*appi-ti*	
quatre	*mapá* (P)	*mápo, māpā-kă*		
cinq	*hečú* (P)	*itú*		

(A suivre.)

Beiträge zur Kostümkunde des Kaukasus.

Von Hedwig v. Drachenfels.

Während meiner mehrjährigen Tätigkeit am Kaukasischen Museum in Tiflis habe ich mich neben anderen Arbeiten viel mit den Kostümen der zahlreichen, im Kaukasus lebenden Völker befaßt und habe einen großen Teil der reichhaltigen Sammlung nicht nur für ein geplantes Kostümwerk gezeichnet, sondern habe auch jedes Stück ganz genau gemessen und davon Schnitte in zehnfach verkleinertem Maßstabe angefertigt. Dabei sind mir einige Einzelheiten aufgefallen, die vielleicht von größerer Tragweite sind, als man bei so einfachen Dingen wie Gewandschnitten suchen würde.

Die Lösung der Aufgabe, den menschlichen Körper, Rumpf, Arme und Beine, mit dem in der gemäßigten Zone üblichen System von „Röhren“ aus Stoff zu umkleiden, ohne ihn zugleich der Bewegungsmöglichkeit zu berauben, scheint gar nicht so einfach gewesen zu sein. Die europäische Schneiderkunst hat gerundete Schnitte erfunden, die allen Anforderungen entsprechen, die kaukasischen Völker kennen, bis auf wenige Ausnahmen, aber nur den geradlinigen Schnitt, wodurch das Problem für sie recht schwierig wird. Die Ansatzstellen für die hauptsächlichsten Körperbewegungen sind Schulter- und Hüftgelenk. Daher hat bei den Kleidern die Verbindung zwischen Ärmel und Rumpfteil einerseits und der beiden Hosenbeine untereinander anderseits, also die Achsel und der Schritt, ihren Verfertigern scheinbar das meiste Kopfzerbrechen verursacht. Die technischen Schwierigkeiten, die hier verborgen liegen, haben nun die verschiedensten Lösungen erzwungen, die so charakteristisch sind, daß man auf den ersten Blick ein turkmenisches Hemd von einem swanischen, ein tatarisches von einem armenischen oder assorischen unterscheiden kann, auch wenn man weder Stoff noch Ausschmückung ansieht, sondern nur die Schnitte vergleicht. Ebenso ist es mit den Hosen. Eine jesidische und eine tatarische Weiberhose weichen ebenso stark von einander ab, wie eine chewsurische Männerhose von einer adsharischen. Die ganze Art, wie der Stoff gehandhabt, gefaltet und geschnitten wird, ist eine grundverschiedene.

Bemerken möchte ich hierbei, daß sich die vorliegende Arbeit ausschließlich auf Hemden und Hosen bezieht. Die Oberkleider, die an sich viel reizvoller, schöner und, was die Ornamentik anbetrifft, auch viel interessanter sind, habe ich nicht berücksichtigen können, weil man bei ihnen nie sicher ist, ob sie auch wirklich innerhalb des eigenen Volksstammes angefertigt worden sind. Oft geschieht es, daß die Anfertigung der schönen wollenen und seidenen Oberkleider einem Schneider im nächsten Orte anvertraut wird. Da müßte man zuerst wissen, ob der Schneider, der wahrscheinlich einem anderen Volksstamme angehört, nicht zweier Völker Eigentümlichkeiten in einem Kleidungsstücke vermischt hat. Von den Kurden weiß man es z. B., daß sie ihre schönen gestickten Gewänder von Armeniern anfertigen lassen. Daher ist auch die Stickerei auf den kurdischen Männerjacken und den armenischen Weiberschürzen genau die gleiche, bis auf eine kleine Vogelfigur, die die Armenier für sich reserviert haben und nie einem Kurden aufs Gewand nähen. Ferner unterliegen die Oberkleider einer, wenn auch langsam

wechselnden Mode, deren Veränderungen man z. B. für einen Zeitraum von 40 bis 50 Jahren an Hand der Sammlungen des Kaukasischen Museums deutlich verfolgen kann. Drittens überwuchern in der Oberkleidung oft allerlei Zierrat und sekundäre Teile, wie die riesigen Handteller beim Frauenkostüm der Bergtataren (Fig. 1). Das Zweckmäßige wird gern und häufig dem Schönseinsollenden geopfert. Ganz anders bei Hemd und Hose, die der Mode nur in geringem Maße unterworfen sind, weil sie von den übrigen Kleidern verdeckt und kaum gesehen werden. Ein Hemd wird höchstens an Kragen, Ärmelrändern und Saum verziert und verändert, eine Hose gar nur an den unteren Rändern.

Ich nehme daher an, daß Hemd und Hose Kostümteile sind, die sich lange Zeit in gleicher Form erhalten und werde in dieser Annahme dadurch bestärkt, daß Hemd, Weiberhose und Männerunterhose immer von den Frauen der eigenen Familie angefertigt werden, während die Männeroberhose manchmal vom Schneider genäht wird. Ich glaube daher, daß die Hemd- und Hosenschnitte älter sind als die Schnitte der Oberkleidung. Sie haben sich, meine ich, seit langer Zeit von Mutter auf Tochter vererbt und werden in oft gedankenloser Weise immer wieder angewendet.

Das sieht man, wenn das Kleidungsstück nicht aus hausgewebtem, sondern aus Maschinenstoff angefertigt ist.

Die Schnitte sind nämlich dem schmalen handgewebten Zeuge sehr sinnreich angepaßt, lassen sich aber bei den neuen breiten Stoffbahnen nicht so ohne weiteres verwenden, und man kann bemerken, wie die Arbeiterin, durch die ungewohnte Breite verwirrt, sich nicht recht zu helfen weiß. Ein Beispiel: Im ganzen Kaukasus werden die Hemdenärmel (mit einer einzigen mir bekannten Ausnahme[1]) so geschnitten, daß die Breite der Stoffbahn der Ärmellänge entspricht. Dabei gelangt die eine Webekante an die Schulternaht, die andere ans Handgelenk (siehe Fig. 3, Chewsurisches Männerhemd). Falls der Ärmel keine Stulpen hat, so wird er, der festen Kante wegen, am Handgelenk nicht besäumt. Die Arbeiterin ist also gewöhnt, hier an dieser Stelle des Hemdes nicht zu nähen. Bei den neuen Fabriksstoffen kommt es aber vor, daß die Ärmel infolge der alten Schnittmethode zu lang werden. Es wird nun ein Streifen des Zeuges mitsamt der Webekante abgerissen, und der Ärmelrand bleibt offen und ausgefasert, trotzdem das ganze Hemd sorgfältig genäht und gesäumt ist. Die Arbeiterin kommt nicht auf den Gedanken, hier auch einen Saum zu machen, das ist sie nicht gewöhnt, „das tut man nicht"!

Da im Kaukasus gerundete Wäscheschnitte (bis auf das meistenteils halbkreisförmig ausgeschnittene Halsloch) unbekannt sind, und nur gerade Nähte angewendet werden, so half man sich, um den Armen und Beinen Spielraum zu lassen, teils mit Zwickeln, d. h. kleinen Lappen von verschiedener Form, die unter der Achsel ins Hemd und im Schritt in die Hose eingesetzt werden, teils erfand man andere, oft recht geistvolle Lösungen.

Am einfachsten machen es die Chewsuren (Fig. 2), ein karthwelischer Stamm, der südöstlich vom Kasbek am Fuße der Gletscher wohnt. Bei ihnen

[1] Das westarmenische Hemd (siehe Fig. 23).

Fig. 1.
Bergtatarin.

Fig. 2.
Chewsuren.

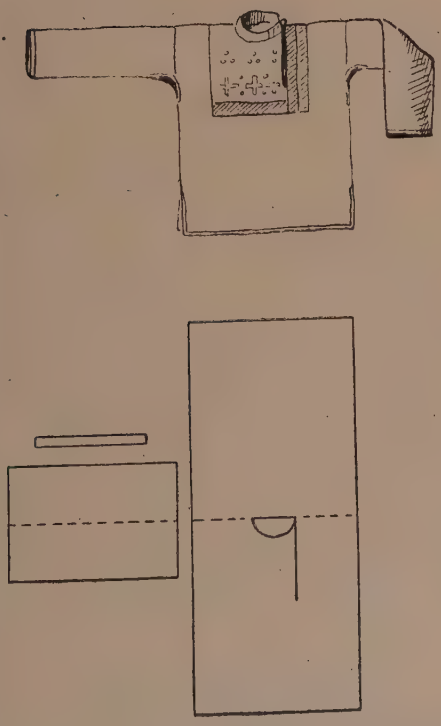


Fig. 3.
Chewsuren-Männerhemd.

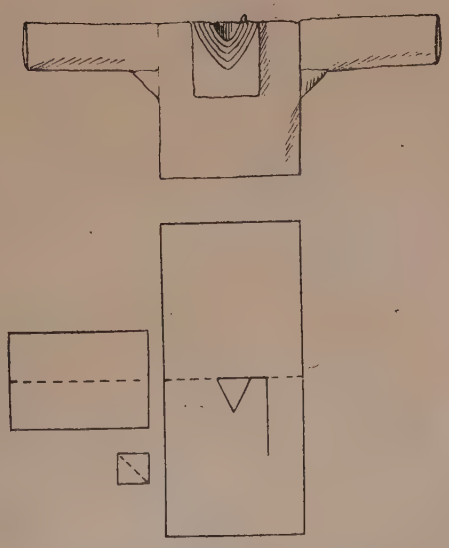


Fig. 4.
Altes pschawisches Weiberhemd.

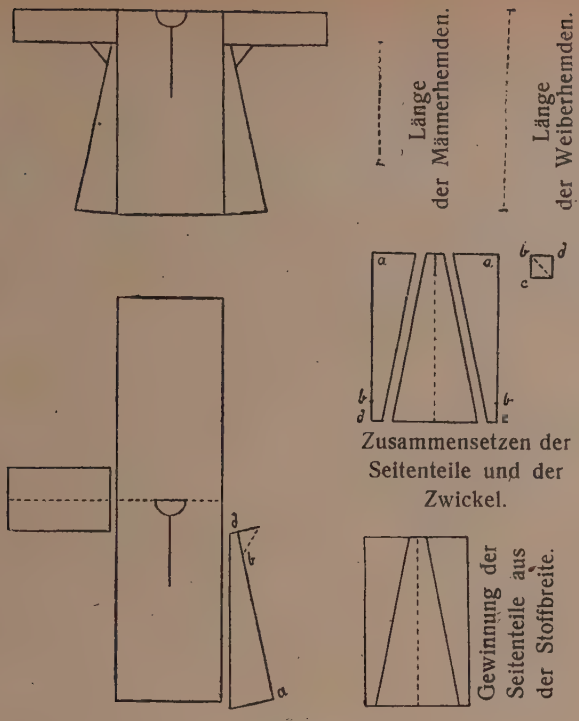


Fig. 5.

Das verbreitetste kaukasische Hemd.

Fig. 7.

Frau aus Andi, Daghestan.

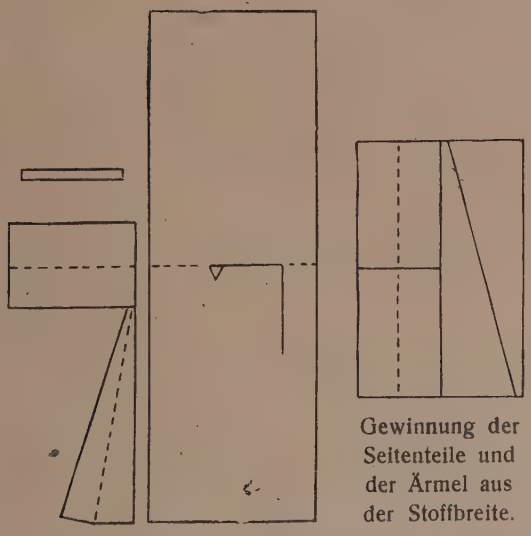
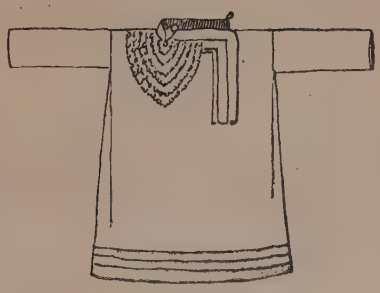


Fig. 6.

Chewsuren-Frauenhemd.



Chewsuren-Weiberhemd.

gibt es keinen Unterschied zwischen Wäsche und Oberkleid, denn sie tragen ihre groben dunkelblauen oder dunkelroten, mit dickem Wollfaden genähten, aber sehr schön gestickten, wollenen Tuchhemden und -hosen direkt auf der Haut, waschen sie nie und legen sie nur ab, wenn sie unbrauchbar geworden sind. Rumpfteil und Ärmel werden jedes für sich gesäumt und dann zusammengefügt (siehe Fig. 3), dabei bleibt unter der Achsel und an den Hüften die Naht spannenlang offen, wodurch sich rechts und links am Saum zwei Schlitze und unter den Armen zwei Löcher ergeben. Der Arm kann nun gehoben und geschwungen werden, ohne daß die Schulternaht zerrt, und die Hüftschlitze ermöglichen bei diesem verhältnismäßig engen und langen Hemde ein bequemes Sitzen und Bücken.

Ihre südöstlichen Nachbarn und Stammesbrüder, die Pschawen, tragen unter ihrer dicken Tuchkleidung bereits Hemden von Baumwollstoff. Prüft man diese genauer, so kommt man auf den Gedanken, daß die Pschawen früher ebenso wie die Chewsuren wollene Tuchhemden getragen haben müssen, denn die dünnen baumwollenen Hemden sind ebenso sorgfältig Teil für Teil umsäumt und dann erst zusammengefügt, eine Methode, die bei dem steifen unhandlichen Tuch sehr angebracht, bei dem weichen und dünnen Kattun aber ganz sinnlos ist. Der Hemdenschnitt der Pschawen ist der gleiche wie bei den Chewsuren, nur mit dem Unterschiede, daß sie einen quadratischen Zwickel zwischen Ärmel und Rumpfteil einfügen (Fig. 4).

Wenn man wollte, könnte man nun, ausgehend von dieser einfachsten Hemdform, ganze Reihenfolgen von immer komplizierteren Formen aufstellen, Ich fürchte aber, daß ich dadurch in den Verdacht käme, voreilige Schlüsse über Zusammengehörigkeit und Abstammung zu ziehen, wogegen ich mich verwahre. Ich gebe daher folgende Schnitte nur als erstes spärliches Material und als Probe einer bisher nur wenig angewandten Arbeitsweise[1].

Das am weitesten verbreitete Hemd für Männer, Frauen und Kinder ist dasjenige, das Fig. 5 zeigt. Seine Urform, ohne Zwickel, findet sich wiederum bei den Chewsuren als Frauengewand, das zugleich Hemd und Kleid ist und ebenso wie das chewsurische Männerhemd aus dunkelblauem dickem wollenem Tuch hergestellt und mit Stickerei und vielen kleinen weißen Milchglasknöpfen verziert wird. Die seitlichen Keile sind in der Weise gewonnen, daß eine genügend lange Stoffbahn schräg durchschnitten wird (Fig. 6). Dadurch entstehen zwei Keile, deren schmale Enden unter den Arm, die breiten an den Saum kommen.

Die Keile des obenerwähnten allerverbreitetsten kaukasischen Hemdes (Fig. 5) werden nun etwas anders gewonnen. Die Stoffbahn wird zuerst der Länge nach gefaltet und dann in der oben gezeigten Weise zerschnitten. Beim Aufklappen entstehen drei Teile. Die beiden äußeren werden zusammengenäht bis auf 7 bis 10 *cm* am schmalen Ende, das offen bleibt. Ein ebenso langer Schlitz wird in den anderen Keil eingeschnitten und hier der quadratische Zwickel von 7×7 bis 10×10 *cm* Größe eingefügt (Fig. 5). Dieses Hemd

[1] Mir sind außer den Kostümtafeln mit Schnitten des Malers Max Tilke, die sich in der Lipperheideschen Kostümbibliothek in Berlin befinden, keine weiteren bekannt.

kommt in langer oder verkürzter Form überall vor, vom westlichsten bis zum östlichsten Transkaukasien, auf dem Hauptkamm des Gebirges und jenseits der Berge in den dem Kaukasus vorgelagerten Ebenen. Es wird vielfach variiert und die einzelnen Teile können in den verschiedensten Größenverhältnissen zu einander stehen. Der Zwickel ist bald größer, bald kleiner, die Seitenteile werden manchmal bis zu den Schultern hinaufgeführt (Fig. 7, 8, Daghestan, Andi), oder es kommt ein Sattel quer über die Schultern dazu (Fig. 9, 10, Daghestan, Kubatschi). Als Männerhemd ist es kurz und reicht nur bis auf die Hüften, als langes Weiberhemd deckt es die Gestalt bis zur halben Wade. Bei den awarischen Dsharinnen in Belokany (Sakataly), die Unterhemden aus Baumwolle und Oberhemden aus Seide tragen, fällt es bis auf den Boden herab (Fig. 11). Mir scheint, es ist die neueste und praktischeste Hemdform, die allmählich die alten typischen Schnitte verdrängt. Das schließe ich daraus, daß es gelegentlich auch dort vorkommt, wo gleichzeitig noch die für das betreffende Volk charakteristischen Schnitte verwendet werden. Drei solcher Fälle, bei den Tartaren von Bortschalo (südlich von Tiflis), bei den Pschawen und bei den Didoern in Daghestan sind mir bekannt.

Dasselbe Hemd kommt noch mit zwei anderen Zwickelformen vor. Er kann rhombisch sein (Fig. 12, Turkmenen von Stawropol im Kuban-Gebiet) oder dreieckig. Der dreieckige Zwickel ist selten, aber besonders interessant, weil er an einigen ganz verschiedenen Stellen und bei Völkern, die nichts mit einander zu tun haben, erscheint. Heimisch scheint er in Swanetien zu sein, denn er konnte nicht nur bei den heutigen Männer- und Frauenhemden, sondern auch an einem Grabfunde bestätigt werden (Fig. 13, 14, 15). Das Kaukasische Museum erwarb den Inhalt eines vom swanischen Fürsten Otar Dadeschkeliani geöffneten Grabes, das auf ein Alter von höchstens 200 Jahren geschätzt wurde. Außer einigen silbernen Schalen enthielt es seidene und wollene Gewandreste mit silbernen Schließen. Es gelang, aus den vorhandenen verwitterten Lappen die rechte Hälfte eines seidenen Hemdes (wahrscheinlich früher von roter Farbe) zusammenzustellen, das den typischen swanischen dreieckigen Zwickel unter dem Arme zeigte. Ferner erscheint diese Zwickelform auch bei den gelbseidenen armenischen Frauenhemden von Artwin, Achalziche und Alexandropel, und den tatarischen von Achalkalaki, die genau so wie die swanischen Frauenhemden geschnitten sind, obgleich die übrigen Kostüme dieser Völker stark von einander abweichen (Fig. 16).

Hier anschließend ist ein Hemdschnitt zu erwähnen, der auch spitz unter dem Arme zuläuft, ohne daß ein Zwickel dazu verwendet wird und der dennoch eine genügende Stoffülle in der Achsel erreicht (Fig. 17, 18). Eine Stoffbahn, doppelt so lang als die gewünschte Hemdlänge, wird der Quere nach gefaltet und an der Stelle, wo die Ärmel ansetzen sollen, spitzwinkelig ausgeschnitten. Die Spitze wird seitlich abgebogen und der Ärmel hineingenäht. Diesen Schnitt findet man bei den Tataren von Bortschalo und Kasach als Kinder- und Männerhemd und bei ihren südlichen Nachbarn, den Karapapachen, auch als Weiberhemd. Er kommt als Männerhemd auch bei den Pschawen vor. Auffällig ist es, daß hier aus dem ganzen Stoffe zwei Keile herausgeschnitten werden, die keine weitere Verwendung finden. Das kommt sonst

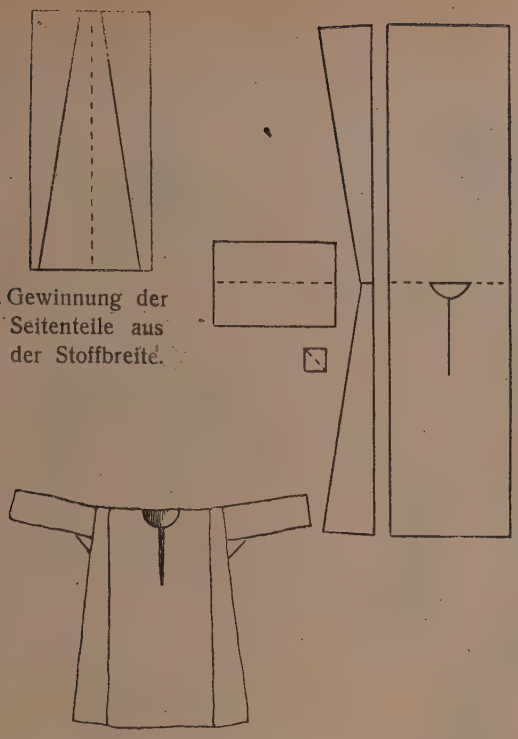


Fig. 8.
Andier Weiberhemd.

Fig. 9.
Frau aus Kubatschi.

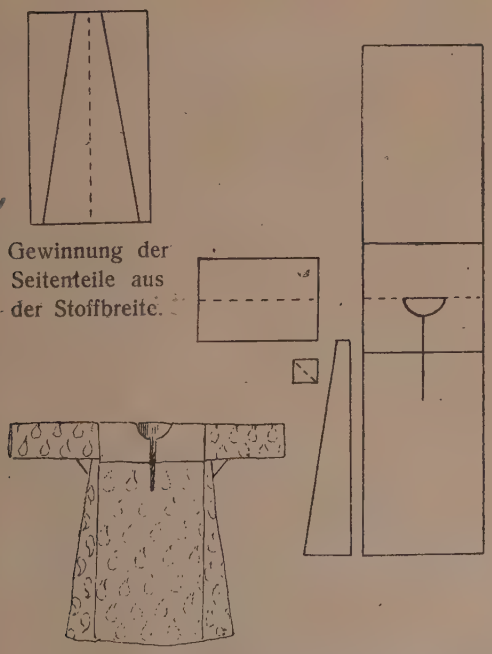


Fig. 10.
Kubatschier Weiberhemd.

Fig. 11.
Awarin aus Belokany.

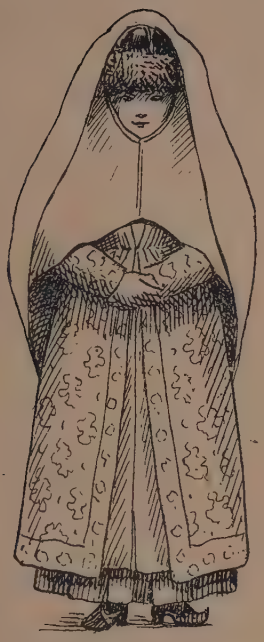
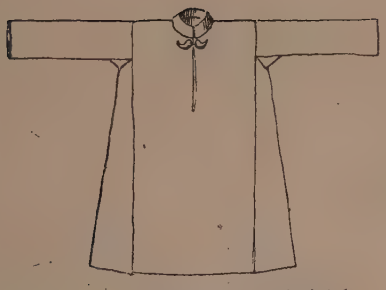


Fig. 12.

Turkmenen aus Stawropol, Kuban-Gebiet.

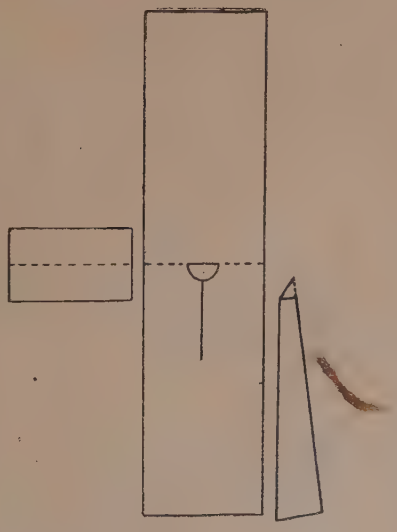
Fig. 13.

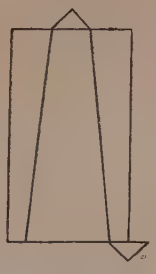
Swanin.



Swanen, Armenier von Achalziche, Artwin und Alexandropol, Tataren von Achalkalaki.

Grabfund in Swanetien.





Gewinnung der Seitenteile aus der Stoffbreite und Ansetzen der Zwickel.

Fig. 14.

Weiberhemd.

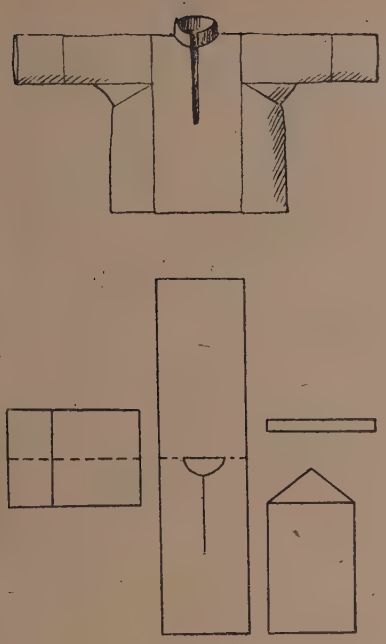


Fig. 15.
Swanen-Männerhemd.

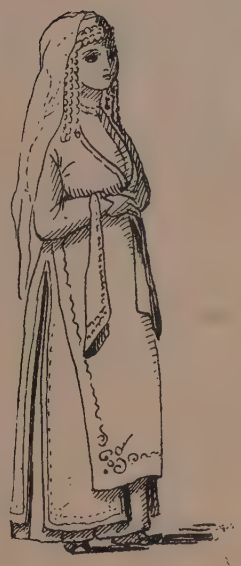


Fig. 16.
Armenierin
aus Achalziche.

Fig. 17.
Tatarenmädchen
aus Bortschalo.

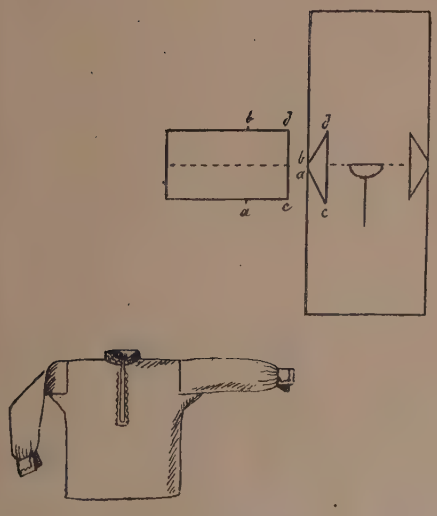


Fig. 18.
Tataren aus Bortschalo,
Mädchenhemd.

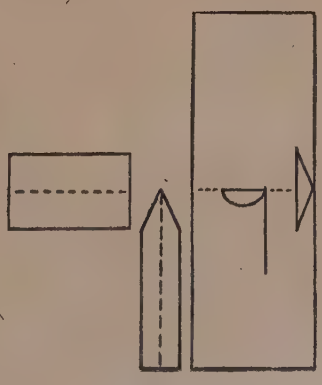


Fig. 19.
Schnitt 18 aus schmälerem
Stoff.

nirgends vor, im Gegenteil wird immer die größte Sparsamkeit beobachtet und jeder abgeschnittene Stoffteil wieder an einer anderen Stelle angesetzt. Das schmale handgewebte Zeug war ja auch viel zu kostbar dazu, um es leichtsinnig zu verschleudern. Scheinbar entspricht dieser Schnitt der Regel nicht. Aber bei näherem Zusehen erkennt man darin die unglückliche Verbindung eines guten alten Schnittes mit neuem aus der Fabrik bezogenen Material. Es gibt tatarische Hemden von schmälerem Stoff, die eine übrige Längsnaht haben (Fig. 19). Hier zeigt sich, daß in alten Zeiten, als noch ausschließlich schmaler handgewebter Stoff verwendet wurde, das Zuschneiden wahrscheinlich so vor sich ging, wie Fig. 20 zeigt. Durch Längsfalten und schräges Durchschneiden einer Stoffbahn entstehen zwei spitzige Seitenteile, von denen einer in der Mitte genäht werden muß. Der Schnitt ist im Resultat genau der gleiche, wie der oben beschriebene, es ist jedoch kein Faden des Zeuges verloren gegangen.

Interessant ist es, daß die Frauen im Dido-Gebiet (Daghestan) auch einen spitzwinkeligen Hemdenschnitt anwenden, aber nur bei ihren gestrickten wollenen Winterhemden (Fig. 21, 22). Die baumwollenen genähten Hemden haben den sehr verbreiteten Hemdenschnitt Fig. 5.

Einen schönen alten Hemdenschnitt in Verbindung mit handgewebtem Material kann man noch im Tschorochtale, südlich von Batum, finden. Dort wird ein feiner, kreppartiger halbdurchsichtiger Baumwollstoff gewebt, der teils an die rumänische Pûnza, teils an das Gewebe der kleinasiatischen gestickten Handtücher erinnert. Bei den Kurden, die im Tschorochtale nomadisieren und bei den Adsharen und den Armeniern von Artwin trifft man nun folgende Schnittart (Fig. 23). Fünf ungeschrägte, ganz gerade 40 *cm* breite Stoffbahnen, von denen eine den Rumpf, zwei die oberen und zwei die unteren Ärmelhälften samt den Seitenteilen bilden, werden mit schöner Ziernaht von weißer oder roter Seide so zusammengenäht, daß ein weites, luftiges, sehr bequemes Hemd entsteht. Dies ist übrigens der einzige mir bekannte Fall, wo der Stoff zu den Ärmeln der Länge nach genommen wird. Aus diesem Grunde werden auch ausnahmsweise die Ärmelränder sauber umsäumt und sogar mit zierlichen spitzenartigen Schlingstichen von weißer Seide verschönert.

In Osttranskaukasien gibt es bei den Tataren einen beiden Geschlechtern gemeinsamen Hemdenschnitt (Fig. 24). Die Rechtecke, die an den Schultern weggeschnitten werden, dienen als Ärmelstulpen. Lange Zeit hindurch konnte ich die einfachere Urform dieses Hemdes ohne Zwickel nirgends finden, erwartete aber, sie aus Persien kommen zu sehen, da mir auch einige nordpersische Männerhemden von gleichem Schnitte wie die tatarischen bekannt waren. Zwei Jahre vergingen, der Krieg brach aus und die christlichen Völker aus den persisch-türkischen Grenzgebieten, Armenier und Aissoren, flüchteten in den Kaukasus. Das Kaukasische Museum beauftragte mich, vollständige Kostüme dieser Völkerstämme zu sammeln. Unter anderem verkaufte mir eine alte Aissorin aus Chosrowa ihr Hemd, das sie selbst genäht hatte, und wie ich es ausbreitete, fand ich, was ich lange gesucht hatte, den Schnitt Fig. 25.

Es erübrigt noch, zwei übertriebene und ungeheuerliche Hemdschnitte zu erwähnen. Erstens sind es die Hemden der Kabardinerinnen, Ossetinnen

und Bergtatarinnen, deren Ärmel bis über die Hände reichen und gar bis an den Saum des langen Hemdes herabfallen (Fig. 1). Freilich kenne ich sie nur an den seidenen Feiertagshemden und weiß nicht, wie die Arbeitshemden dieser Frauen aussehen, kann daher über die Entstehung dieses Auswuchses nichts sagen. Im zweiten Falle aber glaube ich den Entwicklungsweg zu sehen. Es handelt sich um die langen dreieckigen Hemdärmelzipfel der Armenier, Kurden und Bergaissoren an der Südgrenze von Transkaukasien und in den benachbarten türkischen und persischen Gebieten (Fig. 26, 27, 28, 29). Die Zipfel sind manchmal schmal, nur spannenbreit und ungefähr einen Meter lang (Armenier aus Kopp, Türkei, Männerhemd), manchmal aber ebenso breit als lang (Jakubi, Kurden). Für gewöhnlich werden sie um den Unterarm gewickelt[1]. Mir ist aber von einem Kurdenhäuptling erzählt worden, der seine Ärmelzipfel stets bis zum Boden hängen ließ. Wurden sie gar zu schmutzig, so zog er ein frisches Hemd an und ließ die Ärmel wiederum nachschleifen. Dadurch wollte er den Leuten seinen Reichtum beweisen. Lange konnte ich mir diese sonderbare Hemdenmode nicht erklären, bis ich einmal eine Bergaissorin aus dem türkisch-persischen Grenzgebiete an einem heißen Sommertage beim Kochen antraf. Sie war im bloßen Hemde, das sie mit einem bunten Lappen gegürtet hatte. Die schmalen Zipfel ihrer bis ans Handgelenk reichenden Ärmel hatte sie zusammengebunden und über den Nacken gelegt, wodurch die Ärmel bis zum Ellenbogen aufgestreift und in dieser Höhe festgehalten wurden. Der praktische Zweck der Zipfel war nun klar und es ist anzunehmen, daß die monströsen dreieckigen Wimpel aus ganz bescheidenen Bindebändern entstanden sind (Fig. 30).

Findet man bei den Hemden verhältnismäßig wenige Grundformen, so ist es bei den Hosen gerade umgekehrt. Eine Fülle der verschiedensten Typen, von den bescheidensten bis zu den allerungeheuerlichsten macht irgendein Ordnen bisher unmöglich. Man glaubt es kaum, daß die Grundelemente einer Hose, zwei Hosenbeine und ein dazwischengesetztes Zwickel, so stark variiert werden können.

Die einfachste, mir bekannte Hose ist die tatarische Weiberhose aus den Kreisen Bortschalo und Kasach und der das gleiche Kostüm tragenden Karapapachen (Fig. 31, 32). Sie besteht aus zwei geraden Stoffbahnen, die zu Röhren zusammengenäht und durch einen quadratischen Zwickel verbunden werden. Bei den Tataren ist sie von roter Farbe, bei den ärmeren aus Baumwollstoff, bei den reicheren aus Seide, und wird an den Rändern entweder mit schwarzen und grünen Stoffstreifen oder mit breiter Goldlitze verziert. Diesen Schnitt kann man, von Bortschalo nach Osten gehend, bei allen Tatarinnen Transkaukasiens wiederfinden, sowie bei den Jengiloierinnen, den Mugalo, den Armenierinnen von Nucha, den Jüdinnen von Kuba und den Frauen der Tataren am Kaspischen Meer, nur wird die Hose je weiter nach Osten, desto breiter und nimmt schließlich einen solchen Umfang an[2], daß sie

[1] Die Statue des armenischen Königs Gagik in Ani zeigt dieselben um den Unterarm gewickelten Hemdärmel.

[2] Jedes Hosenbein kann bis zu 3 *m* Umfang haben. Kostüm der Armenierin aus Nucha im Kaukasischen Museum.

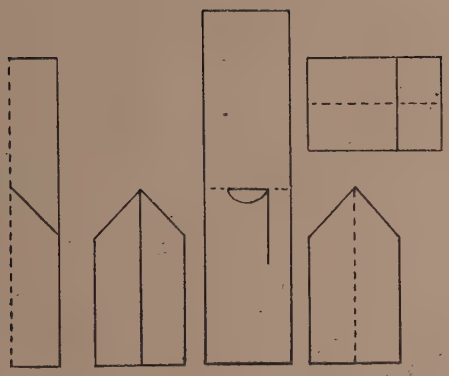


Fig. 20.
Schnitt 18 aus ganz schmalem, handgewebtem Stoff.

Fig. 21.
Frau aus dem Dido-Gebiet.

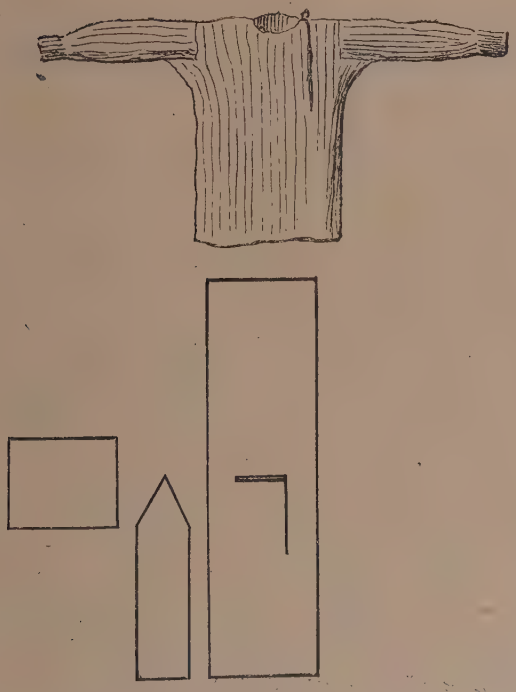


Fig. 22.
Gestricktes Weiberhemd
Didoer (Daghestan).

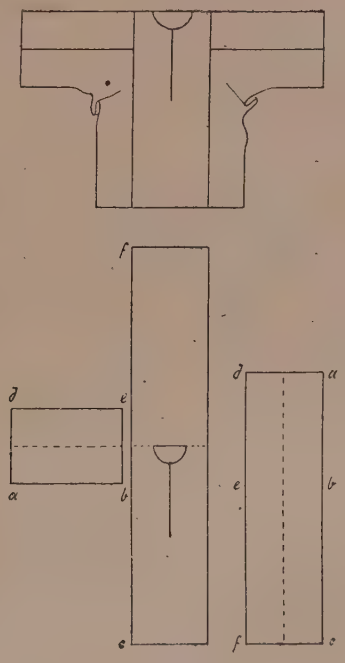


Fig. 23.
Männerhemd.
Adscharen, Armenier aus Artwin, Kurden aus Ardaghan.

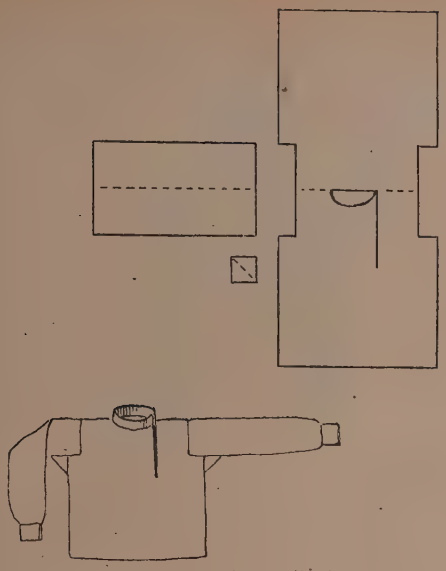


Fig. 24.

Männerhemd.

Tataren von Osttranskaukasien, Perser.

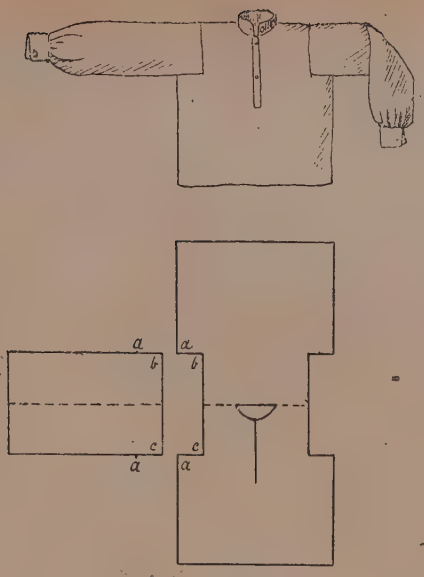


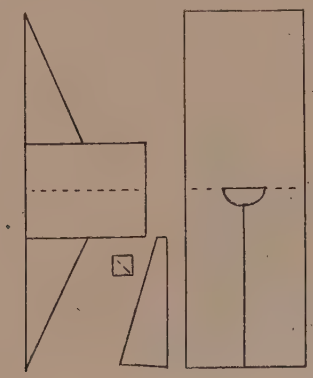
Fig. 25.

Weiberhemd.

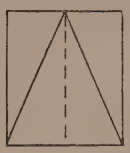
Aissoren aus Chosrowa.

Fig. 26.

Jakubi.



Gewinnung der Seitenteile aus der Stoffbreite.



Gewinnung der Ärmelzipfel aus der Stoffbreite.

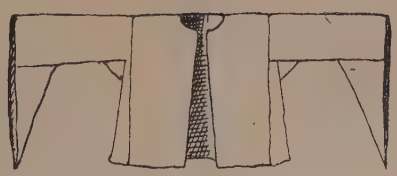


Fig. 27.

Männerhemd.

Fig. 28.
Kurde aus Eriwan.

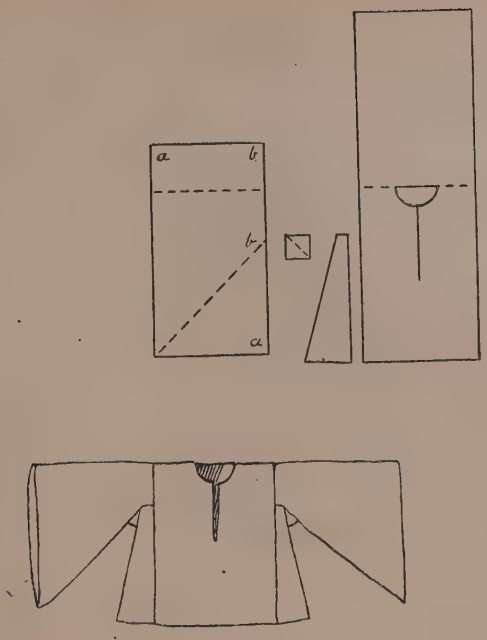


Fig. 29.
Männerhemd.

Fig. 30.
Aissorin.

Fig. 31.
Tatarin aus Bartschalo.

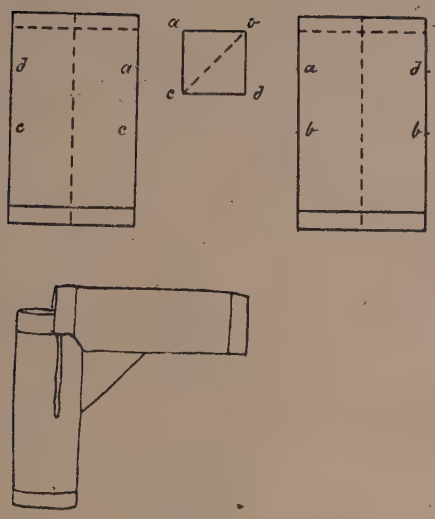


Fig. 32.

Weiberhose.
Tataren aus Bortschalo. Karapapachen.

Fig. 33.

Tatarin aus dem östlichen Transkaukasien.

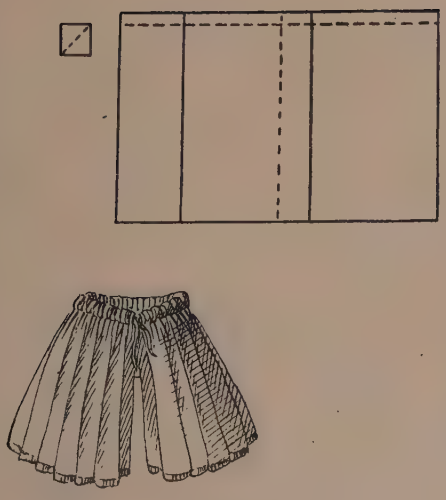


Fig. 34.

Weiberhose.

Fig. 35.

Jengiloierin.

Fig. 36.

Kurdin aus Ardaghan.

Gewinnung der Keile aus der Stoffbreite.

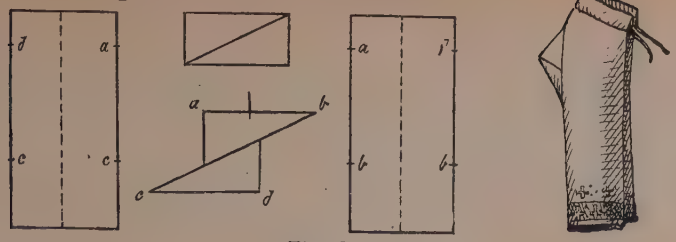


Fig. 37.
Chewsuren-Männerhose.

Fig. 38.
Karapapach.

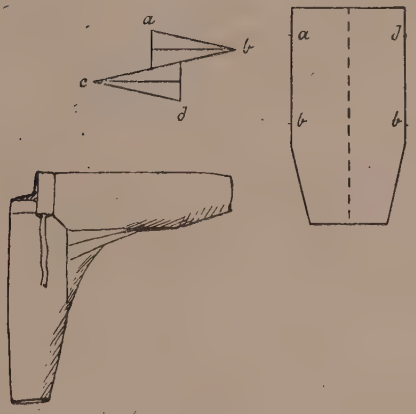
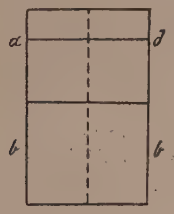


Fig. 39.
Karapapachen-Männeroberhose.



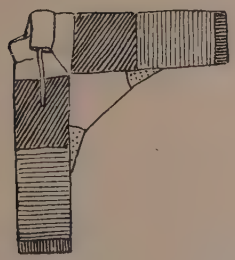


Fig. 40.
Weiberhose.
Awaren.

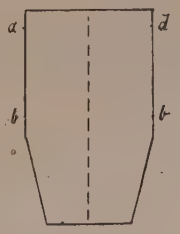


Fig. 41.
Männerhose.
Daghestan. Ost-Transkaukasien.

alle Hosenähnlichkeit verliert und einem weiten faltigen Rock gleicht (Fig. 33, 34). Natürlich variirt mit den Volksstämmen, die alle deutlich unterschiedene Kostüme tragen, auch das Material der Hose vom einfachsten geblümten Kattun bis zu schwerem Seidendamast. Manche, wie die Jengiloierinnen, binden die Hose bei der Arbeit, damit sie nicht hindere, mit einem schmalen Wadenlappen oberhalb des Knöchels zusammen (Fig. 35).

Ebenso einfach wie diese und genau so geschnitten ist die Hose der Kurdinnen in Südwesttranskaukasien. Bloß lassen sie die unteren Säume nicht offen, sondern ziehen eine Schnur hindurch und binden die Hose eng um die Knöchel. Man findet sie in allen Farben und Ausmaßen, von den engsten bis zu den riesigsten Pluderhosen (Fig. 36).

Auf dem Hauptkamm des Kaukasus und in Daghestan werden von beiden Geschlechtern schmale Hosen getragen, die in der äußeren Form einander sehr ähnlich sehen, in ihren Zwickeln und Keilen aber desto verschiedener sind. Fangen wir wieder mit den Chewsuren und Pschawen (Fig. 37) an. Sie nehmen zwei gerade Stoffbahnen zu den Hosenbeinen und eine kurze zum Einsatz. Dieses Stück, das kürzer als breit sein muß, wird in der Diagonale zerschnitten, die beiden Keile in derselben Richtung verschoben und wieder aneinandergenäht. Dieser sehr seltsame Zwickel wird dann, wie die Zeichnung angibt, zwischen die Hosenbeine eingesetzt. Derselbe Zwickel kommt in Daghestan bei den Lesghiern und weit entfernt davon, bei den Karapapachen am Tschaldyrsee vor. Nur wird er auf andere Art gewonnen, indem man die vier Keile, die von der sich unten verjüngenden Hose fortgeschnitten werden, zu dieser Zwickelform zusammennäht (Fig. 38, 39).

Bei den eben genannten beiden Schnitten handelt es sich um Hosen von einheitlichem Material, von dunklem Tuch oder blauem und weißem Baumwollstoff. Es gibt aber ebenso schmale Hosen, freilich Weiberhosen, die aus verschiedenen Stoffen zusammengesetzt sind, und so farbig aussehen wie die russische Flagge. Im oberen Drittel sind sie weiß, von den Hüften bis zum Knie blau, und von den Knien abwärts rot. Zu dieser Farbenpracht gesellt sich ein großer rosa Zwickel und zwei geblümte Keile, dazu goldene Borten an den Säumen. Das ist die avarische Weiberhose, deren Schnitt wie Fig. 40 aussieht.

In Daghestan und in der osttranskaukasischen Ebene, besonders in den Städten, ist für Männerhosen ein Schnitt beliebt, wie ihn Fig. 41 zeigt. Wo er herstammt, weiß ich nicht. Nur zweimal fand ich ihn bei Weiberhosen: einmal als winzigen vierteiligen Zwickel bei den breiten Rockhosen einer Jengiloierin (Fig. 35), ein andermal dieselben Zwickel in veränderter Lage und stark vergrößert bei der violettseidenen Hose einer Bergtatarin (Fig. 1, 42).

Die Kisten, ein tschetschenischer Stamm, die nächsten Nachbarn der Chewsuren, haben einen ähnlichen Schnitt ohne Keile (Fig. 43, 44)[1]. Derselbe Schnitt ins Ungeheuerliche gesteigert, findet sich außerhalb des eigentlichen Kaukasus bei den Turkmenen von Stawropol (Fig. 12, 45) in der Unter-

[1] Ich habe diesen Schnitt zu meinem Erstaunen im vorigen Jahr bei einer rumänischen Männerunterhose wiedergefunden.

hose der Männer. Ihre Oberhose, aus dunkelblauem Tuch und an den Rändern mit Silberborten verziert, ist übrigens eng und schmal und hat einen rhombischen Zwickel wie die Hemden dieses Volksstammes (Fig. 46).

Auf den ersten Blick ihr ähnlich, aber ganz anders geschnitten ist eine Hose, die nur in Südwesttranskaukasien vorkommt. Man findet sie bei den Armenierinnen von Artwin und, mit kleinen Variationen, bei denen von Achalziche und Alexandropol, bei den Jesidinnen aus der Alexandropoler Gegend und den georgischen Jüdinnen. Das Material ist überall verschieden, der Schnitt der gleiche. Auch die aus roter Seide hergestellte und mit Goldstickerei verzierte georgische Hochzeitshose, die bis vor einigen Jahrzehnten ein unentbehrliches Stück jeder reichen Aussteuer war, hatte diesen Schnitt (Fig. 16, 47). Man erhält ihn, indem man eine Stoffbahn, doppelt so lang als die gewünschte Hosenlänge, der Länge und der Quere nach faltet und alle vier Schichten auf einmal in der angegebenen Weise schräg durchschneidet. Dadurch entsteht ein Rahmen (die vordere und die hintere Hosenhälfte) und ein rhombischer, sehr großer Zwickel, der der Länge nach gefaltet und dann zwischen die auseinandergeschnittenen Hosenhälften eingesetzt wird.

Die adscharische Männerunterhose sieht genau ebenso aus, ist aber doch etwas anders geschnitten. Der vierfach gefaltete Stoff wird nicht an der Bugseite, sondern an der Seite der Webekante schräg abgeschnitten. Dadurch entsteht Fig. 48. Das Mittelstück wird zu den beiden Hosenbeinen zerschnitten, die Seitenteile werden an den Webekanten zum rhombischen Zwickel zusammengenäht, und wie oben beschrieben den Hosenbeinen angefügt.

Eine hübsche Anpassung an das schmale hausgewebte schwarze Tuch zeigt der Schnitt der adscharischen Männeroberhose (Fig. 49, 50). Er ergibt ein für unsere Augen sehr possierliches Kleidungsstück mit weitem faltigem Sack um die Hüften und eng anliegenden Hosenbeinen. Die Lasen und die im Tchorochtal nomadisierenden Kurden tragen dieselbe Hose, nur bevorzugen sie blaues und braunes Tuch.

Was ist aber diese Hose gegen den ungeheuren Sack, in den sich die Kurden aus den Gebieten von Kars und Eriwan kleiden (Fig. 28, 51, 52)! Der Zwickel ist zum Hauptbestandteil der ganzen Hose geworden und reicht vom Gürtel bis an die Erde. Der Prachtliebe der Kurden entsprechend ist diese Hose, in der man nicht gehen, sondern nur sitzen oder reiten kann, aus teuerstem blauem Tuch genäht und mit schöner schwarzseidener Schnurstickerei an allen Nähten verziert. Der mehr als handbreite Bund ist von weinroter Seide und darin steckt ein schön geflochtener grünseidener oder dunkelroter Gürtel mit langen künstlichen Fransen an den Enden. Sie fällt wie ein weiter faltiger Weiberrock auf die roten eisenbeschlagenen Saffianstiefel herab und erhält erst auf dem Sattel in Verbindung mit der roten gestickten Jacke, dem dunklen Turban, dem flatternden weißen Mantel *(aba)* und der ganzen malerischen Bewaffnung des Kurden ihren rechten Platz.

Zuletzt wäre eine Hose zu erwähnen von so einfachem Schnitt, daß ihr sogar der Zwickel fehlt. Sie wird von den Mokolaki, den Kleinbürgern der georgischen Städte getragen (Fig. 53, 54). Heutzutage näht man sie aus feinem schwarzem Tuche, legt sie oberhalb des Knöchels in Falten und umschnürt

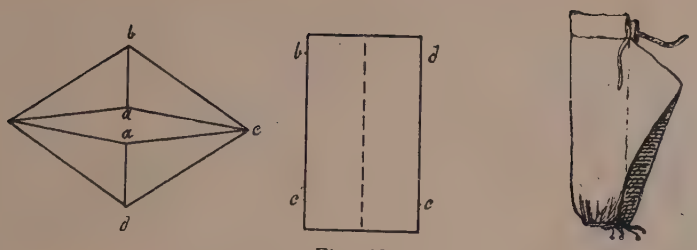


Fig. 42.

Bergtataren-Weiberhose.

Fig. 43.

Kistenmädchen.

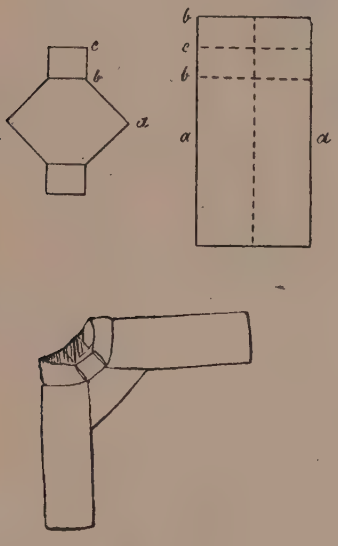
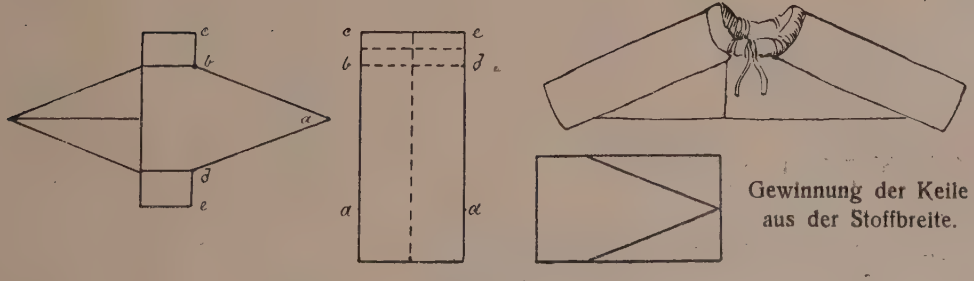


Fig. 44.

Kisten-Weiberhose.



Gewinnung der Keile aus der Stoffbreite.

Fig. 45.

Männerunterhose.

Turkmenen des Kuban-Gebietes.

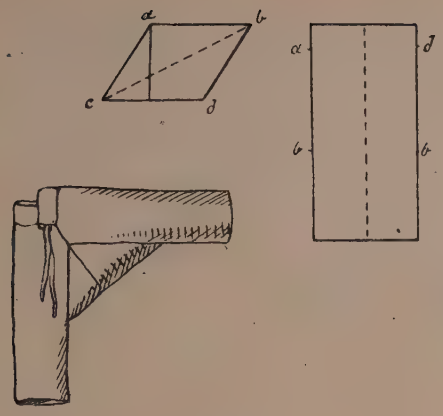
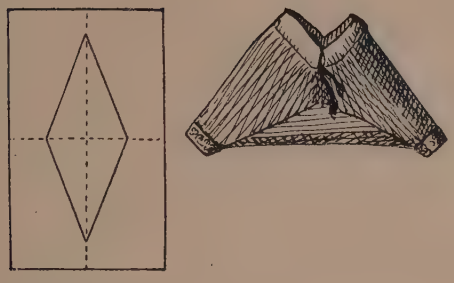
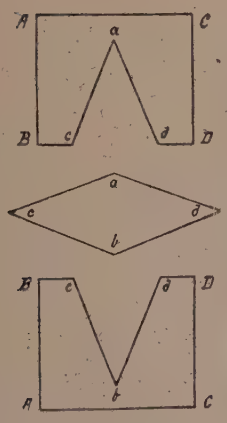


Fig. 46.
Männeroberhose.
Turkmenen des Kuban-Gebietes.

Fig. 49.
Adschare.

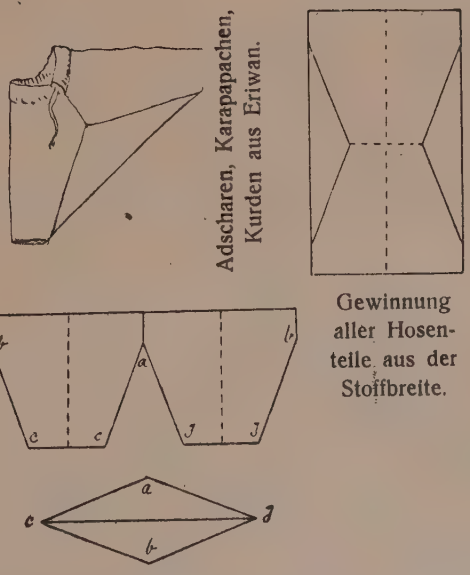


Gewinnung aller drei Hosenteile aus der Stoffbreite.



Armenier von Artwin und Achalziche, Juden von Achalziche. Georgische Hochzeitshose.

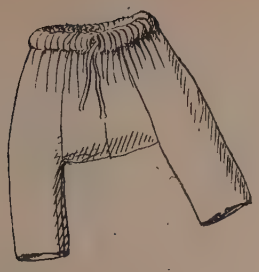
Fig. 47.
Weiberhose.

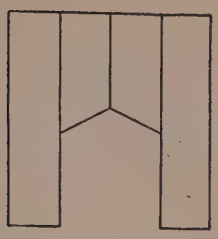


Adscharen, Karapapachen, Kurden aus Eriwan.

Gewinnung aller Hosenteile aus der Stoffbreite.

Fig. 48.
Männerunterhose.

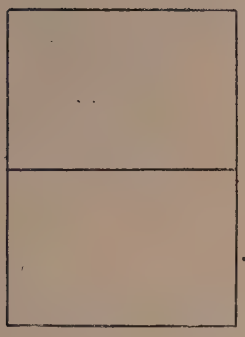


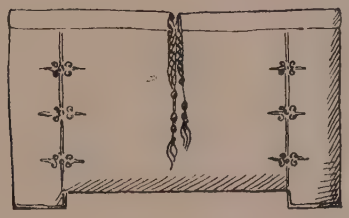


Gewinnung der Mittelstücke aus der Stoffbreite.

Fig. 50.

Adscharen-Männerhose.





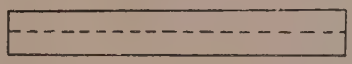
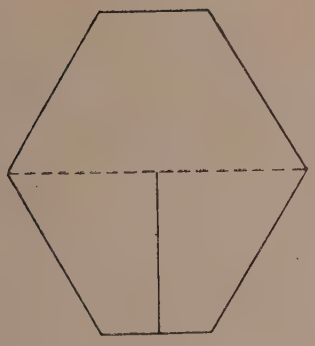
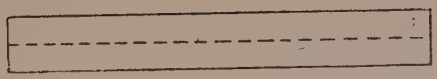


Fig. 51.

Männerhose.

Kurden aus Kars.





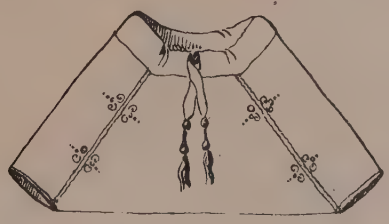


Fig. 52.

Männerhose.

Kurden aus Eriwan.

Fig. 53.
Mokolak.

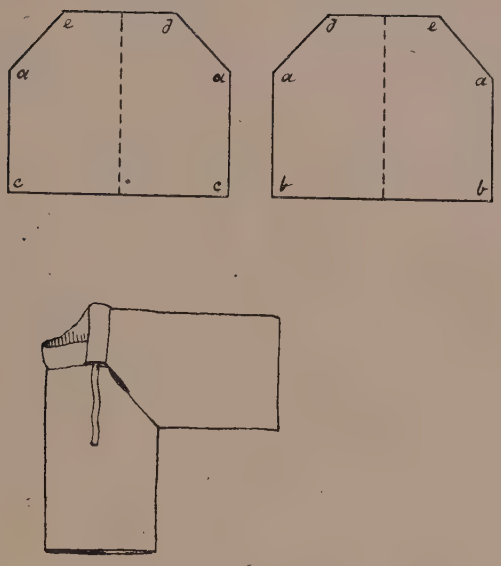


Fig. 54.
Mokolaki-Männerhose.

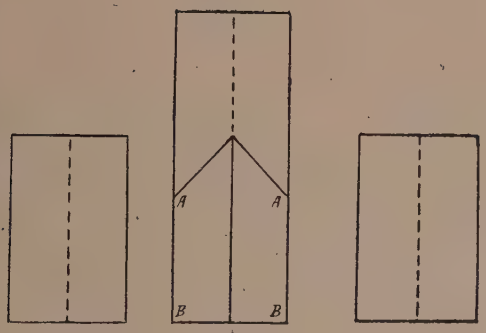


Fig. 55.
Gewinnung einer Männerhose der Mokolaki aus schmalem Stoff.

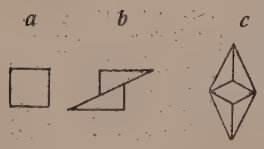


Fig. 56.
a) Armenierin aus Nucha,
b) Jüdin aus Kuha,
c) Jengiloierin.

sie mit einer schmalen Wadenbinde. Bei dem jetzigen breiten Tuch ist dieser Schnitt durchaus nicht sparsam, denn es fallen dabei vier große unbenutzte Keile ab. Denkt man sich aber die Hose aus halb so breitem Stoff hergestellt, so erkennt man sogleich die ganze Zweckdienlichkeit des Schnittes. Wahrscheinlich schnitt man früher, wie Fig. 55 zeigt, und verlor dabei nicht das kleinste Zeugstreifchen.

Ehe ich schließe, möchte ich noch auf eine Tatsache hinweisen, die von mir nur bemerkt, aber aus Mangel an Material und Zeit noch nicht untersucht worden ist. Bei den kurdischen Hosen sahen wir riesenhafte Zwickel, es gibt aber auch winzig kleine, so kleine, daß sie allen Sinn verlieren und nur als Rudimente anzusehen sind. Unter den oben erwähnten sehr weiten rockartigen Weiberhosen in Südosttranskaukasien findet man solche, deren riesige Hosenbeine durch winzige Zwickel verbunden sind, Quadrate von 3×3 und 4×4 *cm*. Sie nützen der ohnedies sehr bequemen Hose gar nicht, und werden scheinbar nur aus alter Gewohnheit hinzugefügt. Diese Volksstämme trugen vermutlich früher engere Hosen mit größerem Zwickel und behielten den eigentlich überflüssig gewordenen Schnitteil trotz der veränderten Mode bei. Nun stößt man aber auch unter diesen winzigen Zwickeln auf andere als quadratische Formen (Fig. 56) und erkennt Zwickelschnitte aus ganz anderen Gegenden wieder. Wäre es nicht der Mühe wert, dieser sonderbaren Erscheinung weiter nachzugehen?

Überhaupt wäre es sehr zu wünschen, daß mehr auf die Kostümschnitte geachtet würde. Möglich wäre es doch, daß man dabei auf interessante ethnographische Zusammenhänge stieße. Mir ist es vorgekommen, daß weitgereiste Leute, denen ich meine Schnitte zeigte, bei dem einen: „China!“, bei dem anderen: „Sahara!“ riefen. Sie urteilten natürlich nur nach der äußeren Ähnlichkeit. Solche Ähnlichkeiten auf ihre Tatsächlichkeit hin nachzuprüfen, würde sich, denke ich, doch lohnen.

Ensayo de Gramática Dagseje o Tokano.

Por el P. P. Kok, S. M. M., Misionero.

Una palabra puede bastar ahora para indicar la situacion geográfica de los indios tokanos de cuya gramática se da un ensayo. Mas tarde, si Dios quiere, se escribirá in extenso lo que puede interesar al etnólogo.

Los indios tokanos, pertenecientes á la familia betoya, viven en grupos familiales sobre los rivos del bajo Vaupes, desde la boca del Papuri hasta la desembocadura del Vaupes en el rio Negro, sobre los dos rivos tambien del rio Tikjé y en el rio Papuri, desde la boca del rio Maku hasta la formación del Papuri por los rios Paka y Awa, y hasta en la mitad del rio Paka. Unos se encuentran tambien en el rio Negro, pero son los que habiendo bajado de mas arriba para trabajar en casa de blancos balateros, se han quedado en aquella comarca.

Que los tokanos se encuentran en comarca de superficie tan grande y sobre las riberas de varios rios, no permite concluir á su numerosidad.

No viven solos en estos rios. En el territorio colombiano: el rio Paka, la banda isquierda del rio Papuri y los cabeceros del rio Tikjé, sus pequeños grupos viven entre otros grupos betoyas: desanos, piratapujas, dogkapura, gwanana, etc., mientras que en territorio brasilero viven en la misma comarca tokanos, tarianu y otros.

El numero total de los indios que hablan la lengua tokana puede estimarse á 2500 personas, de quienes mas ó menos 1500 en la parte colombiana.

Aunque, á causa de la grande dispersion en pequeños grupos familiales (de 1 á 8 familias en una grande casa) y á causa de la vida de estos grupos, sin unión de tribu, entre los grupos de otras lenguas, se encuentra una que otra divergencia en la pronunciacion de tal cual palabra, la diferencia no es muy grande y la gramática queda la misma, lo que no es así p. ej. para la lengua desana de la cual hay algunos dialectos bastante distinctos.

La lengua tokana, al menos por lo que se constata en el rio Papuri, sirve de lengua un poco general, en tanto que muchos indios de los otros tribus entienden y hablan esta lengua de los tokanos quienes se consideran y son considerados por los otros como indios superiores, aunque ni en el físico ni en el moral ni en alguna posesión de bienes se puede hallar la causa de esta superioridad.

Esta generalidad de la lengua tokana no es bastante extensa ni para la comarca ni para las personas para que podría servir en la instrucción pasandose de las lenguas propias de los otros grupos.

A. Fonética.

1. Vocales: *ü ī ū*
i
ē ō
ę e o
ā
a

Pronunciacion:

Todos los vocales sin signo son cortes y tienen una pronunciacion mas abierta.

Todos los vocales con signo ¯ son longas y tienen una pronunciacion mas clara.

a = *a* en castellano	*ya*	*e* = *e* en castellano	*prestar*
ā = *a* » »	*nada*	*ē* = *e* » »	*peto*
o = *o* » »	*no*	*i* = *i* » »	*siron*
ō = *o* » »	*obrar*	*ī* = *i* » »	*si*
u = *u* » »	*gusano*	*ę* = *e* muda en aleman	*Vater*
ü = *u* muda en aleman	*über*		

2. Consonantes: *h*
k g j y n
t d s z n r l
p b w
f v m

Pronunciacion:

g mediogutural (entre *g*, *y*, *j* español) = latin **a**ggredere
j latin = latin **J**esus
w ingles = inglés ***w**ater*
y español = castellano ***y**a*

3. Accentuacion. El signo del accento es ' superpósito *(lá, ú)*; no se usa en esta gramática que en los casos non comprendidos en las régulas siguientes.

1. Palabras simples:

a) Sustantivos, adverbios no derivados, y sustantivos, adjetivos, adverbios derivados en *se*, *no*, *ro*, sobre la última sílaba:

tūgkú cuarto, *ümé* hombre, *tītá* entonces, *eguró* voluntad, *maīsé* amor, *anjanó* bueno, *męé* tu.

b) Sustantivos, adjetivos, adverbios derivados en *gę*, *go*, *kę*, *ko*, *ka*, *na*, sobre la penúltima:

dārágę trabajador, *njaángo* fea, *weékę* el que hizo, *wāána* los que se van, *degkóka* lo que es en el medio.

c) Infinitivo de los verbos: sobre la última:

jūghānsé estar cansado, *dogkesé* pilar.

d) Los verbos en conjugacion: sobre la última del radical si la forma es afirmativa:

ęgátohapa yo quisé, del verbo *egase*; *pētinasama* acabaran, del verbo *pētise*.

e) Verbos, sustantivos, adjetivos, etc. en forma negativa: sobre la partícula negativa:

maītīse no amar, *anjúwe* no bueno, *weetīkę* el que no hizo, *ęgatītohawę* no quisé [1].

2. Palabras compuestas:

a) Si la composicion es con un simple sufijo, la palabra guarda su accento ordinario:

nīkákane de hoy, de *nīkáka* hoy, *ne* de.

b) En toda otra composicion: de dos ó tres verbos, de verbo con sustantivo, de dos sustantivos, etc. la última palabra sigue las reglas indicadas para las simples, las otras tienen un accento segundario sobre su última sílaba:

sāhándogkésīnīgę él quiere botar dentro, de *sahañse* entrar, *dogkese* botar, *sīnīse* querer, de *wāāse* ir, *ęgase* tener la voluntad; *dīgporókána* antepasados, de *dīgporo* antes, *kanse* estar.

I. Artículo.

Definido: no hay Indefinido: masc. *nīkę*
fem. *nīko*
neutr. *nīka*

nīkę ūme un hombre, *nīko nūmīo* una mujer, *nīka wīī* una casa.

II. Sustantivo.

1. **Género.**

a) Para las personas se indica el género feminino sustituyendo la última letra de la palabra masculina por un *o*, *ō*, añadiendo esta letra à la palabra masculina:

pagkę padre, *pagko* madre, *mamī* hermano mayor, *mamīo* hermana mayor.

b) Para indicar el género de los animales se pone la palabra *ūmę* hombre, *nūmīo* mujer:

njama venado, *njama-ūmę* ciervo, *njama-nūmīo* cierva.

c) Los sustantivos indicandos seres insensibles son neutrales.

2. **Plural.**

a) Para indicar el género en plural no hay terminacion especial, se lo indica por la palabra: *ūmęa* hombres, *nūmīa* mujeres:

bāgtūjana ūmęa niños, *bāgtūjana nūmīa* niñas.

b) Sustantivos en *gę*, *go*, cambian esta sílaba en *na*:

daragę trabajador, *darago* trabajadora (*darana* trabajadores).

---

[1] Las palabras teniendo en su forma afirmativa la sílaba *ti* p. ej. *dūgtīse* mandar, tendran en su forma negativa dos *tī*, p. ej. *dūgtītīse*, la segunda *tī* siendo la partícula negativa con su accento.

c) Los en *kẹ*, *ko*, cambian esta sílaba en *kẹna*:

wenīkẹ el que se murió, *wenīko* ella que se murió (*wenīkẹna* los que se murieron).

d) Los en *khẹ*, *kho*, cambian esta sílaba en *nha*:

būenoakhẹ discípulo futuro, *būenoakho* discípula futura (*būenoanha* discípulos futuros).

e) Sustantivos en *we*, *ñgẹ*, pierden esta sílaba:

waīwẹ pes, *waī* peces; *mūmīawẹ* abeja, *mūmīa* abejas; *ūgtañgẹ* piedra, *ūgta* piedras.

f) Varios sustantivos no derivados en *o*, tienen su plural en *lī* ó *rī*:

oro flor, *olī* flores; *hemepero* oreja, *hemeperī* orejas.

g) Muchos tienen su plural en *a*:

ūmẹ hombre, *ūmẹa* hombres; *nūmīo* mujer, *nūmīa* mujeres; *tūlī* aglomeracion de muchas cosas formando un todo completo ordenado, *tūlīa*.

h) Sustantivos derivados en *se*, *no*, *ro*, y muchisimos otros, no tienen plural; la pluralidad se indica por adverbios de cuantidad y adjetivos numerales:

dūgtīse mandamiento, *pẹhe dūgtīse* ó *nīpetīse dūgtīse* mandamientos, lit. mucho ó todo mandamiento.

i) Muchos sustantivos en *a*, tienen el plural en *nī*:

ūmūka brazo, *ūmūkanī*; *magka* lugar de habitacion, *magkanī*; *dīpopama* pie, *dīpopamanī*.

j) Los sustantivos formados con el verbo sufijo *kanse* tienen su plural en *kana*:

būghīkangẹ, *būghīkango* (*būghīkana*).

k) Fuera de lo indicado, hay muchos casos que no ya es posible de comprender en régulas determinadas:

kagpēa ojo, *kagpērī*; *Wakẹ* Dios, *wamẹna*; *mamī* hermano mayor, *mamīsūmẹa*; *agkabīo* hermana menor, *agkabīosonūmīa*; *wīī* casa, *wīserī*; *weheka* ansuelo, *wehese*.

3. **Relacion.**

a) Génitivo, dativo y acusativo se indican por el sufijo *ne* ó *re* segun la eufonia:

Padre *pagkẹ*, vestido del padre *sūtī pagkẹre*, dé lo al padre *pagkẹre ooya*, he visto al padre *jẹe īantohapa pagkẹre*.

b) La relacion entre poseedor y cosa poseida, fuera del génitivo que no es de uso frecuente, se indica por juxtaposicion, el poseedor poniéndose en primer lugar:

La ropa del padre *pagkẹ sūtīro*, el hijo de Maria *Marīa magkẹ*.

c) La relacion entre cosa y materia de que se compone, se indica por juxtaposicion poniendo la materia en primer lugar:

Sopa (agua de carne) *dīīko* (*dīīro* carne, *ogko* agua); gruta (cuartico de piedra) *ūgtatūgtī*; libro (paquete de papel) *papēratūlī*.

d) La relacion de cualidad ó sobrenombre se indica por juxtaposicion; la experiencia enseña cual palabra se pone en primer lugar:

Raudal del trueño *būgpopoewa* (*būgpo* trueño, *poewa* raudal; boca tuerta *ūgsẹrojūrı* (*ūgsẹro* boca).

III. Arreglo de la frasa.

1. **Las palabras en la proposicion.**

En general cada palabra se postpone á la que determina, pero toda inversion, no creando equivocacion, es permitida.

Nunca separar el adjetivo determinativo de su sujeto.

A excepcion de la proposicion interrogativa, no empezar la proposicion con el verbo.

Lo mejor es poner dativo y acusativo, sobre todo si son pronombres, entre sujeto y verbo, poniendo el dativo antes del acusativo si hay los dos.

2. **Las proposiciones en la frasa.**

Las conjunciones, ya muy pocas, no sirven mucho; hay juxtaposicion, poniendo cada proposicion despues de la que determina.

IV. Formacion de palabras.

1. **Union de verbos.**

a) Cuando la determinacion no es calificativa, se antepone el verbo determinante con perdida de su final:

sahandogkesè botar dentro; lit. *sahanse* entrar, *dogkese* botar; *bẹrẹoodūgtīse* mandar dar por abajo; lit. *bẹrẹse* caer, *oose* dar, *dūgtīse* mandar; *maījẹgẹrẹkansīnīse* querer estar excediendo en amor, lit. *maīse* amar, *jẹgẹrẹse* pasar, *kanse* estar, *sīnīse* querer.

b) Cuando la determinacion es calificativa, el verbo determinante se postpone en simple juxtaposicion:

kēasepīhase embriagarse, lit. *kēase* inclinar hacia tierra, *pīhase* hacer muchas veces; *tesebẹhūse* hacer el archiperezoso, lit. *tese* tener pereza; *bẹhūse* tener en abundancia.

2. **Union de verbo con sustantivo, adverbio, etc.**

a) Siempre el verbo en ultimo lugar si no hay determinacion de destinacion:

sīrokanse estar en ultimo lugar, lit. *sīro* détras, *kanse* estar; *dīpokadarese* principiar, lit. *dīpoka* pié, *darese* hacer.

b) El verbo se pone en primer lugar, con su final infinitiva *se*, si hay pluralidad; cambiando su final infinitiva en: *rī* ó *nī*, si es singular, cuando hay determinacion de destinacion:

ūaripegta baño, lit. *ūase* bañar, *pegta* puerto, *ūasepegtarī* baños; *dẹtesedalī* cuerdas para ligar, lit. *dẹtese* ligar, *da* cuerda (*dalī* cuerdas), *dẹterīda* cuerda; *kanīnītūgkā* dormitorio, lit. *kanīse* dormir, *tūgkā* cuarto (en plural *kanīsetūgkānī*).

3. **Union de sustantivo con sustantivo ó adverbio ó sufijo.**

a) Sustantivo con sustantivo cft. relacion.

b) En la formacion de palabras compuestas con sustantivo y adverbio, el sustantivo se pone en último lugar:

sīrokañgẹ el último, lit. *sīro* detras, *kañgẹ* el que está; *degkokawīī* la casa del medio, lit. *dẹgko* mitad, *ka* en (de *kanse*), *wīī* casa.

c) Sustantivo con sufijo para formar adverbios:

tūgtūaromena fuertemente, lit. *tūgtūaro* fuerza, *mena* con; *begsesemena* cabalmente lit. *begsese* juicio, *mena* con.

4. **Sustitucion de la final infinitiva del verbo.**

a) Por *gę, go, na* (masc., fem., plural), da sustantivos indicandos personas, oficios, cualidades, aptitudes en el presente:

daragę trabajador, *darago* trabajadora (*darana* trabajadores); *anjũngę* el que tiene bondad *anjũngo* ella que tiene bondad *(anjũna)*.

b) Por *kę, ko, kana*, da los mismos sustantivos con significacion del pasado:

darakę el que trabajó, *darako* ella que trabajó *(darakęna)*.

c) Por *akhę, akho, anha*, da estos sustantivos con significacion del futuro:

būēakhę el que sera maestro, *būēakho* ella que sera maestra *(būēanha)*.

d) Por *ke, athe*, para pasado y futuro, dejando la final infinitiva para el presente, da sustantivos abstractos ó nombres de cosas, acciones, etc.:

wagkũnke lo que uno pensaba, *wagkũnse* pensamiento, *wagkũñathe* lo que hay que pensar.

e) Al lado de la forma en *se* muchos verbos tienen los mismos sustantivos en *no* ó *ro*:

darase ó *dararo* trabajo; *ogkobohose* ó *ogkobohoro* el olvidar; *nīse* ó *nīno* manera de estar [1].

f) Por *atho, no* ó *ro, karo* (fut., pres., pasado), da sustantivos indicandos lugar:

kanīatho lugar que puede servir para dormir, *kanīno* dormitorio, *kanīkaro* lugar que sirvio de dormitorio.

5. **Composicion con verbo sufijo.**

a) El verbo *kase* (no fuera composicion) indica procedencia:

męęlon bogotakase tabaco bogotano; *ogtese nügkękase* planta silvestre (*nügke* selva).

b) El verbo *kanse* estar (no fuera composicion) indica habitacion, tiempo, actualidad, con idea de perduracion:

nügkękangę habitante de la selva; *tobūīkana* los que viven mas arriba; *īmękokangę-mãhīpã* sol, lit. sol que esto de dia; *jamīkangę-mãhīpã* luna, lit. sol que esta de noche, *dügīkanse* estar sentado; *dügīse* sentarse, *degkokanse* estar en el medio, *dęgko* mitad; *darãkanse* estar actualmente trabajando.

c) El verbo *jũse* (no fuera composicion) indica prioridad de tiempo con comparacion á otra accion, preparando esta:

agpose arreglar, *agpojũse* arreglar tal cosa para preparar el arreglar de otra cosa; *werese* decir, *werejũse* decir algo para preparar otra comunicacion; *wããse* ir, *wããjũse* irse para permitir á otros de irse tambien.

d) El verbo *tũse* sostentar:

1. Como sufijo da idea de poner fuertemente algo:

paase dar un golpe, *paatũse* golpear para que algo (clavo ó estantillo) se queda fuertemente.

---

[1] La forma en *se, no, ro* sirve para pasado y futuro hablando en general; la forma en: *ke, athe* indica specificamente. La misma observacion sirve para las formas indicadas en *a, b, c*.

2. Como prefijo indica que la accion debe hacerse con esfuerzo:

bīase cerrar, *tūbīase* cerrar empujando.

e) El verbo *tīse* (no fuera composicion) en union con un sustantivo, indica posesion:

wame nombre, *wametīse* tener nombre; *digka* fruta, *digkatīse* tener fruta; *dīpoka* pie, *dīpokatīse* tener principio; *wagpana* ennemigos, *wagpanatīse* ennemistar.

f) El verbo *jeese,* indica accion de dar, procurar:

wagpa ganancia, *wagpajeese* pagar; *dūgtī* enfermedad, *dūgtījeese* procurar enfermedad; *tūgtūaro* fuerza, *tūgtūarojese* resforzar.

g) El verbo *tamūse* (no fuera composicion) indica ayuda, el otro haciendo tambien su parte:

darase trabajar, *daratamūse* ayudarle en su trabajo.

h) El verbo *bogsase* (no fuera composicion) indica ayuda, el otro no haciendo nada:

darabogsase hacer el trabajo de otro.

i) El verbo *tase* (no fuera composicion) indica correccion de un engaño:

ogoase escribir, *ogoatase* borrar lo escrito á causa de engaño, para escribirlo mejor; *nękūnse* poner en tierra, *nękūntase* deshacer una parte del edificio para mejorar faltas.

j) El verbo *tasase* (no fuera composicion) indica simulacion, mentira:

weese hacer, *weetasase* hacer el hipocrito; *mīse* llevarse, *mītasase* simular de llevarse algo; *darase* trabajar, *daratasase* hacer el perezoso simulando trabajar.

k) El verbo *poose* tener costumbre:

ūgūse fumar, *ūgūpoose* tener costumbre de fumar; *nīse* estar, *nīpoose* tener costumbre de estar de tal manera, en tal lugar etc.

l) El verbo *pēose* coronar, indica el acabar completamente:

oose dar, *oopēose* dar todo lo que hay; *darase* trabajar, *darapēose* acabar completamente tal ó tal obra; *darese* hacer, *darepēose* acomplir que no falta mas nada.

m) El verbo *pētīse* acabar, indica el acabar sin indicar el acabamiento completo:

darapētīse acabar el trabajo p. ej. de hoy; *oopētīse* se cierra la distribucion, no se dara mas por el momento.

n) El verbo *mętanse* (no fuera composicion) indica prioridad de tiempo, lugar:

wahase bogar, *wahamętanse* remar en la proa; *wāāse* ir, *wāāmętanse* ir delante de los otros; *īanse* mirar, *īanmętanse* mirar antes de hacer.

o) El verbo *mīse* como sufijo indica defectuosidad en una accion:

tīose escuchar, *tīomīse* escuchar sin bien comprender; *ęgase* tener la voluntad, *ęgamīse* tener mas ó menos la voluntad.

p) El verbo *jonse* (de *īonse* mostrar) indica ayuda para mostrar como se hace tal accion:

kahīnse ir en el sinchoro, *kahīnjonse* mandar acostarse a uno ayudandole (p. ej. un niño); *bagsase* dansar, *bagsajonse* dansar para enseñar la dansa.

q) El verbo *janse* (de *ɪanse* ver) da idea de probar, de tantear:

baase comer, *baajānse* probar la comida; *kalīkūse* gritar, *kalīkūjānse* ensayar de gritar.

r) El verbo *bagtase* romperse, da en composicion como sufijo una idea de perduracion exprimida con iritacion ó desprecio:

tohakīase quedarse, *tohakīabagtase* quedarse aunque todo invito á irse; *jūkwese* esperar, *jūkwebagtase* esperar contra toda esperanza.

s) El verbo *bose* (no fuera composicion) tiene significacion de ocuparse en:

darabose estar ocupado en trabajo; *bagsabose* estar ocupado en el canto.

t) El verbo *pīhase* (no fuera composicion) indica costumbre ó multiplicidad:

jahase-pīhase tener costumbre de robar; *būghīse-pīhase* reirse de todo; *ɪapīhase* tener muchos piojos.

u) El verbo *būgtīse* estar maduro indica el superlativo; lo mismo el verbo *pūnīse* poder mucho (no fuera composicion):

kalīse estar pobre en sangre, *kalībūgtīse* estar cansado en extremo de algo; *tūgtūase* tener fuerza, *tūgtūabūgtīse* tener muchísima fuerza, *tūgtūapūnīse.*

v) El verbo *bẹhüse* abondar (no fuera composicion) indica el demasiado:

paga vientre, *paga-bẹhüse* ser ventrudo, *tese* tener pereza, *tesebẹhüse* estar archiperezoso.

Adicion á las reglas de formacion con verbo sufijo.

w) El verbo *nese* (no fuera composicion) indica acion de procurar:

dohose corromperse, *dohonese* corromper á otro ó algo; *jūhūnse* cansarse, *jūhūnese* procurar cansancio, cansar á otro.

x) El verbo *dūgtīse* mandar, se traduce en composicion muchas veces por el verbo hacer:

Hacer calmar a los nervios *soodūgtīse wadaɪtre*; hacer cicatrizar *jagtīdūgtīse*; hacer vibrar *nanasandūgtīse.*

6. **Formacion con otro sufijo.**

a) Los sustantivos *bügkẹ*, *bügko*, *bügkẹna* (de *bügkẹase* viejar) indica costumbre inveterada:

kēase-bügkẹ boracho incorrigible; *nīsose-bügkẹna* mentirosos de profesion.

b) El sufijo *pa*, indica lugar:

ogtese sembrar, *ogtepa* huerto; *wīɪseema* espaldas d. casa, *wīɪseemapà* waranda.

7. **Introducir.**

a) La particula *nẹnẹ*, entre radical y final del verbo, indica intensidad, perduracion:

wagkūnse pensar *wagkūnẹnẹse* meditar; *ɪanse* ver, *ɪanẹnẹse* fijar mirando.

b) La sílaba *a* y *o*, entre radical y final del verbo, amplifica la significacion del verbo con indicacion de diferencia de lugar ó tiempo, sin que puede dar se una régula directiva:

werese decir, *wereose* venir para decir, *werease* ir decir á otros, decir en otro lugar; *kalibugtise* estar cansado de algo, tener disgusto; *kalībūgtīase* estar cansado de algo que pasó; *kalībūgtīose* tener en disgusto á uno que es en otro lugar.

8. De casi todos los verbos que pueden unirse con el verbo sufijo *kanse* (estar), puede formarse un casi sustantivo en *ka*:

weekanse estar haciendo, *weeka* hecho; *waiwehenkanse* estar pescando; *weheka* ansuelo; *iahakanse* estar robando, *jahaka* el hecho de robar.

Pocos de estos casi sustantivos sirven en su forma simple:

weheka ansuelo, de *wehenkanse*; *jamika* la tarde, de *jamikanse* estar noche; *dipoka* pié, de, *digpoka* principio (*digpokanse* estar poniendo algo).

Casi todos en union con el verbo sufijo *tise*, forman verbos compuestos:

weekatise tener el estado del hecho, lit. hacer, estar, tener (estar con el hecho); *iankatise* haber visto (estar con el visto recibido).

Casi todos tambien con un adverbio sufijo y precedidos de un adjetivo posesivo tienen significacion sustantiva pareciente á la significacion del verbo:

jęę jahákapę mi robo ahora; *kęę waákabero* despues de su salida de el; *naa wenikadigporo* antes de la muerte de ellos[1].

jęę jahákapę mi robo, *jęę jahakápę* yo robando; *kęę darákapę* su trabajo, *kęę darakápę* el trabajando.

Estos verbos formados por la union de la forma sustantiva en *ka*, con el verbo sufijo *tise*, ponen en su forma negativa la partícula negativa *ti* despues del radical del verbo principal:

weékatise, weetikatise, darakatise, daratikatise.

9. Algunos verbos en composicion con el verbo *nise* (estar, ser) cambian su significacion activa ó pasiva en impersonal:

jigsęase estar frio; *jigsęanise* hacer frio; *agsise* brillar, calentar, *agsinise* hacer calor; *naitianse* estar oscuro, *naitianise* hacer oscuro.

Para otros verbos esta composicion cambia el sentido:

maise amar, *mainise* estar avaro, tener celos; *ũase* estar en colera, *ũanise* inspirar temor.

Para otros verbos esta composicion no cambia en nada la significacion, obedece unicamente á la mania de los indios de hablar tanto que pueden con verbos compuestos:

nügkęse, nügkęnise tener peso; *wiose wionise* tener peligro[2].

10. **Caída de letras, elision, eufonia.**

a) *ñ*, *ng* nasal desaparece en varias personas de la conjugacion y en el plural de varios sustantivos derivados:

ianse mirar, *jęę iaña* yo miro, *kęę iami* el mira, *iangę* el que mira, *iana* los que miran.

b) Para la elision la única maestra es la práctica, es imposible dar reglas:

nika dipi, se dice *nikapi* una penilla; *pea tenepi*, se dice *peapi* dos cestas; *wimangę kangęaka*, se dice *wimangęaka* niño chiquito; *itia imękoli*, se dice *itianęmę* tres dias; *pęa imękoli*, se dice *pęanęmę* dos dias; *ogpeno ogko*, se dice *ogpeko* leche; *pona pagko*, se dice

---

[1] No confundar esta forma sustantiva en *ka* con el participio presente. La forma sustantiva tiene el accento sobre la sílaba que precede al *ka* ó en otra palabra, sobre la última del radical del verbo principal; el participio tiene el accento sobre la sílaba final *ka*.

[2] Otras formaciones para superlativo, pasado etc. se indicarán en lugar propio.

ponako madre; *dĭa pahĭro*, se dice *dĭahro* rio alto; *dararo nẹho*, se dice *dararho* trabajo paraciente.

c) A observar: la costumbre de los indios de poner el sustantivo entre las sílabas de algunos adjetivos:

kanwĭĭaka, para *wĭĭ kangaka* casa pequeña.

d) La eufonia cambia muchas veces la final del adjetivo para dar un sonido pareciente ó igual a la final del sustantivo:

pahĭrĭ wĭĭ casa grande; *jũgküsẹ pahĭpẹ* canoa grande; *jũgkügẹ pahĭkẹ* arbol grande; *weheka pahĭka* ansuelo grande; *pahĭro sũtĭro* vestido grande; *pahĭwẹ sĭstĭwẹ* muqura grande; *doathẹ pahĭtẹ* holla para cosinar grande.

11. *a)* Para ilustrar las reglas de la formacion de palabras, se dará un ejemplo, dando varias palabras que pueden formarse de un verbo:

buēse enseñar.
būēse, būēro enseñanza, doctrina.
jẹẹ, kẹẹ etc. *būékapẹ*, mi, su etc. enseñanza.
būègẹ el que enseña, maestro.
būēgo ella que enseña, maestra.
būēna ellos, ellas que enseñan, maestros, as.
būēakhẹ maestro futuro.
būēakho maestra futura.
būēanha maestros (as) futuros (as).
būēkẹ maestro pasado, el que enseño en el pasado.
būēko maestra pasada.
būēkẹna maestros (as) pasados (as).
būēke lo que se enseñó.
būēse lo que se enseña.
būēathe lo que se enseñará.
būēkaro lugar en donde habia escola.
būēro lugar en donde se enseña.
būēatho lugar en donde se enseñará.
būērĭwĭĭ casa para la ensenanza, escuela.
būēsewĭserĭ escolas.
būērĭtũgkũ sala escolar.
būēsetũgkũnĭ salas escolares.
būērohro grande ensenanza.
būērorho como la enseñanza, como la doctrina.
būēkape durante la enseñanza, enseñando.
būēse bero despues la enseñanza.
būēse dĭgpòro antes la enseñanza.
būēsemena con enseñanza, instruido, instruida.
būētĭse no enseñar [1].

b) Siguen las composiciones. Con cada verbo compuesto pueden formarse de nuevo todas las palabras ya indicadas:

būētise, būētĭgẹ, būētĭkana, būētĭkape, etc.
būēse-manĭse sin enseñanza, *būēse-manĭngẹ*, etc.
būēyamanĭse sin obligacion de enseñar.
būēnose estar recibiendo la ensenanza, *būēnogẹ*, discípulo, *būēnoakho, būēnoro būēnoathe*, etc.

[1] Para los otros adjetivos que pueden formarse, cft. el capítulo del adjetivo.

būēnotīse no recibir enseñanza; *būēnotīgę būēnoyamanīsemena būēnoke*, etc.
būēkanse estar actualmente en la enseñanza.
būēnokanse estar actualmente recibiendo enseñanza.
būēge-weese estar en el acto de enseñar, *būēnogę-weese, būētīkanse, būēnotīkangę, būētige-weese, būēnotīna-weese*, etc.
būēkatīse enseñar reelmente, *būēnokatīse, būētīkatīse, būēnotīkatīse*, etc.
būētamūse ayudar a enseñar, *būēnotamūse* ayudar en el apprender, *būēkantamūse, būēnokantamūtīse, būētamūtīse*, etc.
būēbogsase enseñar para otro (reemplazando), *būēbogsatīse, būēnobogsase, būēnotamūbogsayamanīse*, etc.
būętase corregir la enseñanza.
būętasase simular de enseñar.
būēnotase būētatīse, būēnotasatīse, būętatamūse, etc.
būēpoose tener costumbre de enseñar.
būēnopoose tener costumbre de recibir la enseñanza, etc.
būēpętīse acabar de dar una parte de doctrina.
būēpēose acabar de dar una doctrina completa.
būēnopętīse, būēnopētītīse, būēnopēose, būēpēatamūse, būēnotasapēose, būēpęobogsase, būēpēoyamanīse, etc.
būējonse mostrar como se enseña.
būējanse probar dar una enseñanza.
būēnojonse, būējontamūse, būējanpētīse, etc.
būęmīse saber un poco hacer el maestro.
būēdūgtīse hacer ó mandar que se da la enseñanza.
būēnomīse, būēdugtītīse, būēnodūgtiyamanīse, etc.
būębose ocuparse en la enseñanza.
būēnobose estar siempre avido para apprender.
būębotīse, būēnobotīse, būēnobotīge, etc.
būēmętanse enseñar una cosa antes de tal otra; enseñar antes que otro enseñase.
būēnomętanse, būēpēomętanse, būēpēotamūmętanse, etc.
būēnęnęse enseñar con calor, *būēnęnęgę*, etc.
būēnonęnęse recibir la enseñanza un avididad.
būēose, venir para enseñar, *būēase* ir para enseñar.
būēnoose, būēatīse, būēnoatīse, būēotamūse, etc.
būēse-pīhase, būēse-būgkę disgustar los otros queriendo siempre enseñar; *būēnosepīhase*, etc.
būębagtase enseñar noobstante que hay obstáculos.
būēnobagtase, būębobagtase, būętamūbagtatīse, etc.
būępūnīse tener fuerza corporal, saber para enseñar.
puno būēse enseñar mucho.
būēnopūnīse, pūno būęnose, būętamūpūnīse, etc.
būējūse-enseñar algo para preparar la enseñanza de otra doctrina ó leccion.
būēnojūse recibir tal enseñanza en preparacion para otro estudio.
būējūtamūse, būējūbogsase, būēnojonjuse, etc.[1].

V. Adjetivo.

1. Cualificativo.

I. Las cualidades adjetivas pueden exprimirse:

a) Por los sustantivos derivados (cft. formacion de palabras IV) indicandos personas, cualidades:

---

[1] Hay que ver con cada verbo si tal composicion es posible y usitada. Asi p. ej. no se dice *būętūse, būējeese, būębūgtīase*; se entiende casi nunca *būēnęnęse būēnonęnęse*; con otros verbos estas composiciones con sus derivadas son en uso; p. ej. *tūgtūarojeese, wagkūnęnęse, mītūse, tąbīase*, etc.

ümę anjūngę hombre bueno; *nūmīo darago* mujer activa; *darana tūgtūana* trabajadores fuertes; *būgtīro sātīro* vestido blanco; *anjūnī oro* flor bella; *ęmęase bogtalī* estantillas altas; *dītapīakaro soano* pared colorada[1].

b) Por los sustantivos derivados en *se*, *no* ó *ro*, con el sufijo *mena* con:

pagko maīsemena madre amante; *magko maīnosemena* hija amada; *Wakę tūgtūaromena* Dios fuerte; *olī anjūsemena* flores bellas.

1. Exprimendo las cualidades adjetivas de la manera que se dice en *b*, hay que bien indicar, hablando ó escribiendo, la separacion de con el sustantivo:

pagko-maīse mena (palabra compuesta) con amor materna; *pagko-maīse mena* (dos palabras separadas) madre amante; *magko-maīnose mena* con el amor que recibe una hija; *Wakę-tūgtūaro mena* con poder divin; *oli-anjase mena* con la belleza de un flor.

Para evitar equivocacion los indios hacen preceder muchas veces, sobre todo cuando es cuestion de personas, el adjetivo posesivo à esa forma adjetiva en *mena*:

pagko koo maīse mena la madre con su amor; *Wakę kęę tūgtūaro mena* Dios con su poder.

2. El negativo de estos adjetivos se forma tambien con la partícula negativa *tī*:

ümę anjutīgę hombre no bueno; *darana tūgtūatīna* trabajadores no fuertes; *pagko maītīsemena* madre no amante; *magko maīnotīsemena* hija que no está amada.

3. Hay que fijarse en la diferencia de significacion de las tres formas negativas que puede tomar este casi adjetivo:

daratīsemena inocupado o sin trabajar; *darase-manīsemena* inocupado, ó, sin trabajo porque no hay, ó, porque no necesita trabajo para hacer tal cosa; *darayamanīse mena* inocupado porque no mandaron trabajar; *daranotīsemena* no trabajado; *daranose-manīsemena* no trabajado porque no hay quien se ocupá de este trabajo ó porque no necesita trabajo para estar hecha tal cosa; *daranoyamanīse mena* no trabajado porque no mandaron.

II. Grados de comparacion.

a) El termino de igualdad es *nęho* como. En composicion *nęho* se contracta en *nho* ó *rho* segun que la eufonia lo manda.

Cuando la comparacion se hace con verbo, el verbo se repite en forma sustantiva en *no* ó *ro*:

Wakę manī nęho nītīpī Dios no es como nosotros; *jęę męęrho* yo como tu (estoy); J.-Kr. *kagtīrorho kagtīya* vive como J.-Kr. vivia; *kęę wererorho koo weremo* ella dice como el; *męę wagkūnonho jęę wagkūñū* pienso como tu.

b) Superioridad y inferioridad se indica negando á un termino la cualidad que se atribue al otro:

pagkę pahīgę nīpī, pagko pahīgo nītīpo el padre es mas grande que la madre; lit. el padre es grande, la madre no es grande.

Lo mismo puede exprimirse con el verbo *jęęręnękanse* estar pasando:

agkabio jęęręnękapo koo mamīne koo magsīse mena la hermanita es mas sabia que su hermano; lit. la hermanita esta pasando à su hermano con su saber.

---

[1] Como se ve en los ejemplos dados, estos casi adjetivos se acordan en género y número con los sustantivos que cualifican. Por eso: Cft. sustantivo género y plural II; cft. tambien eufonia IV, 10.

kęę ogoake jęęrenękapa agpī ogoakere njaano ogoase mena su escritura esta peor que la del otro; lit. lo que el escribió esta pasando á lo que escribio el otro por la mala escritura.

La superioridad absoluta no tiene tampoco término propio. Puede indicarse por el verbo *jęęrenękanse* con indicacion de una totalidad:

kęę jęęrenękapī nīpętīnane kęę tūgtūaro mena el es el mas fuerte; lit. el esta pasando á todos con su fuerza.

Para indicar un grado alto, sirven:

pūnīse, pūnīkanse estar mucho, como sufijo.

pūno muy, mucho, como prefijo.

būgtīase estar maduro, como verbo sufijo.

wahapūnīkanse estar muy fuerte para remar; *baapūnīttīse* no poder comer mucho, tanto; *pūno wagkūnse mena* con mucho pensar; *tūgtūabūgtīasemena* todo poderoso; lit. estar maduro en poder.

2. **Numeral.**

a) Cardinal:

1. *nikę, niko, nika* (*nīkañgę, nīkaro,* etc. Cft. Eufonia).
2. *pęana, pęa* (*pęagę, pęaro,* etc.).
3. *īttīana īttīa.*
4. *bapalīttīna, bapalīttīse.*
5. *nikamūkęna, nikamūkęse* (un mano).
6. *agpe-mūka-nikangę-pēnīpęhana, agpe-mūka-nīka-pēnīpęhase* (de la otra mano un mas aumentar).
7. *agpe-mūka-pęana-pēnīpęhana, agpe-mūka-pęa-pēnīpęhase.*
8. *agpe-mūka-īttīana-pēnīpęhana, agpe-mūka-īttīa-pęnīpęhase.*
9. *agpe-mūka-bapalīttīna-pēnīpęhana, agpe-mūka-bapalīttīse-pēnīpęhase* (de la otra mano 4 mas aumentar).
10. *pęa-mūkęna, pęa-mūkęse* (2 manos).

Despues puede contar hasta 20 añadiendo los dedos de los pies; pero muchos indios no hacen que indicar con signo sin proferir palabras.

16 *pęa-mūkęna-agpī-dīpoka-nikangę-pēnī-pęhase.*

50 *papasawa degkomena.*

100 *nika papasawa.*

200 *pęa papasawa,* etc.[1].

Los cardinales en *na* sirven para nombres con plural. Los en *se,* sirven para nombres sin plural.

ngę, ro, etc. Cft. Eufonia.

b) Ordinal.

No hay. Puede servir:

dīpokakangę, nīmętakangę, el primer; de *dīpokakanse* estar en el principio, *nīmętakanse* estar antes de otros.

tobęrokangę, de *toberokanse* estar despues, traduciendo por el siguiente.

sīrotūkange, de *sīrotūkanse* estar sosteniendo por detras ó el ultimo.

El feminino en *ngo,* el neutral en *se,* el plural en *na.*

[1] *nīkę* es masc., *nīko* es femin., *nīka* es neutral.

c) Multiplicador, partitivo.

Para indicar la multiplicacion se añade la particula *tīī* de *tīse* tener, á la forma neutral del adjetivo cardinal para los dos primeros cardinales; *tīrī*, para los otros:

Una vez *nikatīī*.
Dos veces *pęatīī*.
Tres veces *ītīatīrī*.
Cuatro veces *bapalītīsetīrī*.
Siete veces *agpe-mūka-nika-pēnīpęhasetīrī*, etc.
Todo(s) junto(s) *nikanomena*.
La mitad *degkomena*.
Un y medio *nika agpe-degkomena*.
Dos y medio *pea agpe-degkomena*.
Dos dias y medio *pęanęmę agpenęmę-degkomena*, etc.
Otras fracciones no existen.

3. **Posesivo.**

jęę mi	Fem. y Plur. item	*ügsa*, *manī* nuestro	Fem. y Plur. item
męę tu		*męgsa* vuestro	
kęę masc., *koo* fem. su		*naa*, *ana* su	

a) Unicamente la tercera persona singular tiene forma fem. especial *koo*.

b) Manī, se dice cuando la posesion se refiere a todos; *ügsa*, cuando se refiere a algunos tanto:

manī wiogę Wakę manīne maīpī nuestro señor Dios nos ama; *męę, ügsa wiogę Wakę, ügsane màīī* tu, nuestro señor Dios, nos amas.

c) Ana, se dice cuando se habla de personas que no entran en la conversacion pero que estan bajo la vista.

4. **Demonstrativo.**

anī, *atīge* este	*naa*, *ana* estos
atīgo esta	*naa*, *ana* estas
sīī ese, aquel	*sookana* aquellos
sīgko esa, aquella	*sookana* aquellas
ate, *atī*, *atīga* (neutral) esto	*ate*, *atī* estos
sīgse, *sīgkę*, *sīgka* (neutral) eso	*sīgse* esos

5. **Indefinido.**

nikę, *o*, *a*, etc. un, a, o.
magsę, *o*, *a* alguno, a, os-as.
nīpetīse, *na* todo, os-as.
nügkę (sufijo) cada.

Sustantivo en *gę*, *go*, *na* el que, ella que, los-las que, para presente.
kę, *ko*, *kęna* para pasado.
akhę, *akho*, *anha* para futuro.
ke, *se*, *athe* lo que.

maŋsa-manīse ninguno.
kaŋgeakę chiquito.
kaŋgoako chiquita.
kaŋgaka chiquito (neutral).
kanoaka poquito.
pęhana varios, muchos.
pęhe mucho (de varias partes).
pahīro mucho (de un todo).
agpī, agpega, agpena otro, a, os-as.
agpe, agpeje, agpega, agpeka, etc. otro (neutral).
manīse nada.
dīgse cualquier cosa.

VI. Pronombre.

1. **Personal.**

jęę yo	*manī, ügsa* nosotros
męę tu	*męgsa* vosotros
kęę, koo él, ella,	*naa, ana* ellos, as

NB.: a) Para *koo, ügsa, ana* cft. adjetivo posesivo; *b)* Para la casi declinacion, cft. Relacion; *c)* Mismo se traduce por *bagsūpęe* ó *ta*:

yomīsmo lo haré *jęę bagsūpęe atere daregętī*; es el mismo *kęęta nīmī*.

2. **Relativo.**

No hay. Sirven:

Los sustantivos derivados en *gę, go, na* para presente.
kę, ko, kęna para pasado.
akhę, akho, anha para futuro.
ke, se ó *no, athe* (neutral).
karo, no ó *ro, atho* (neutral).

Dios que sabe todo *Wakę nīpetīsere magsige*; ella que ha muerto es mi madre *wenīko jęę pagko nīmo*; los que van venir son malos *attanha njaana nīpa*; el libro que compré *papēratūlt jęę dūake*; todo lo que es bonito *nīpetīse anjūse*; la casa en donde durmió *wīī kęę kantkaro*; lugar en donde viven los angeles *magka angęla kagtīno*; el infierno en donde serán castigados los pecadores en inferno *pekadūtīna būtrīdarenoatho*.

3. **Interrogativo.**

Noa, njamę quien, quienes	*noa* cual, cuales (personas)
noaje de quien	*njee* cual, cuales (neutral)
noane á quien	*njee* qué (sing. y plur.)

4. **Posesivo.**

je mio, a	*jana* mios, as
męęje tuyo, a	*męęjana* tuyos, as
kęęje, kooje suyo, a	*kęęjana* suyos, as
manīje, ügsaje nuestro, a	*manījana* nuestros, as
męgsaje vuestro, a	*męgsajana* vuestros, as
naaje, anaje suyo, a	*naajana* suyos, as
ateje neutral	

NB. El sufijo posesivo *je*, cambia en *ja*, *jagę*, *jaro*, etc. (cft. Eufonia) segun el sustantivo que reemplaza:

noanę nīsarī atę ūtī? ję nīī, á quien pertenece este vestido? mio es.
noajaro nīsarī atę sūtīro? koojaro, de quien es este vestido grande? de ella.
noajagę dūajī kūnītohapalī? ūgsajagę, cual perro murdió? el nuestro.
njęę mēsa nīsarī atīga? ja męsa, cual mesa es esta? la mía.

La insistencia se indica por el verbo *nise*, p. ej. *jęnīī* es mío (no de otro).

5. **Demonstrativo y Indefinido** (f. adjetivos, demonstrativos y indefinidos).

VII. Verbo.

Lo mas dificil en este lengua y en las lenguas hermanas del tukano es el verbo. Imposible de indicar todos los matices que los indios quieren indicar con las desinencias y sufijos verbales de las formas del verbo.

Lo que mi era posible de constatar, lo daré en la exposicion siguiente.

En primer lugar daré una sintesis de general todos las formas á fin de procurar mas facilmente una idea general de la totalidad de las formas diferentes. En segundo lugar seguirá el paradigma de un verbo concreto que presentará á los ojos la totalidad de las formas de la única conjugacion que hay en tukano en todos sus detalles.

Sintesis general de las formas verbales.

A. Activo = el radical.
B. Pasivo, formado en poniendo *no* entre radical y desinencias.
C. Negativo, formado en poniendo *tī* entre radical y desinencias.
D. Interrogativo, formado en poniendo *tī*, *rī*, *lī* entre radical y desinencias.
E. Recíproco, formado en poniendo *amę* ó *amęnī* antes el radical.

a) Una especie de reflectivo se obtiene en añadiendo — *bagsūpę(rę)* «mismo» al verbo.

b) La forma impersonal y neutral es la desinencia de la primera persona en todos tiempos.

Cada género tiene 5 modos:

I. Indicativo = el radical.
II. Condicional = añadiendo el verbo *bo(sę)* como sufijo.
III. Imperativo.
IV. Participio.

a) Presente: añadiendo *gę* (masc.), *go* (fem.), *na* (plur.).
» *kapę* (masc., fem., plur.).
b) Pasado: » *kę* (masc.), *ko* (fem.), *kęna* (plur.).
c) Futuro: » *hkę* (masc.), *kho* (fem.), *anha* (plur.).

V. Optativo.

Con los géneros negativo y interrogativo hay particularidades que serán indicadas en el paradigma del verbo.

Cada modo tiene 4 modalidades:

a) Actualidad = añadiendo las formas respectivas del verbo *wee(se)* «hacer» al participio presente.
b) Indicacion del lugar presente = radical.
c) » » » absente = añadiendo el sufijo *sa.*
d) » de duda = añadiendo el sufijo *sasa.*

Cada modalidad, excepto la modalidad de actualidad, tiene 3 tiempos:

Presente = el radical *a.*
Pasado = añadiendo el sufijo *toha.*
Futuro = » » » *gẹtī.*

La modalidad de actualidad, como ya las hé dicho, tiene todas las formas del verbo completo *wee(se)* «hacer».

Cada tiempo tiene 5 formas especiales:

1. Forma simple = añadiendo el sufijo *á*
2. » indefinida = » » » *pa*
3. » exclusiva = » » » *wẹ*
4. » inclusiva = » » » *acẹ*
5. » disgustiva ó sucesiva = » » » *apẹ*

En el futuro la forma indefinida es idéntica con la forma simple; la forma exclusiva tiene el sufijo *bẹ*, y inclusiva y disgustiva no hay.

Cada forma especial tiene 7 formas personales:

1. Primera persona del singular
2. Segunda » »
3. Primera » » plural
4. Segunda » »

} preponiendo el pronombre personal respetivo al verbo, que no tiene desinencias especiales.

5. Tercera » » singular, masc.
6. » » » » fem.
7. » » » plural

} preponiendo el pronombre resp. al verbo, que tiene desinencias especiales para cada forma:

Tercera persona singular, masc. = desinencia *mī*
» » » fem. = » *mo*
» » plural, comun = » *ma*

En las formas indefinida, exclusiva, inclusiva, disgustiva (ó sucesiva), la *m* de esta desinencia disparece.

B. Paradigma de la única conjugacion.

Ejemplo: *dara(se)* trabajar.

A. Activo.

a) **Actualidad.** *Daragẹ-weese* hacer el trabajador; estando en la actuacion misma. Observando que: para el femenino el *ẹ* del sustantivo se cambia en *o*, asi *darago-weese*; para el plural el sustantivo toma la desinencia plural *na*, asi *darana-weese*, y que el verbo *weese* se conjuga como verbo simple, podemos para la conjugacion de esta modalidad dar el cft. á la conjugacion del verbo *darase.*

Indicativo.

b) Indicacion de lugar presente.

a) Presente.

Forma:

1. Simple.

jęę daraa	yo trabajo = en este lugar estoy te-
męę daraa	tu niendo mi trabajo, aun-
kęę daramī	él que p. ej. por un mo-
koo daramo	ella mento estoy descan-
manī (ügsa) daraa	nosotros sando me
męgsa daraa	vosotros
naa (ana) darama	ellos, ellas

NB. Unicamente la tercera persona singular tiene forma especial para el femenino *koo daramo.*

Para *ügsa* y *ana*, cft. adjetivos posesivos.

2. Indefinida.

jęę darapa	yo trabajo, trabajé, trabajo, trabajaré
męę darapa	
kęę (koo) darapī (po)	ó
manī darapa (na)	mostrando el fruto del trabajo: mire,
męgsa darapa (na)	esto atesta que yo trabajo
naa darapa (na)	

NB. A las tres personas del plural en *pa* de esta forma indefinida, los indios añaden algunas veces la desinencia plural *na*, p. ej. *naa darapana*, pero es facultativo.

3. Exclusiva.

jęę darawę	yo trabajo aqui y no otros
męę darawę	ó
kęę (koo) darawī (wo)	mostrando el trabajo yo trabajo esto,
manī darawę	otros no lo hacen
męgsa darawę	
naa darawa	

4. Inclusiva.

jęę daraacę	yo trabajo no obstante tal ó tal ob-
męę daraacę	stáculo
kęę (koo) daraacī (co)	ó
manī daraacę	yo tambien trabajo no vosotros ó
męgsa daraacę	ellos solos
naa daraaca	

5. Disgustiva ó de sucesion.

jęę daraapę	yo trabajo, pero me voy dejarlo
męę daraapę	porque
kęę daraapī (apo)	me disgusta, ó
manī daraapę	es á vosotros de trabajar, ó quiero
męgsa daraapę	dejar algo á otros
naa daraapa	

β) **Pasado.**

Forma:

1. Simple.

jęę daratohaa
męę daratohaa
kęę (koa) daratohamī (mo)
mamī daratohaa
męgsa daratohaa
naa daratohama

yo trabajé dejando el trabajo, en el lugar mismo

2. Indefinida.

jęę daratohapa
męę daratohapa
kęę (koo) daratohapī (po)
manī daratohapa
męgsa daratohapa
naa daratohapa

yo trabajé puede ser una hora ó un año antes

3. Exclusiva.

jęę daratohawę
męę daratohawę
kęę (koo) daratohawī (wo)
manī daratohawę
męgsa daratohawę
naa daratohawa

yo trabajé aqui, no otros
ó
yo trabajé esto, otros no lo hicieron

4. Inclusiva.

jęę daratohaacę
męę daratohaacę
kęę (koo) daratohaacī (co)
manī daratohaacę
męgsa daratohaacę
naa daratohaaca

yo tambien trabajé aqui

5. De Disgusto ó Sucesion.

jęę daratohaapę
męę daratohaapę
kęę (koo) daratohaapī (po)
manī daratohaapę
męgsa daratohaapę
naa daratohaapa

yo trabajé aqui, no me gusta trabajar mas
ó
yo trabajé, á vosotros ahora

γ) **Futuro.**

Forma:

1, 2. Simple y indefinido.

jęę daragętī
męę daragętī
kęę (koo) daragęsamī (mo)
manī daranatī
męgsa daranatī
naa daranasamo

yo trabajaré aqui

3. Exclusiva.

jęę darabę yo trabajaré aqui, vayan se
manī dararę nosotros trabajaremos, vayan se

c) Indicacion de lagar absente.

a) Presente.

Forma:

1. Simple.

jęę darasaa yo trabajo allá, tengo
męę darasaa mi trabajo aunque no lo ves
kęę darasamī (mo)
manī darasaa
męgsa darasaa
naa darasama

NB. Como esta modalidad se forma por la inclusion de la partícula *sa*, entre radical del tiempo y desinencia, por la inclusion de la partícula *sasa*, para la modalidad dubitativa, y que la desinencia final es la misma que en la modalidad de indicacion de lugar presente, exceptuando el futuro, bastará dar la primera persona de cada tiempo y forma.

2. Indefinida.

jęę darasapa yo trabajo constantemente allá

3. Exclusiva.

jęę darasawę yo trabajo allá, no otros

4. Inclusiva.

jęę darasuacę yo tambien trabajo allá

5. Disg. ò Suces.

jęę darasaapę yo trabajo allá pero lo abandono.

a) Pasado.

1. Simple.

jęę darasatohaa yo trabajé allá

2. Indefinido.

jęę darasatohapa yo trabajé allá

3. Exclusiva.

jęę darasatohawę yo trabajé allá, no otros

4. Inclusiva.

jęę daratohaacę yo tambien trabajé allá

5. Disg. ó Suces.

jęę daratohaapę yo trabajé allá, á vosotros reemplazar me

β) **Futuro.**

1, 2. Simple y Indefinido.

jęę daragesaa	yo trabajaré
męę daragesaa	yo trabajaré allà
kęę daragesamī	
koo daragosamo	
manī daranasaa	
męgsa daranąsaa	
naa daranasama	

3. Exclusiva.

jęę darasabę	yo trabajaré allà, que se vayan
manī darasarę	nosotros trabajaremos allà, que se vayan

d) **Indicacion de duda.**

a) **Presente.**

Forma:

1. Simple.

jęę darasasaa	parece que tengo trabajo
męę darasasaa	
kęę (koo) darasasamī (mo)	
manī darasasaa	
męgsa darasasaa	
naa darasasama	

2. Indefinida.

jęę darasasapa	parece que estoy en trabajo

3. Exclusiva.

jęę darasasawę	parece que yo solo trabajo

4. Inclusiva.

jęę darasasaacę	parece que yo tambien trabajo

β) **Pasado.**

1. Simple.

jęę darasasatohaa	parece que trabajé

2. Indefinida.

jęę darasasatohapa	parece que trabajé constantemente

3. Exclusiva.

jęę darasasatohawę	parece que yo solo trabajé

4. Inclusiva.

jęę darasasatohaacę	parece que yo tambien trabajé

γ) **Futuro.**

1, 2. Simple y Indefinida.

jęę daragęsasaa	parece que trabajaré ó es posible que trabajaré.

3. Exclusiva.

jęę darasasabę	parece que solo trabajaré
ügsa darasasarę	parece que solos trabajaremos

II. Condicional.

a) Con el verbo *bose* ocuparse en, como verbo sufijo, se forma un condicional que tiene para el presente y el pasado todas las modalidades y formas del verbo simple. Por eso cft. el verbo *Darase*, en la forma condicional *darabose*:

jęę daraboo	yo trabajaría si
jęę darabosasaa	talvez que yo trabajaría.
jęę darabotohaacę	yo tambien habría trabajado allà
jęę darabosapa etc.	yo trabajaría constantemente allà

b) Otra condicional puede indicarse para traducir el „cuando, si, durante" español. Tiene la desinencia *ka* para todas las personas y no tiene que dos tiempos. Ordinariamente se lo exprime con el sufijo *pę*.

α) **Presente.**

jęę daraka ó	si, cuando yo trabajo, durante mi
jęę daraka pę	trabajo etc.

α) **Pasado.**

jęę daratohaka ó	si, cuando yo acabo mi trabajo
jęę daratohaka pę	

III. Imperativo.

1, 2. Simple y Indefinido.

daraya męę	trabaja
kęę (koo) daraato	que él (ella) trabajo
tēa darana	vamonos trabajar
daraya męgsa	trabajad
naa daraato	que ellos, ellas, trabajan

5. Disgustiva.

daraapę	pero trabaja tambien, no me deja solo

IV. Participio.

α) **Presente.**

daragę, go, na	(masc., fem., plur.) trabajando
darakapę	(masc., fem. y plur.) trabajando

β) **Pasado.**

darakę, ko, kęna	(masc., fem., plur.) habiendo trabajado

γ) **Futuro.**

daraakhę, akho, anha	(masc., fem., plur.) será trabajando

V. Optativo.

dārama	da Vd. licencia para trabajar

B. Pasivo.

La forma pasiva del verbo se obtiene poniendo la sílaba *no* entre radical y desinencia:

darase trabajar	*daranose* estar trabajado
būēse enseñar	*būēnose* estar recibiendo enseñanra
paase golpear	*paanose* recibir golpes

Para la conjugacion, cft. verbo activo.

C. Negativo.

La forma negativa del verbo se obtiene incluyendo la partícula negativa *ti* entre radical y desinencia; considerando en la forma pasiva la sílaba *no*, como pertineciente al radical, y en composicion poniendo la partícula negativa *ti*, despues del radical del último verbo, al menos que la negacion porta sobre el primer verbo.

daratīse	no trabajar
daranotīse	no estar trabajado
daradūgtītīse	no mandar trabajar
daratīdūgtīse	mandar no trabajar
daratīkatīse	tener el estado de no trabajar

Para la conjugacion cft. Verbo activo, exceptuando.

a) Modalidad de indicacion de lugar presente.

I. *a)* 1. Indicativo presente forma simple:

iɛ̨ɛ̨ darawe	yo no trabajo aquí
mɛ̨ɛ̨ darawe	
kɛ̨ɛ̨ (koo) daratīmī (mo)	
manī darawe	
mɛ̨gsa darawe	
naa daratīma	

II. 1, 2. Indicativo futuro forma indefinida:

jɛ̨ɛ̨ darasome	yo no trabajaré
mɛ̨ɛ̨ darasome	
kɛ̨ɛ̨ darasome	
manī darasome	
mɛ̨gsa darasome	
naa darasome	

III. 1, 2. Imperativo simple y indefinido:

daratīkanya mɛ̨ɛ̨
kɛ̨ɛ̨ (koo) daratīkato
tēa daratīna
mɛ̨gsa daratīkanya
naa daratīkato

Imperativo de insistencia:

daratīta	pero deja lo, no trabaja eso

1. Los verbos teniendo la sílaba *tī*, en su forma activa, tendran dos *tī*, en su forma pasiva; la segunda *tī* siendo la negacion:

dūgtīse mandar, *dūgtītise* no mandar.

Si el verbo es composicion con el verbo sufijo *tīse*, teniendo en la primera parte de la palabra tambien la sílaba *tī*, la forma negativa tendra tres *tī*;

dūgtī enfermedad, *dugtītīse* tener enfermedad, *dūgtītītīse* no tener enfermedad.

2. A fijar las tres formas negativas que puede tener el verbo:

daratīse no trabajar, *darase-manīse* no trabajar porque no hay trabajo, *darayamanīse* no trabajar porque no mandaron.

Las dos formas negativas en *manīse*, no se conjugan como el verbo activo, pero como verbo impersonal:

jęęre dūgtīyamanīt á mi no me dieron mandato; *koone darase-manīnosaa* ella no trabajará, ó á ella trabajar no habrá.

Cft. Verbo impersonal.

3. El verbo:

a) En su forma condicional con el verbo *bose*, en su forma exprimendo duracion con el verbo *kanse*, no tiene la partícula negativa *tī* despues del radical del verbo adjunto, pero despues del radical del verbo principal:

daratībose, daratīkanse.

b) En su forma de la modalidad de actualidad, tiene dos formas negativas:

daratīgę-weese hacer el no trabajador, *daragę-weetīse* no hacer el trabajador.

D. Interrogativo.

La partícula interrogativa *tī, lī, rī*:

tī para los tiempos de la modalidad de indicacion de lugar presente; *rī* para los tiempos de la modalidad de indicacion de lugar absente y de duda; *lī* para los tiempos de la forma indefinida.

Esta partícula se añade como postposicion á la terminacion propia del tiempo, reemplazando la terminacion propia de la persona; exceptuando: para el futuro, forma simple de la modalidad de lugar presente, el *tī* interrogativo se añade á la terminacion de las dos primeras personas del sing. y plur.:

daratī męę? trabajas tu? *jęę daraa!* yo trabajo.
daratohatī jęę? jęę daratohaa? jęę daratohaacę, etc.
daranatītī męgsa? ūgsa daranatī.
darasasarī naa? naa darasasama, darasasawę, etc.
daratohasarī kęę? kęę darasatohapī, darasatohaacę, etc.
daragęsarī męę? jęę daragęsaa.
darapalī męgsa? ūgsa darapa.
daratohapalī koo? koo daratohapo.

1. Se entiende tambien la interrogacion *rī* para el pasado en vez de *tī*:

daratoharī? trabajo Vd. aquí.

2. La interrogacion negativa se hace de la misma manera; exceptuando: las dos primeras personas, sing. y plur., del presente negativo, forma simple,

de la modalidad de indicacion de lugar presente en *we* á las cuales se añade la partícula interrogativa, y el futuro negativo forma indefinida en: *some*, el cual no tiene forma interrogativa negativa:

daratītī mę̨ę̨? ję̨ę̨ daratīsaa.
darawetī mę̨gsa? ūgsa darawe.
daratīsarī kę̨ę̨? kę̨ę̨ daratīsamī.
daratīgosarī koo? koo daratigosamo, darasome.
daratītohapalī manī? manī daratītohapa.

E. Reciproco.

La reciprocidad se exprime por la anteposicion al verbo activo de la particula *ame* ò *amenī:*

wehense matar; *amenī-wehense* entre matarse.
tūtīse reprimandar; *ametūtīse* reprimandarse uno ó otro.

F. Reflectivo.

La palabra reflectiva es *bagsupę̨e.* Añadiendola al verbo activo se obtiene el verbo reflectivo:

paase golpear; *ję̨ę̨ paaa* yo golpea; *ję̨ę̨ paaa ję̨ę̨ bagsūpę̨ere* yo me golpea.

NB. Fijarse en la repeticion del pronombre antes de la palabra reflectiva y en la postposicion de la partícula *re* indicando el dat ó acus. Sin esa repeticion del pronombre y postposicion, la palabra *bagsūpę̨e* podria dar equivocacion:

kę̨ę̨ bagsūpę̨e paatohapī el mismo golpeó.
kę̨ę̨ kę̨ę̨ bagsūpę̨ere paatohapī el golpeo à si mismo ó el se golpeó.

G. Impersonal y neutral.

La forma impersonal y neutral del verbo es la desinencia de la primera persona en todos los tiempos:

ogkoro pehase llover.
ogkoro pehaa llueve aquí.
ogkoro pehapa llueve continuamente.
ogkoro pehatohasaa llovió allá.
ogkoro pehatohaacę̨ llovió tambien aquí.
ogkoro pehawe no llueve aquí.
ogkoro pehatītohaapę̨ todavia no quiso llover.
ogkoro pehasome etc. no lloverá.

Para el futuro forma indefinida lugar presente y tambien en todos los tiempos de la composicion con el verbo *weese*, para indicar la actualidad, el verbo toma la forma sustantiva en *ro*:

ogkoro peharo-weesaa está lloviendo allá, *ogkoro peharosaa* lloverá, *ogkoro peharo-weerosaa* estará lloviendo.

Como los nombres de los seres insensibles son neutrales, fuera algunas excepciones, como, p. ej. *mūhīpū*, *jogknwa*, el verbo de que son sujeto, toma la forma neutral:

sistīwe boaro-wee la muqura es dañando se; *sistiwe boaa* la muqura se daña etc.

El verbo unipersonal *hay*, se traduce por la forma neutral del verbo *nise* (ser, estar):

nīī hay aquí, *nīsaa* hay allá, *nīsasaa* parece que hay, *nīnosaa* habrá, *nītohaa* etc. había aquí.

La negacion se traduce por la forma neutral del verbo *mānīse* no haber:

manīī no hay aquí, *manīapę* no hay aquí (no busco mas), *mānīnosaa* no habrá, *manīsatohaacę* etc. no había tampoco eso allá.

H. Défectivo.

Muchos de nuestros verbos no tienen equivalentes en las lenguas indias; hay que ver como traducir lo mejor possible la idea p. ej.:

Prometir: decir de hacer.
Necesitar: desear ó faltar.

VIII. Adverbio.

1. Tiempo.

cuando? *deronīka?*
cuando, verbo con term. *ka* (p. ej. y postposicion *pę*, *daraka pę*)
despacio *sahatīroaka*
durante verbo con term. *ka*
antes *dīgporo*
despues *bero*
al instante *nīkanoaka*
entonces *tīta*
luego *nīkanoajakūno*
temprano *borekapę*
de mañana *jamīakapę*
hoy *nīkaka*
mañana *nahata*
mañana *jamīaka*
ayer *kanę*
ante ayer *tīnęmę*
pasado mañana *nahata bolerīnęmę*
ahora *nīkano*
ahora mismo *nīkanota*
presto *kero*, *sogharomena*
ligero *kero*, *sogharomena*
tarde *jamīka*
á menudo *pęhetīrī*
aun *jūhūpę*
siempre *nīpetīsenęmęnī*
no aun *jūhūpęwe*
por la tarde *jamīkapę*
de dia *imęko nīkapę*
de noche *jamī nīkapę*
otra vez *agpetīro*
hasta *te*
al fin *pētīropę*
al fin *pētīkapę*
al fin *pētīromena*

2. Lugar.

aquí *ato*
acá *atopę*
ahí *too*, *soo*
allá *toopę*, *soopę*
donde? *noopę?*
donde *noo*
en donde *noopę*
de donde *noopere*
de donde *dīepe*
á dentro *pę*
en medio *degkopę*
aquí mismo *atota*, etc.
ariba *būī*
abajo *sīro*
debajo *dogka*
entre *degko*
cerca *atoaka*
cerca de *pętoaka*
en casa de *pętopę*
he aquí *ęhę*
he ahí *sīgse*
en todo lugar *nīpetīropę*, *magkanīnūgkępę*
por tierra *nogkūkapę*

fuera *sogpepę*
fuera *re*
delante *dīgporo*
detrás *sīro*
lejos *joaka*
no lejos *joawe*

NB. El español «por» se traduce por el sufijo *pę* por delante *dīgporopę*, por detras *sīropę*, etc.

3. Cuantidad.

cuanto, s? *dikīsę, dikēna*
tanto, s *atīkīsę, atīkēna*
mucho *pęhe* (varias parcialidades)
mucho *pahīro* (un todo junto)
muchos *pęhana*
bastante *ehatūaa*
no bastante *ehatūawe*
un poco mas *pahīrojakūno*
un poco menos *kanoakajakūno*
demasiado *pahībūgtīakaa*
poco *kanoaka* (un todo junto)
poco *pehetīaka* (varias parcialietades)
chiquito *kangęakę* (masc.)
chiquito *kangoako* (fem.)
chiquito *kangaka* (neutral)
chiquito *ūmhaka* (neutral)
chiquito *dajasaka* (cosas mas chiquitas)
chiquito *doroaka* (cosas á penas visibles)
grande *pahīgę, go, ka, pę, tę*, etc.
así *toho (t'ho)*
con eso hay *tohokanota*
unicamente *nikęta, dīta*
enteramente *nīpetīse*

4. Manera.

como? *dero?*
como *nęho*, terminacion *nho, rho*
bien *anjūno*
mal *njaano*
así *toho (t'ho)*
así mismo *tohota*
así (antes enumeracion, indicacion) *atīro*
fuertemente *tūgtūaromena*
cabalmente *begsesemena*

NB. Todos los sustantivos en *se, no, ro*, con el sufijo *mena*, pueden servir de adverbios de manera.

5. Afirmacion, negacion, duda, interrogacion.

sí *ęę*
no *nīwe*
cierto *nīnota*
así es? *sarī*
es verdad? *nīnota?*
así es *t'hotanīī*
nada *manīse*
para que *deroweegę* masc. (na plur.)
para que *deroweego* fem. (na plur.)
para que *deroweero* neutr.
njee nīathe
por eso *tohoweegę* masc. (na plur.)
por eso *tohoweego* fem. (na plur.)
por eso *tohoweero* neutr.
ate nīathe, ateje-būīrī
talvez *agpetęroweegę* masc. (na plur.)
talvez *agpeteroweego* fem. (na plur.)
talvez *agpetęroweero* neutr.
nunca *nīkatī* con verbo negativo
bueno *anjū*
malo *njaanīī*

Cft. Adverbios de manera.

NB. Por qué (porque) no existe, se arregla la frasa con para qué y por eso.

IX. Preposicion y Postposicion (sufijo).

mutualmente *ame, amenī*
muy *pūno*
con fuerza *tū*
en *pę*
de, à *ne, re*
con, por *mena*
sobre *būī*
debajo *dogka*
abajo *sīro*
entre *degko*
delante *dīgporo*
despues *bero*
sin *manīsemena*
para *ne, re, nīathe*
cerca *pęto*
en casa de *pętopę*
detrás *sīro*
hacia *pę*
á causa de *būīrī*
durante *ka*, como term. del verbo
tambien *kēna*
y *kēna*

X. Conjuncion.

ó *ū* (viene del tupi)
pero *jūhūpę*
por eso *tohoweegę, go, na, ro*

XI. Interjeccion.

bien *anjū*
perfecto *anjūpūnīkaa*
otra vez *m'ha taha*
verdad! *nīnota*
por Dios *Wakę mena*
lástima *ajo*
de asusto *ajo*
me duele *aganę*
que sea asi *aję*
ahora sí *anjūjūhūma*
bagateles *yo*
paciencia *jūhūpę*
vaya se *waaya*

Die künstlichen Zahnverstümmlungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung.

Mit 45 Abbildungen auf 5 Tafeln, 2 Textfiguren und 1 Karte.

Von Zahnarzt Dr. med. dent. HANS LIGNITZ, Hamburg.

(Schluß.)

VIII.

Das Ausschlagen der unteren Schneidezähne, ein Merkmal der niloto-hamitischen Kultur in Afrika.

Bei weitem nicht auf Afrika beschränkt ist das Ausschlagen der Zähne, was schon CHAPMAN auffiel, denn er sagt: „Es ist erstaunlich, welche Ähnlichkeit in den Handlungen der menschlichen Familie über die Welt hin herrscht; selbst die Damara üben hier Gebräuche, die ganz mit denen der Neuseeländer übereinstimmen, wie das Ausschlagen der Vorderzähne und das Abschlagen des kleinen Fingers“ (91, I, S. 12). In Westaustralien war die Sitte offenbar sehr verbreitet, denn „schon der britische Seefahrer WILLIAM DAMPIER, der im Jahre 1688 an der Westküste Australiens landete, schrieb über die dortigen Eingebornen: Ich weiß zwar nicht, ob sie sich die vordersten beiden Zähne an den oberen Kinnbacken mit Fleiß ausreißen, gewiß aber ist, daß sie allen Manns- und Weibspersonen fehlen“ (147, S. 75). In Australien ist das Ausschlagen der Zähne in Zusammenhang mit Mannbarkeitsfeiern überhaupt weit verbreitet. So heißt es von dem Goulburnestamm nördlich von Melbourne: „Ein Jüngling, der zur Mannheit geweiht werden soll, wird von drei Stammesgenossen in den Wald geführt, wo er zwei Tage und eine Nacht bleibt und sich zwei obere Schneidezähne ausschlägt, die er sorgfältig aufhebt und, zurückgekehrt, seiner Mutter gibt. Dann geht er wieder in den Wald, wo er nun zwei Nächte und einen Tag bleibt. Die Mutter aber sucht einen Gummibaum, den nur wenige, nie aber der Sohn selbst, wissen dürfen, und steckt die beiden Zähne in die obersten Äste“. „In case the person to whom the tree is thus dedicated dies, the foot of it is stripped off its bark and it is killed by the application of fire, thus becoming a monument of the deceased“ (122, S. 27—28).

Über die Bedeutung dieser merkwürdigen Sitte findet sich aber keine Erklärung. Wie SCHRÖDER einem Aufsatz der Zeitschrift „In allen Weltteilen“ entnimmt, ist es bei den Macquariestämmen üblich, den rechten oberen Schneidezahn bei allen jungen Männern auszuschlagen. Der Stamm der Camaragal hat allein das Recht, die hierbei zu beobachtenden Zeremonien vorzunehmen, wofür er als Anerkennungszeichen einen Zahn der jungen Leute fordert (104, S. 49). Bei den Macquariestämmen dürfen die Geweihten bis zur Verheiratung mit keinem der Weiber sprechen, müssen fern von ihnen lagern und ihnen überall aus dem Wege gehen (nach HALE) (118, VI, S. 787). Diese kurzen Angaben mögen als Beispiele für das Vorkommen des Zähneausschlagens in Australien genügen.

Bemerkenswert ist die Beobachtung LABILLARDIÈRE's, daß die Tasmanier, die ja seit 1876 ausgestorben sind, an der Felsenbai ebenfalls das Ausschlagen der Zähne übten. Er sagt darüber: „Ces naturels nous parûrent avoir la plus grande analogie avec ceux que nous avions vu quelques jours auparavant, seulement nous en remarquâmes quelques-uns à qui il manquoit à la mâchoire supérieure une, des dents incisives moyennes et d'autres à qui elles manquoient toutes les deux. Nous ne pûmes savoir à quoi tient cet usage; mais il n'est pas général, puisque la plupart avaient même conservé toutes leurs dents" (52a, II, S. 71). LING-ROTH, einer der besten Kenner der tasmanischen Literatur, fand diese Beobachtungen indessen von keinem anderen Reisenden bestätigt (95a, S. 18). Freilich befinden sich im Roy. Coll. of Surgeons in London zwei tasmanische Skelette, deren obere Vorderzähne fehlen. LING-ROTH (95a, S. 116) entnimmt DAVIS folgende Notiz: „The male skeleton at the College had had the two middle upper incisors punched out in this manner, and what is more singular, that of the woman, also, has had the whole four upper incisors knocked out in the same manner. The alveolar process in both is absorbed and wholly effaced. Among the Australian tribes this practise is spread generally. It must have been exceedingly rare among the Tasmanians, most likely confined to one tribe, as nothing is kown of such a custom by those best acquainted with the Tasmanians (DAVIS, JOS. BARNARD, On the Osteology and Peculiarities of the Tasmanians, a Race of Man recently become extinct. 4°. Haarlem 1874, S. 18)." Nach diesen Angaben geht man wohl in der Annahme nicht fehl, den Ausdruck „usage" bei LABILLARDIÈRE für irreführend zu halten. Vielmehr dürfte es berechtigt sein, das Vorkommen des Zähneausschlagens in Tasmanien für außerordentlich selten und belanglos anzusehen.

Verfolgen wir die Sitte weiter, so finden wir sie auf den Neuen Hebriden wieder, wo die „seltsame" Mode herrscht, bei verlobten und verheirateten Weibern die oberen Vorderzähne auszuschlagen, was sich auch an der St. Philippbai wiederfindet (22, S. 17). Den Markesanern, den Bewohnern der Marquesas-Inselgruppe, waren vielfach die Vorderzähne eingeschlagen, wie WILKES beobachtete. Ebenso häufig scheint die Sitte auf Hawai zu sein. So opfern die dortigen Eingebornen ihrem Gotte *Eatoa* ihre Vorderzähne (57, S. 347—348). Auch anläßlich von Todesfällen scheint das Ausschlagen eines Zahnes als Traueropfer dort üblich zu sein (65, II, S. 301). WILLIAM ELLIS gibt sogar an, daß bei älteren Leuten, die viele Trauerfälle erlebt haben, sämtliche Vorderzähne fehlen (22b, S. 88). Jetzt scheint die Sitte auf diesen Inseln verschwunden zu sein. Auf Celebes ist das Ausschlagen der Vorderzähne ebenfalls geübt worden, oder steht vielleicht noch in Brauch. So teilte RIEDEL über die bisher noch fast unbekannten Stämme von Zentralcelebes mit, daß bei den Tonapo, Tobada und Tokulabi mannbaren Mädchen die mittelsten oberen Vorderzähne ausgeschlagen werden, und zwar geschehe dies, wie sie sagen, quod mulier quondam mariti membrum virile momordit (104, S. 51). Ein chinesischer Schriftsteller gibt die Sitte des Zähneausschlagens bei den Frauen des Stammes Ta-ja-kuh-laa an (71, S. 84). Ta-ja-kuh-laa oder Ta-ja-ki-lao heißt die zähneausschlagende Kilao, deutet also bereits auf die Sitte

hin. Dieser Stamm gehört den Miaotse an und wohnt im östlichen Kueitschou in etwa 108 Grad östlicher Länge und 27 Grad nördlicher Breite.

Der Übersicht halber möchte ich noch erwähnen, daß in Amerika „the people of Guancavilcas used to pull out their teeth in each jaw, the fathers doing it to their children when of very tender age, which they thought was no evil but rather a service very acceptable to their gods (Markham Chieza de Leon, S. 181). This author attributes the custom to the Indians about Guayaquil, but the example shows that it extended to some triebes much to the south of that district" (nach Davis, Thesaurus craniorum, London 1867) (40, S. 261). Diese Sitte, Zähne zu entfernen, war nach Gomara (La Historia general de las Indias, Anvers 1554, Cap. 68) besonders unter den Indianern von Darien üblich (140a, S. 16). „Nach Garcilasso de la Vega (Comentarios Reales, Lissabon 1609. La Prince Parte, Lib. IX, Cap. 3) ließ der Inka Huayna Capac den Kaziken, einer rebellischen Nation, die Zähne ausbrechen und befahl, daß diese Strafe auch auf die Nachkommen übergehen solle. Nach Martins (Beiträge zur Ethnographie Amerikas, Leipzig 1867, I, S. 72) scheint das Ausziehen der Zähne bei den Peruanern eine nicht seltene Strafe gewesen zu sein" (140a, S. 16). Ferner sagt Ratzel von den Feuerländern auf Chonos, daß den Männern regelmäßig ein Zahn fehle (91, I, S. 521). Diese Beobachtung steht aber gänzlich vereinzelt da[1].

Weit davon entfernt, ein vollständiges Bild der Verbreitung des Ausschlagens der Zähne auf der Erde geben zu wollen, wollte ich mit diesen wenigen Angaben nur zeigen, daß das Zähneausschlagen keineswegs auf Afrika beschränkt ist. Ohne Zweifel aber ist die Sitte in Amerika und auf dem asiatischen Festlande viel weniger häufig, als in Afrika einerseits und Australien anderseits, welche die Hauptverbreitungsgebiete darstellen. Vergleichen wir die Kulturen beider Gebiete, so finden sich manche Übereinstimmungen. Die Australier zeigen für Keulen aller Art eine große Vorliebe, die sie mit vielen afrikanischen Stämmen teilen. Zu besonderer Ausbildung ist in Afrika der Stockschild gekommen, der eine Schutz- und Trutzwaffe ist. Er gehört vornehmlich der Kultur derjenigen Völker an, die vielfach als Protohamiten auf-

[1] In Gerland's Atlas der Völkerkunde (Gotha 1892, S. 72) ist das Ausschlagen der Zähne bei den Völkern von Guankavilka und Mauta kartographisch vermerkt. (Ohne Angabe der Quellen.) Es mußte natürlich den Entdeckern Südamerikas auffallen, sowohl im Norden Südamerikas als auch in Afrika das Ausschlagen der Zähne anzutreffen. Cavazzi fand im alten Kongoreich, daß „den Jagen zum Unterschied anderer Völker zwei Zähne oben herausgerissen werden" (11a, S. 351). Wie weitgehend der Begriff „Jagen" lange Zeit war, zeigt eine alte Karte. (Carte du Royaume du Congo, du Monomatapa et de la Cafrerie, contenue dans un Atlas historique, publiée à Amsterdam, par Honoré et Chatelain en 1705—1719) (143, 1895, S. 288). Danach werden mit Dschagga oder Jagen auch eine Anzahl Völker nördlich der Kongomündung bezeichnet. Da dieser Name auch im Südosten des Kongoreiches zu finden ist, ist er sicher als ein Sammelbegriff für viele wandernde Völker aufzufassen. Cavazzi bringt nun beide Vorkommen mit einander in Verbindung und gibt an, daß der Brauch, die oberen Schneidezähne auszuschlagen, im Kongoreich durch Sklaven eingeführt worden sei, die aus Amerika zurückkehrten. Das ist natürlich eine müßige Kombination, da damals kaum Sklaven aus Amerika wieder zurückgebracht worden sein dürften. Im übrigen aber ist die Angabe für die Feststellung des Alters der Sitte in Afrika, sich die oberen Schneidezähne auszuschlagen, von großer Bedeutung.

gefaßt werden, deren Kultur eine Nordost-Südwest Wandertendenz hat, und welche meist die unteren Schneidezähne zu entfernen pflegen. Ich möchte aus der großen Zahl der Beispiele nur einige herausgreifen. So haben die Dinka, Wanyaturu, Waschaschi u. a. ostafrikanische Volksstämme, die, wie wir wissen, ebenfalls der Sitte huldigen, untere Schneidezähne auszureißen, Stockschilde; die Dinka den Kuerr mit ausgespartem Handgriff, die anderen den echten Stockschild mit Schutzbügel aus hartgewordenem Fell (26, I, S. 34). Besonders charakteristisch ist aber der ausgesparte Handgriff für den australischen Schild. In beiden Eigentümlichkeiten ihrer Kultur stimmen, wie ich derselben Quelle entnehme, die Schuli und Turkana mit ihnen überein (26, I, S. 34). So verbreitet die Muschelperlen auf der ganzen Erde sind, z. B. auch bei den Karaiben in Amerika, so auffällig ist doch die Vorliebe vieler australischer und afrikanischer Volksstämme für sie. „Hier wie dort scheint man jede Scheibe einzeln herzustellen, um dann eine Anzahl zusammen rund zu schleifen und auf eine Schnur zu ziehen. Bei den Herero [1] treten an Stelle der fehlenden Muscheln Straußeneischalen" (109, S. 307). Ankermann nimmt an, daß diese Muschelketten in Afrika auf den niloto-hamitischen Kulturkreis beschränkt sind, „wenigstens soweit das Material des Berliner Museums ein Urteil gestattet. Dasselbe besitzt solche Schmuckketten nur von den Herero, Ovambo, aus Unjamwesi, Uschaschi, Ussukuma, Ruanda, von den Massai, Bari, Schilluk, Nuer, ferner vom Benue (Danzufa), aus Mandi und Kaburé im nördlichen Togo und aus Dume (Dahomey)" (31, S. 63—64), von Völkern, die zum größten Teil die Schneidezähne ausschlagen.

In Australien wie im Gebiet der eben genannten Stämme herrscht nach Gräbner die Bienenkorbhütte vor (132, Bd. IV, S. 732). Streng genommen ist die Bienenkorbhütte nur bei den Massai und ihren nächsten Anverwandten verbreitet. Die eigentlichen Niloten, wie z. B. die Sere, Golo, Kredj, Bari, Schilluk und Nuer haben meist Rundhütten mit einem aufgesetzten Dach, welches fast kegelförmig genannt werden kann (106a, Tafel XX und XXI). Ebenso haben die Ovambo, die Wanjamwesi nebst den Mandi und den Kabure Zylinderhütten mit Kegeldach. Gräbner, der den Kulturbesitz Ozeaniens (im weitesten Sinne) eingehend untersuchte und ihn zu dem der anderen Erdteile in Beziehung setzte, glaubte mehrere Kulturkomplexe unterscheiden zu können, von denen der älteste der tasmanische sein soll. Der Ritus des Zahnausschlagens und das Nischengrab sind nach ihm einem nur wenig jüngeren Kulturkomplex zuzuweisen (132, Bd. IV, S. 732). In der Tat scheint die Sitte, die Schneidezähne zu entfernen, sehr alt zu sein. Daß der Australier einen sehr protomorphen Typ der Menschheit bildet, dürfte hinreichend bewiesen sein. Aber auch die in dem schwer zugänglichen oberen Niltal und dem Bahr-el-Ghasalbecken wohnenden Niloten stellen eine verhältnismäßig wenig beeinflußte Rasse von ganz bedeutendem Alter dar, die vermutlich schon immer ihre jetzigen Wohnsitze eingenommen hat. Es ist daher wahrscheinlich, daß die Übereinstimmung, welche in manchen Stücken zwischen der niloto-hamitischen und der australischen Kultur besteht, eine zufällige und bedingte

[1] Auf die gleiche Art und Weise stellen die Ovambo, ihre Nachbarn, und die Buschmänner Muschelketten her.

ist. Diese Annahme dürfte besonders beim Ausschlagen der Schneidezähne gerechtfertigt sein, denn nirgends werden in Australien die unteren Schneidezähne ausgeschlagen. Die eben erwähnte Sitte scheint vielmehr ursprünglich mit dem nur bei den Niloten und verschiedenen ostafrikanischen Stämmen üblichen Spuckgruß zusammenzuhängen. Wenn man der Verbreitung des Ausschlagens der unteren Schneidezähne in Afrika folgt, ist es sehr gewagt, auf eine enge Verwandtschaft aller derjenigen Völker zu schließen, welche diese Sitte ausüben. Das Verbreitungsgebiet derselben scheint mir vielmehr oft lediglich ein Beweis für die Nordost-Südwest-Wandertendenz zahlreicher afrikanischer Stämme zu sein, die wir uns unter den Namen Protohamiten und Hamiten zusammenzufassen gewöhnt haben.

Die vom oberen Niltal ausgehende Wanderung nach Südwesten, besonders von seiten der Schilluk als bekanntestes Beispiel, führt SCHWEINFURTH auf eine Übervölkerung zurück (106, I, S. 93). STUHLMANN aber glaubt an eine gewaltsame Zerstörung des Schillukreiches vor etwa 200 Jahren, die von Nordosten und Osten durch arabische Stämme, Abessinier, Galla u. a. m. vor sich gegangen sei. Die Schilluk nahmen zunächst das Land zwischen dem Blauen Nil und dem Sobat ein, wurden aber immer mehr an den Sobat gedrängt, wo sie heute noch an beiden Ufern wohnen. Von hier aus drang ein Strom gegen Süden vor, bahnte sich einen Weg zwischen den am Abhang der abessinischen Berge wohnenden Stämmen und den Dinka und Nuer, ließ eine Anzahl Kolonien am Djubbaflusse zurück und gründete ein ziemlich ausgedehntes Reich im Norden von Latuka, das heute unter dem Namen Ber oder Beri bekannt ist. Von hier aus drangen gemeinsam mit den westlich vom Nil wohnenden Schilluk jene Auswanderer vor, die das Schuli- und Scheffalu-Volk bildeten. Wir haben demnach bis hinauf zu den Stromschnellen des Somerset-Nils eine fortlaufende Reihe von Schilluk-Niederlassungen, die den Weg der Einwanderer angeben. Ähnlich ging die Südwärtsbewegung der Schilluk auf dem Westufer vor sich. „Von dem ureigenen Sitze ihres Stammes, also unter 12 bis 13 Grad nördlicher Breite, wo wir sie noch heute finden, überfluteten die Schilluk das Land nach Süden, überschritten den Bahr-el-Ghasal und ließen auf ihrer Wanderung nach Süden die beiden noch heute existierenden Stämme der Dembo und Bellanda zurück. Von dort aus wandten sie sich jedoch wieder östlich und gingen den Fluß hinauf, zersprengt und dezimiert durch Bari- und Dinka-Angriffe, bis sie endlich aus dem Gebiet des Bahr-el-Gebel heraustraten, Ruhe fanden und nun ihren Weg nach Wadelai und dem Albertsee ungestört fortsetzen konnten. Noch heute sind, besonders unter den Bari, Erzählungen von dieser großen Invasion und fabelhafte Vergrößerungen der von den Bari damals bewiesenen Tapferkeit im Umlauf. Noch heute aber ist es möglich, daß Schilluk-Soldaten im Lur- und Schuli-Lande mit den Eingebornen ohne weiteres verkehren können; denn trotz aller fremden Beeinflussung, trotz der Aufnahme einzelner Fremdworte ist die Sprache nahezu dieselbe geblieben, und was man am Somerset-Nil als Scheffalu spricht, ist genau dasselbe, was in Faschoda als Schilluk geredet wird“ (109, S. 494).

In welchem Zusammenhang die Massai mit den kurz unter dem Namen Niloten zusammengefaßten oberen Nilvölkern stehen, läßt sich schwer unter-

scheiden. MERKER nimmt jedenfalls an, daß sie das Niltal von Norden nach Süden passiert haben, bevor es eine ägyptische Kultur gab (66, S. 1—5). Ob sie dabei andere Völkerschaften berührt haben, geht aus seinen Ausführungen nicht hervor; ebensowenig lassen sich aus seinen Hypothesen Schlüsse ziehen, ob und wann die Massai von den Niloten die Entfernung der Schneidezähne entlehnt haben. Die nilotische Sprache der Massai weist freilich auf eine langjährige Berührung mit den Niloten hin.

Auf einen südlichen Zweig dieser Gruppe möchte ich hier noch eingehen, auf die Herero, die in ihrem Körperbau viele Ähnlichkeiten mit den Nilvölkern, ja einen ausgesprochenen hamitischen Typ aufweisen (81a, S. 198). Wie die meisten Hamiten, sind sie ferner begeisterte Viehzüchter. Auch weist nach HAHN der Omumborombonga, ihr Ahnenbaum, der in Gestalt eines Zweiges heute noch in jedem ihrer Kraale anzutreffen ist, auf nordöstliche waldreichere Gegenden (139, 1870, Bd. S. 66). Darauf macht auch IRLE aufmerksam, wenn er sagt: „Die eigentlichen Wohnsitze der alten Ovaherero müssen am oberen Sambesi, also im jetzigen Bailundu-Hochland, dem ‚Land der Quellen', Otui, westlich vom Tanganjika-See, nach alten Sagen der Herero, gewesen sein. Diese Annahme wird wesentlich unterstützt durch die Verwandtschaft des Otjiherero, der Sprache der Herero, mit denjenigen der Bailundu und Barotse und besonders der Völkerstämme im südlichen Kongobecken und Angola" (40a, S. 50). Doch können wir über den Weg ihrer Wanderungen nur Vermutungen aussprechen. Wenn es gestattet und berechtigt ist, aus der Verbreitung des Ausschlagens der unteren Schneidezähne in Afrika Schlüsse zu ziehen, einer Sitte, die ja auch bei den Herero üblich ist, so dürften diese vermutlich am Westufer des Tanganjika-Sees fast bis an dessen südliches Ende entlang gewandert sein und dann den Südteil des Kongobeckens durchquert haben. Für ihre zahlreichen Herden, denen der Urwald Zentralafrikas gewaltige Schwierigkeiten verursacht hätte, ist das wahrscheinlich der einzige, einigermaßen gangbare Weg gewesen. In diesen Breiten, die dem Südende des Tanganjika entsprechen, hat er aber bereits seine Undurchdringlichkeit verloren und schon Savannen-Charakter angenommen (Vegetationskarte der Erde, ANDREE'scher Handatlas 1914, S. 16). Aufs glücklichste waren dadurch Mensch und Vieh dem ungesunden Klima des Sambesi-Bogens und den Bangweolo-Sümpfen mit ihrer fieberreichen Luft und der Tsetse-Fliege entronnen. Was die Zahnverstümmlung anbelangt, so spricht die weite Verbreitung des Ausschlagens der unteren Schneidezähne im Reiche des MUATA JAMWO für diesen Weg. Lange müssen die Herero sodann im Ambolande und Kaokofelde geblieben sein, denn ihre Traditionen wissen vom Verkehr mit weißen Menschen zu erzählen. Nach IRLE sollen die Herero bereits um 1700 die ersten Weißen angetroffen haben. Merkwürdigerweise sollen sie aber damals bereits in der Gegend von Windhoek-Gobabis gesessen haben (40a, S. 50). Um 1800 kamen die Herero weiter nach Süden und damit begannen ihre Kämpfe mit den Nama, die es auf ihre zahlreichen Herden abgesehen hatten. Die Herero, die in den 1840er Jahren von JONKER AFRIKANER gänzlich besiegt und ausgeplündert wurden, waren nahe daran, das Schicksal ihrer vermutlichen Vorgänger, der Damara, zu teilen. In langen schweren Kämpfen, die erst 1870 mit dem

Frieden von Okahandja durch Vermittlung von Missionären ein Ende fanden, behaupteten sie aber ihre Existenz (138, 1888, S. 327). Ein weiterer Beweis, daß sie längere Zeit in Benguella gesessen haben, dürfte darin zu erblicken sein, daß sie zugleich mit dem Ausschlagen der unteren Schneidezähne die Lückenaussplitterung vornehmen, die sie mit der *Okuha* genannten Operation, die ich schon beschrieben habe, verbinden. Sie schließen sich in der Lückenaussplitterung den Ganguelle und Benguella an, von denen sie diese Zahnverstümmlung wahrscheinlich übernommen haben. Ausgeschlossen ist aber nicht, daß sie die Lückenaussplitterung schon von Ostafrika her kannten, wo sie sich aber vielleicht nicht so lange niederließen wie am Kunene.

IX.

Das Ausschlagen der oberen Schneidezähne, ein Merkmal der Graslandstämme und der Bakuba.

Ein weiteres Gebiet, in welchem das Entfernen von Schneidezähnen üblich ist, ist der Westsudan. Wie sich aus der Verbreitungskarte ergibt, überwiegt dort, je mehr wir uns dem Nordwesten des südlichen Dreiecks nähern, das Ausschlagen der oberen Schneidezähne. V. Ihering sagt, daß darin nur Variationen ein und desselben Gebrauches zu sehen seien (40, S. 235). In der Tat scheint der Ursprung auch des Ausreißens der oberen Schneidezähne im Sudan zu liegen, der nach Ankermann wahrscheinlich vom oberen Nil bis zu den Quellen des Niger einmal eine einheitliche Kultur besessen hat (3, S. 77). Überall dient die Kegeldachhütte zur Wohnung. Die dem ganzen Sudan eigentümliche Fell- und Lederbekleidung verschwindet leider mehr und mehr durch die Einfuhr europäischer Baumwollstoffe. Ankermann betont an dieser Stelle ferner den Eisenschmuck bei den Dinka am oberen Nil und den Falli am Benue, die Verbreitung helmförmiger Kappen mit Hörnerschmuck bei fast allen Niloten, bei den Tengelin (nördlich Garua) und bei den Kabure Nordtogos. Schweinfurth's hölzerne Grabfiguren der Bongo weisen eine auffällige Ähnlichkeit mit denen der Tschamba (Alantikamassiv) auf. „Schließlich ist der Loggo-Kulluti das einzige Äquivalent für unsere gemünzten Geldwerte, welches Zentralafrika kennt" (106, I, S. 306). Major Denham fand ihn 1824 am unteren Schari in Umlauf. Als Barth diese Gegenden besuchte, war diese Münze der Bongo bereits in Vergessenheit geraten. Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um das Vorhandensein einer Nordachse der afrikanischen Völkerbewegungen, die sich nach Frobenius quer durch den Sudan von Ost nach West erstreckt, anzudeuten (26, I, S. 15—16)[1].

Ob die Zahnverstümmlung auch diesen Weg gegangen ist, läßt sich nur vermuten. Bei dem sicherlich hohen Alter der Sitte ist es durchaus möglich, daß sie gelegentlich der zahlreichen Völkerbewegungen von Ost nach West wie die eben aufgezählten Gegenstände des stofflichen Kulturbesitzes nach

[1] Schließlich erscheint die Annahme einer solchen Wanderungsrichtung auch geographisch gerechtfertigt. Denn „die Urwaldzone mit ihrer geringen Wegsamkeit und ihrer Armut an tierischen und pflanzlichen Existenzmitteln" (81a, S. 188) ladet große Völkerwellen nicht zur Durchquerung ein. Schon von geographischen Gesichtspunkten aus scheint die afrikanische Wanderstraßenkarte Passarges gerechtfertigt (ebenda, S. 164).

dem Westsudan gelangt ist. Ein Beweis für das Alter des Zähneausschlagens dürfte vielleicht darin zu erblicken sein, daß die von ELLIOT SMITH und DERRY im Jahre 1909 untersuchten Negerschädel der Grabstätte Dakke am Nil aus der hellenistischen Zeit vielfach keine Vorderzähne mehr aufwiesen (139, Bd. 98, S. 338)[1]. Das ist besonders aus dem Grunde auffällig, weil die Frontzähne bekanntlich der Karies sehr wenig ausgesetzt sind und ihr selten zum Opfer fallen. Es handelt sich aber nur um Negerschädel. Aus dem alten Ägypten ist, wie mir Herr Prof. STEINDORFF mitteilte, nichts von Zahnverstümmlung bekannt.

So berechtigt es ist, mit ANKERMANN von einer scharfen Grenze zwischen dem Ausschlagen der oberen und der unteren Schneidezähne zu sprechen (3, S. 67), so möchte ich doch hier nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß von verschiedenen Stämmen Ostafrikas neben dem Ausschlagen der unteren Schneidezähne das der oberen erwähnt wird, z. B. von den Murle (DONALDSON SMITH) (3, S. 67), Taweta (6, S. 70), Wanjamwesi (140, Bd. III, S. 9) und Wagogo (BURTON) (147, 1876, S. 475). Die Häufigkeit des Ausschlagens der unteren Schneidezähne im Gebiet des Schari bei den Somrai, Sara, Mbay, Sangha-Sangha und anderen Stämmen hatte ich schon eingehend behandelt. Daran schließt sich in den Bergländern Adamauas eine Reihe von Stämmen, die sicherlich neben den unteren Schneidezähnen bisweilen die oberen ausschlagen. Dazu gehören die Tschamba im Alantika- und Laro-Gebirge, bei denen zwar SKOLASTER die Sitte des Ausschlagens der unteren Schneidezähne feststellte (97, S. 45/46). Anderseits sagt FROBENIUS: „Mädchen werden nicht beschnitten. Dagegen werden ihnen die beiden mittleren oberen Schneidezähne herausgeschlagen, was bei den Knaben nicht stattfindet. Diese Goja genannte Zeremonie soll aber in gewissem Sinne der Beschneidung der Burschen entsprechen. Demnach werden alle vier Jahre die Mädchen in der Stadt versammelt, und ein Mann schlägt ihnen oben zwei Schneidezähne in der Mitte heraus. Da gibt es weder *Nassa* noch *Laeren* (Musikinstrumente, welche die Beschnittenen mit in den Busch nehmen). Jeder Mann kann der Operation zusehen. Die folgenden vier Tage dürfen die entzahnten Frauen nur Bier trinken und nichts Festes essen. Dann ist ihre Duldezeit vorbei“ (29, Bd. III, S. 274/275). Da sich die Lücke ziemlich stark zuzieht, wird das Fehlen der mittleren Schneidezähne wahrscheinlich oft übersehen.

Aber der Brauch, den Frauen die oberen mittleren Schneidezähne zu entfernen, den Männern aber zuzuspitzen, scheint sich mehr oder weniger auf alle Graslandstämme Kameruns auszudehnen. Nur sah HUTTER keinen Unterschied unter den Graslandstämmen, was die Zahnverstümmlung anbelangt. Die Bamingi, ein unzweifelhaft eingesessener, und die Bali, ein erst vor verhältnismäßig kurzem eingewanderter Stamm, stimmten in der Sitte überein (139, Bd. 75, S. 382). Wenn sich auch in der Literatur nirgends Gründe finden, welche gerade diese Stämme für das Ausschlagen der oberen Schneidezähne bei den Frauen angeben, so möchte ich hier auf einige Parallelerscheinungen auf der Erde hinweisen.

---

[1] „Man hatte Zähne abgefeilt, in bestimmte Formen zurechtgeschnitten oder auch Schneidezähne absichtlich ausgezogen“ (A. WIEDEMANN) (139, Bd. 98, S. 338).

Wie schon erwähnt, werden den Frauen vieler Stämme auf Celebes, sowie denen des Miaotse-Stammes Ta-ja-Kilao die oberen Schneidezähne ausgeschlagen. Die schon vorhin angeführten Gründe letzterer Völker lassen deutlich erkennen, daß bei ihnen das Ausschlagen der oberen Schneidezähne aus Rücksicht auf das männliche Geschlecht ausgeübt wird. Preuss stellt nun dem Hauchzauber, den wir in etwas abgeänderter Form schon bei dem Spuckgruß der Massai und verschiedener Niloten kennen gelernt hatten, den Zeugungshauch zur Seite, der eine uralte Vorstellung der Menschen ist. Diese spiegelt sich im Schöpfungsbericht (1, Mose 2, 7) darin wider, daß Jahwe dem aus Erde geformten Menschen den Odem in die Nase blies. Eine analoge Erklärung dürfte bei einer Abbildung eines altmexikanischen Götterpaares im Codex Borgia gerechtfertigt sein. Zwei Gestalten, von denen die eine das Handgelenk der anderen umfaßt hält, sind durch einen von Mund zu Mund gehenden roten Gegenstand miteinander verbunden. Was dieses Objekt an sich darstellen soll, ist nicht klar; es ist aber sicher, daß es zum geschlechtlichen Vorgang in Beziehung steht. Nach Ansicht von Preuss kommt darin der uralte mexikanische Glaube zum Ausdruck, „daß zur Zeugung eines mit Odem begabten Kindes der Hauch des Mannes ebenso notwendig sei, wie die *injektio seminis* als Stoff für die ganze Gestalt des Kindes. — Der Hauch ist aber durchaus keine Seele, sondern eben nur das natürliche Atmen, ohne das der Mensch tot ist. Das ist eine Idee, die man der ältesten Menschheit wohl zutrauen darf“ (139, Bd. 86, S. 362/363). Ob sie tatsächlich überall, wo die Sitte des Entfernens der Zähne nur bei der Frau vorkommt, zugrunde liegt, läßt sich natürlich nicht entscheiden. Den Völkern selbst ist sie meist gänzlich aus dem Gedächtnis geschwunden und schlummert nur noch gleichsam in ihrem Unterbewußtsein, wenn sie etwa als Grund der Sitte angeben, quod mulier quondam mariti membrum virile momordit. Große Wahrscheinlichkeit verleiht den Preuss'schen Anschauungen die Tatsache, daß wohl von den meisten der aufgeführten Stämme die Zeremonie unmittelbar vor der Hochzeit vorgenommen wird. So heißt es von den Tajakilao: „Wenn die Mädchen heiraten, so führen sie sie erst vor die Türe und brechen ihnen zwei Zähne aus — eine Handlung, die Beschädigung des Hauses des Mannes genannt wird“ (71, S. 84).

Inwieweit in Afrika diese Anschauungen zu Recht bestehen, vermag ich nicht zu entscheiden. Aber ich möchte hier noch auf einiges zurückkommen, was sich mir bei der Betrachtung eines großen Teiles des Verbreitungsgebietes für das Ausschlagen der oberen Schneidezähne aufdrängte. Nach den Untersuchungen Hutter's über die Bali ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß die meisten Graslandstämme in ihren Sitten, also auch in der Zahnverstümmlung, mit jenen übereinstimmen. Man geht wohl auch nicht fehl in der Annahme, daß die Graslandstämme mit verschwindenden Ausnahmen wie die Bali zugewandert sind. Diese, ihre hervorragendsten Vertreter, kamen nach ihren eigenen Berichten vom mittleren Benue. Als Zeitpunkt dieser Einwanderung ist die Mitte des vorvorigen Jahrhunderts anzunehmen. Sie überschritten dabei, nach Süden abgedrängt, den Mbam (39, S. 323/324). Nach Erkundigungen, die Moisel beim Häuptling Ndjoia von Bamum einzog, kamen die Bali aus

der Gegend von Kontscha, südwestlich vom Larogebirge (68, I, S. 593). Auf jeden Fall aber wichen sie der etwa im Jahre 1800 einbrechenden Fulbewelle. Die Fulbe waren es aber keineswegs, die den Islam erst hier verbreiteten, denn bereits im 12. Jahrhundert hielt er seinen Einzug in Kanem (44, S. 33). Es liegt also durchaus im Bereich der Möglichkeit, daß den Graslandstämmen andere Völker in den Süden bzw. Südosten voraufgegangen sind.

Ich möchte hier auf Untersuchungen zurückkommen, die FROBENIUS, den phantasievollsten aller unserer Afrikaforscher, dazu veranlaßten, eine Verwandtschaft der Kulturen der Bakuba und des alten Benin anzudeuten (149, 1907, S. 311—333). FROBENIUS gab zum erstenmal der Vermutung Ausdruck, die Verbreitung des alten Beninbogens mit Stirnbesehnung bis in den Süden des Kongobeckens festgestellt zu haben. Dann wies er auf die in beiden Gebieten übereinstimmende Bandstilornamentik hin. Sehr auffällig ist ein Becher mit einer aus Widderköpfen bestehenden Verzierung, eines Tieres, dessen Existenz den Bakuba heute aus eigener Anschauung nicht mehr bekannt ist. Sie sitzen also sicher schon lange in ihren heutigen Wohnsitzen und haben in ihrer ursprünglichen Heimat die Viehzucht gekannt. Daß die Bakuba tatsächlich von Norden oder Nordwesten aus eingewandert sind, dürfte aus folgenden Feststellungen TORDAY's (Geographical Journal 1910, Juliheft S. 26—53) hervorgehen: „Eine der interessantesten unter den ziemlich gleichartigen Völkerschaften sind die (sonst als Bakuba bekannten) Buschango, seßhaft zwischen dem Kassai und dem Sankurru, welche sich mit den Bassongo-Meno und Baluba zu einer nationalen Einheit verschmolzen haben. Sie sind sich einer auf mehrere Jahrhunderte zurückreichenden Vergangenheit bewußt und rühmen sich, weit vom Norden her, wahrscheinlich aus dem Quellengebiet des Schari eingewandert zu sein; sie vermögen eine ununterbrochene Reihenfolge von 121 Herrschern anzugeben. Im 16. Jahrhundert standen sie auf dem Gipfel ihrer Macht und kulturellen Entwicklung" (139, Bd. 98). In der Kupferplattierung dieser Widderköpfe sieht FROBENIUS eine Nachahmung des alten Benin-Bronzegusses. „Folgen wir rückwärts dem Wege, den die Bakuba heruntergekommen sein müssen, so treffen wir sehr viele Völker, welche diese Kupferplattierung üben" (149, 1907, S. 332). Daß es sich dabei auch um eine Übereinstimmung im Herstellungsverfahren nach der sogenannten „verlorenen Form" handelt, dürfte wohl anzunehmen sein. Der Erzguß ist ja nach ANKERMANN anscheinend einem großen Teile des Westsudans eigentümlich. „Nicht nur an der Goldküste, wo er zur Herstellung von Werken der Kleinkunst, besonders der Gewichte zum Abwägen des Goldstaubes und von Schmuckgegenständen dient, und in Benin, wo er zur höchsten Vollendung gediehen ist, sondern auch im Innern vom oberen Niger bis Adamaua blüht er überall. Gegossene Armringe und anderer Schmuck, Schellen und Glocken, Pfeifenköpfe, auch Gefäße sind in ähnlicher Form und sogar vielfach mit gleicher Ornamentierung (hauptsächlich Spiralen) im ganzen Gebiet verbreitet" (3, S. 78). Kunstwerke, die denen im alten Benin in Stil und Herstellung aufs Haar gleichen.

Was die Zahnverstümmlung anbelangt, so möchte ich nochmals auf die eigenartige Übereinstimmung hinweisen, die zwischen den Graslandstämmen einerseits und den Bakuba anderseits obwaltet. Es tut dabei nichts zur Sache,

daß bei den Bakuba das Ausschlagen der oberen Schneidezähne zum Stammesabzeichen für beide Geschlechter geworden ist (124, S. 242). Von ihren Nachbarn, den Baluba, aber heißt es: „Les femmes d'habitude s'extraient deux dents du milieu, au dessus" (79, II, S. 601), eine Erscheinung, die vielleicht die ursprüngliche Sitte verrät. Diese beiden Gebiete, Nordkamerun und das südliche Kongobecken, wo das Entfernen der oberen Schneidezähne in Brauch ist, hängen nicht zusammen. Sie sind offenbar durch die großen, aus dem Westen kommenden Völkerwellen auseinandergerissen worden, welche zuletzt vor allem die Fang an den Ozean trieben. Wenn es berechtigt ist, der Zahnverstümmlung eine ethnologische Bedeutung beizumessen, so dürfte in dem Ausschlagen der oberen Schneidezähne bei den Graslandstämmen und den Bakuba ein weiterer Beweis zu erblicken sein, daß beide Gebiete kulturell einmal unter gleichen Einflüssen gestanden haben müssen oder gar zusammengehangen haben.

Das Vorkommen des Ausschlagens der oberen Schneidezähne nördlich des Sambesi-Bogens ist nicht nur geographisch von den eben genannten Gebieten weit entfernt, es liegen ihm auch gänzlich andere Gedankengänge zugrunde. Auffällig war mir die dort weit verbreitete Ansicht der Bataka, „sie wollten wie Ochsen aussehen, während die, welche ihre Zähne behielten, wie Zebra aussähen" (58, II, S. 190). Tatsächlich haben die Wiederkäuer keine oberen Vorderzähne, sondern zerkleinern ihre Nahrung mit Hilfe der Querwülste des harten Gaumens (Lineae nuchae superiores). Es sind also sehr wahrscheinlich totemistische Gedankengänge, welche der Sitte nördlich des Sambesi-Bogens zugrunde liegen.

X.

Die Zuspitzung der Schneidezähne, eines der markantesten Merkmale des westafrikanischen Kulturkreises.

Von allen Zahnverstümmlungen weist die Zuspitzung die größte Mannigfaltigkeit und Verbreitung auf. Außerhalb Afrikas ist sie besonders in Indonesien heimisch. Daneben tritt das gelegentliche Vorkommen in Mittelamerika gänzlich zurück[1]. Soweit aber in Ozeanien, wie z. B. in Australien, nicht das Ausschlagen der Schneidezähne geübt wird, herrscht die Zuspitzung vor. Im

[1] Schon im Jahre 1883 hat übrigens Hamy in einer besonderen Schrift (E. F. Hamy, Les Mutilations dentaires au Mexique et dans le Yucatan. Paris 1883) auf das Vorkommen der Zahnfeilung bei Mexikanern, Huaxteken und Maya auf Grund der Gräberfunde und Nachrichten älterer Schriftsteller hingewiesen. Unsere Ausgrabungen haben seine Angaben bestätigt, und es scheinen die hierbei gemachten Beobachtungen darauf hinzudeuten, daß die Feilung mit einer Ausfüllung der durch die Feilung geschaffenen Höhlung (Kerbe) durch Metall oder Erz verknüpft wurde (140a, S. 14), ähnlich wie sie uns schon von Indonesien her bekannt ist. Freilich sagt Landa (Diego de Landa, Relation des choses du Yucatan. Ed. par Brasseur de Bourbourg. Paris et London 1864, S. 182), daß die Maya die Schneidezähne keilförmig zuspitzten, nicht aber ausschmückten, ein Brauch, den viele Indianer von Panama auch ausüben sollen (J. J. von Tschudi, Reisen durch Südamerika. Leipzig 1869, V, S. 402 [nach Dr. Kratochwill]) (140a, S. 15). Weitere Angaben über die Ausführung obiger Sitte finden über die Mbaya am Paraguay (Boggiani, I. Caduvei, Viagge d'un artista nell'America meridionale. Roma 1895, S. 105), sowie die Miranta, die am oberen Icá und Yapurá im Amazonengebiet hausen (Martius, Beiträge zur Ethnographie Amerikas. Leipzig 1867, I, S. 536) (140a, S. 15).

malaiischen Archipel indessen haben sich Formen herausgebildet, die unter dem Namen Relieffeilung verschiedenster Art besonders von Uhle und Schroeder beschrieben wurden. Doch glaubt Uhle, daß diese Formen der Zahnverstümmlungen und die einfache Zuspitzung „in direkter historischer Abhängigkeit" (117, S. 5) zu einander stehen. Es kann hier nur meine Aufgabe sein, die Verbreitung der Zahnverstümmlungsformen anzudeuten, die eine klare Übereinstimmung mit der uns aus Afrika so bekannten Zuspitzung verraten. Freilich sind, nach den bisherigen Angaben über die Zahnverstümmlung in Indonesien zu urteilen, soweit sie sich nicht auf das Entfernen von Schneidezähnen beziehen, die malaiischen Formen nicht genügend von der einfachen Zuspitzung unterschieden worden. Erstmalig wurden sie wohl auf den Philippinen erkannt. Wir hören darüber: „Höchst merkwürdig ist es, daß beide Arten der Feilung schon von dem alten Thévénot angegeben sind: „Les uns rendent les dents égales, les autres les affilent en pointe, en leur donnant la figure d'une scie (Säge)." Nach einer Mitteilung Semper's feilen nur die Negritos von Mariveles und der Nachbarbezirke die Zähne in der angegebenen Weise. Bei den übrigen Negritostämmen, welche er besuchte, fand er diese Sitte nicht" (43, S. 374). Bei den Papua auf Neuguinea findet sich der Brauch, die Zähne zuzuspitzen, nur an einer Stelle: „In der Nähe des Wamukaflusses, außerdem auf Wageu" (117, S. 5). In Deutsch-Neuguinea ist die Sitte nicht beobachtet worden (24, S. 44/45). An der Südwestküste von Neuguinea scheint die Zuspitzung der Zähne indessen bei den Stämmen von Utenata und verschiedenen „nördlich der Mariannenstraße" nicht unbekannt zu sein (118, V, S. 570). Wie Uhle auf Grund verschiedener Quellen angibt, herrscht, im Gegensatz zu den mannigfaltigen malaiischen Zahnverstümmlungsformen, die einfache Zuspitzung der Zähne bei den Sibnowans in Nordborneo, bei den Bewohnern von Lebong auf Sumatra, bei den Redjangs in Benkulen, in Djapara auf Java vor. Ferner teilte ihm Aeckerlin brieflich mit, daß die Vorfechter in Kroë (Benkulen) früher ihre Zähne „sepih karan" d. h. „spitz wie Mäusezähne" feilen ließen, und man in Laïs (Benkulen) die unteren Zähne „wie bei fleischfressenden Tieren" schleift (117, S. 10). Auf den Mentawai-Inseln spitzt man den sechs- bis siebenjährigen Knaben und Mädchen nach eingetretenem Zahnwechsel die vorderen Zähne des Ober- und Unterkiefers dreieckig zu (Volz) (94, II, S. 120). Als Kuriosität möchte ich noch erwähnen, daß das Personal der siamesischen Gesandtschaft, welche England 1880 besuchte, „gefeilte Zähne" hatte, ohne daß aus der Notiz hervorgeht, welche Form die so behandelten Zähne hatten (117, S. 4). Bei den Kadern in den Anamallybergen, einem sichtlich sehr alten Volksstamm, fand Jagor zugespitzte Zähne (siehe Tafel I, Abb. 1). Er beschreibt die Prozedur folgendermaßen: „Nach der Heirat läßt sich der Mann die Zähne behauen. Zu diesem Zwecke legt er sich nieder, der Zahnkünstler setzt eine Federmesserklinge gegen den Zahn und sprengt, indem er mit einem Hämmerchen dagegenschlägt kleine Stückchen der Zahnsubstanz von den Vorderzähnen des Oberkiefers, seltener auch des Unterkiefers, ab" (90, I, S. 92—93).

Wenn wir die Hauptverbreitungsgebiete der Zuspitzung, Afrika einerseits und Ozeanien anderseits, einander gegenüberstellen, so drängt sich uns un-

willkürlich die Frage auf, ob die übereinstimmende Sitte in beiden Gebieten in irgendeinem Zusammenhang steht. Sehr wichtig für die Beantwortung dieser Frage ist es, festzustellen, ob in Madagaskar die Zuspitzung der Schneidezähne vorkommt. Wie die sicherlich noch in historischer Zeit vor sich gegangene Hovaeinwanderung auf dieser Insel beweist, bestehen tatsächlich Beziehungen zwischen ihr und Ozeanien. Die Annahme einer kontinuierlichen Einwanderung malaio-polynesischer Elemente findet ihre beste Stütze in den Strömungsverhältnissen des Indischen Ozeans. In voller Breite trifft der vom Osten kommende Äquatorialstrom die Insel Madagaskar, an deren Ostküste im Jahre 1884 das Meer Bimssteinstücke vom Ausbruch des Krakatau anspülte. Die Einwanderung der größtenteils sicher sehr alten malaiischen Bevölkerungselemente geschah truppweise, vielleicht in bedeutenden Zeitzwischenräumen. Die Zusammenfassung der gesamten älteren Bevölkerung unter dem Namen Sakalaven ist durchaus willkürlich, oder besser gesagt, nur geschichtlich gerechtfertigt. Die Vereinigung der westlichen Stämme und damit auch die Zusammenfassung unter einem gemeinsamen Namen, ist verhältnismäßig neu. Diese waren wohl nur dem Drucke der Hova gewichen und nahmen erst 1650 mit der Gründung des Reiches *Menabe* erstmalig den gemeinsamen Namen Sakalaven an (103, S. 41).

Sehr strittig ist die Frage der Urbevölkerung Madagaskars, ja es ist fraglich, ob man überhaupt von einer solchen reden kann. Die ältesten Bevölkerungselemente der Insel sollen die Wazimba gewesen sein. Ihr Name hat die verschiedensten Deutungen erfahren. PARKER glaubt, daß Wazimba identisch mit Vezo sei; beide Worte seien vom Verbum *vevivezy* abzuleiten, das „gehen" bedeute. SCHNAKENBERG gibt dem Worte Wazimba in diesem Zusammenhang eine ganz willkürliche Auslegung, indem er in ihm die Bezeichnung für die „Gegangenen", d. h. die Seelen der Verschiedenen, sehen will (103, S. 50). Ich halte die Identifizierung der Wazimba mit den Seelen der Verstorbenen besonders deshalb für irrig, weil sich die heutigen Bewohner der Insel Vorstellung von diesen Wazimba machen, die bei so abstrakten Begriffen wie Seelen schlechterdings unmöglich sind. Taucht doch immer wieder in den Traditionen der Hova die lebendige Erzählung auf, daß sie bei ihrer Ankunft die Wazimba vorfanden, wie ein französischer Autor berichtet: „Peuple navigateur et hardi, les Malais, arrivèrent à Madagascar sur une flotte nombreuse et dépossédèrent ou exterminèrent la race indigène connue sous le nom de Vazimbas" (53, I, S. 11). Er setzt dem hinzu, ihre Sitten und Gebräuche verrieten eine derartige Übereinstimmung mit denen der Zimbas oder Wazimba des afrikanischen Festlandes, daß man in der Annahme einer gemeinsamen Abkunft wohl nicht fehlgehen könne. WAITZ, der die ältere Madagaskar-Literatur sehr gut kannte, sagt: „In geringer Anzahl sollen sie hier noch im nördlichen Teile der Provinz Menabe leben (CRISTAVE, Bull. de la Soc. géogr. de Paris, 1845, II, S. 26). Von den Malgaschen werden sie als negerähnlich beschrieben (LÉGUEVAL DE LACOMBE, Voyage à Madagascar [1823—1830], Paris 1840, II, S. 121), nach DESCARTES (Hist. et géogr. de Madagascar, Paris 1846, S. 271) sind sie dunkle, rote Menschen mit langem Gesicht, platter Stirn, dicken hängenden Lippen und zugefeilten Zähnen" (118, II, S. 360). DESCARTES be-

richtet weiter: „On assure que, quand ils formaient une nation, ils mangeaient leurs prisonniers et sacrifiaient des hommes. Ce fut cet usage féroce qui arma contre eux leurs voisins, et les fit exterminer" (15, S. 271). Außerdem erzählen die Hova noch, daß die Wazimba von kleiner Statur gewesen seien (nach SIBRÉE) (139a, IX, S. 341). Sie gehören also wahrscheinlich einer kleinwüchsigen protomorphen Rasse an, für welche vielleicht die Charakteristik KEANE's der Negrito treffend ist: „Undersized, but taller than African negrito" (49, S. 127). Darin dürfte auch eine gewisse Rechtfertigung des verschiedenen Verhaltens der kleinwüchsigen Rassen in Afrika und Ozeanien gegenüber der Zahnverstümmlung liegen. Wie ich schon weiter oben betonte, ist den afrikanischen, zwerghaften Autochthonen die Zahnverstümmlung fremd. Die einfache Zuspitzung aber findet sich in Indonesien und Indien gerade bei Völkern, die einer protomorphen Rasse angehören, so bei den Negritos auf den Philippinnen, den Papuas auf Neuguinea und den Kadern in den Anamallybergen. Es tut dabei nichts zur Sache, daß das Auftreten der Sitte heute nur noch einen rudimentären Charakter aufweist. Zweifellos aber ist wohl, daß die einfache Zuspitzung gegenüber den malaiischen Formen der Zahnverstümmlung primär ist (117, S. 5). Die vorhin wiedergegebene Tradition der Hova, die über das Schicksal der Wazimba berichtet, scheint darauf hinzudeuten, daß es diesen ähnlich ergangen ist wie den Negrito auf Luzon: „For a long time they were the sole masters of Luzon Island, where they exercised seignoral rights over the Tagalogs and other immigrants, until these arrived in such numbers, that the negritos were forced to the highlands" (nach JOHN FOREMANN) (49, S. 169). Was das Auftreten der Zahnverstümmlung in Madagaskar anbelangt, so sind die Aufzeichnungen darüber überaus spärlich. Außer den schon aufgezählten Hinweisen auf diese Sitte bei den Wazimba fand ich bei VAN GENNEP die Bemerkung, daß der Herrscher von Antimerina seinen Untergebenen gegenüber das Vorrecht habe, sich die unteren Schneidezähne zuzuspitzen, während das Volk diese Operation nur an den oberen vornehmen dürfe (32, S. 90). H. F. STANDING, dem er diese Notiz entlehnt, nennt die Sitte, sich die oberen Schneidezähne zuzuspitzen, „a common practice" (131, S. 64).

Ich hoffe, trotz alledem mit den wenigen Angaben dargetan zu haben, daß die Zuspitzung auf Madagaskar nicht fremd ist. Viel schwieriger aber läßt sich entscheiden, ob von hier aus die Sitte nach Afrika wanderte. So nahe das afrikanische Festland auch ist, so schwer ist gerade die Straße von Moçambique passierbar. Die heutige Küstenbevölkerung Ostafrikas hat eine starke Abneigung gegen die Seeschiffahrt. Immerhin kennt sie die Auslegerkanus, die nach STUHLMANN indo-malaiischen Ursprunges sein sollen (111, S. 135). GRANDIDIER betont, daß auch die Sakalaven an der ganzen Westküste Madagaskars Auslegerboote mit Segeln benutzen (137, 1872, S. 133). In geschichtlichen Zeiten noch machten sie mehrfache Angriffe auf die Küste von Moçambique, den letzten im Jahre 1816, und dehnten ihre Raubzüge bis zur Insel Mafia aus (80, II, S. 12, I, S. 373). Ich sehe darin einen Beweis für die Möglichkeit, daß Afrika auf diesem Wege zahlreiche Elemente seiner Kultur bekommen haben mag. Ob die Zahnverstümmlung diesen Weg ge-

gangen ist, läßt sich nicht entscheiden, bevor man nicht weiß, wie die anderen, vermutlich indo-malaiischen Kulturelemente nach Afrika gelangt sind.

Die ersten verbürgten Mitteilungen über Völker mit zugespitzten Zähnen in Afrika betreffen die Dschagga. „Die alten Schriftsteller erwähnen diese Sitte der Dschagga ausdrücklich" (47a, S. 73). Merensky gibt an, daß uns diese Sitte der Dschagga von Battel und Dos Sanctos überliefert worden ist (148, 1883, Bd. XVIII, S. 70). Unter diesem Namen werden eine Reihe von Völkern zusammengefaßt, die an der Zerstörung des alten Kongoreiches hervorragenden Anteil hatten. Eine alte Chronik weiß darüber zu berichten: „Es kamen etliche Völker / das Königreich Congo zu plünderen / die dess Raubs / gleich wie die Araber vnd alte Nomader leben / vnd Giacas genannt werden / Sie wohnen vmb den ersten See dess Flusses Nili / in einer Prouintz dess Keyserthums Monemugi. Es ist ein Vnbarmhertzig mörderisch Volck / grosser lenge vnd Statur / eines abscheulichen hesslichen Anblicks / vnd isset Menschenfleisch" (93, S. 54). Mit „dem ersten See des Flusses Nili" ist dem Zusammenhang nach zu urteilen wohl ohne Zweifel der Njassasee gemeint, in dessen Umgebung also auch das „Keyserthum Monemugi" gelegen haben muß. In der Tat weisen die in jenen Gegenden herrschenden Traditionen darauf hin, daß dort früher größere Reiche bestanden haben, von denen das eine das der Maravi war und das andere den Munhas gehörte (118, II, S. 361). W. Peters, der Begleiter Monteiro's, glaubt das Maraverreich mit dem alten „Keyserthum Monemugi oder Monomoezi" identifizieren zu dürfen, da die Maraver ihre Dörfer Muzi und den Häuptling eines solchen Muéne-Muzi oder Baba nennen (150, VI, S. 370). Cavazzi warf sie völlig „unmotivierterweise" mit den Muzimba zusammen (118, II, S. 354). Er läßt sie unter ihrem König Zimbo die ganze Breite von Südafrika bis an den Kunene raubend und plündernd durchziehen. So unglaubwürdig diese Meldungen auch klingen, so gewinnen sie doch dadurch viel Wahrscheinlichkeit, daß tatsächlich am linken Ufer dieses Flusses ein Volk der Muzimba angetroffen wurde (148, V, S. 225). Zimbo oder Zumbe ist aber auch ein in Usambara gebräuchlicher Königstitel (118, II, S. 361). Es deutet überhaupt vieles darauf hin, daß von dem Reiche der Maraver aus, die Cooley auch Wazimba nennt (144, 1855, S. 312), zwei große Völkerbewegungen ausgingen. „Während die Wazimba, den Namen ihres Stammes beibehaltend, sich nach Osten wandten, zogen die Dschagga westwärts", sagt Barthel (43, S. 73/74). Er fügt hinzu, daß sich beide Strömungen verlaufen hätten, ohne nachhaltige Spuren zurückzulassen. Die Nachrichten über beide Völker stimmen aber in vielem überein. Beide waren Kannibalenvölker, opferten Kinder und feilten ihre Zähne (ebenda, S. 73). Schließlich bedeutet Dschagga nichts anderes als Soldaten oder Gefolgsleute. So spricht Merensky in seiner Abhandlung „Über die afrikanische Völkerwanderung des 16. Jahrhunderts" stets von den „Shagga der Wazimba" (148, 1883, Bd. XVIII, S. 70). Analog den Suluaffen sind also vielleicht in den Dschagga nur Völker zu erblicken, welche die Sitten und Gebräuche der Wazimba nachahmten.

Verfolgen wir die an der Ostküste Afrikas entlang verlaufende Wanderung der Wazimba, so finden wir nur spärliche Nachrichten. Im Jahre 1592 hatten die Portugiesen am Sambesi in der Nähe von Sena harte Kämpfe mit den

Wazimba zu bestehen (118, II, S. 359). Geschichtlich ist dann der Name dieses Volkes mit dem Schicksal der Insel Mombas verknüpft. 1505 wurden Kiloa und Mombas von FRANZISCO D'ALMEIDA erorbert. „Über ein halbes Jahrhundert lang blieb Mombas ruhig. Da erschien im Jahre 1586 ein türkischer Bei namens Ali, welcher schon in Südarabien sich den Portugiesen furchtbar gemacht hatte, vor den Städten Ostafrikas und forderte sie auf, im Namen seines Herrn, des Beherrschers aller Gläubigen, sich ihm zu unterwerfen und die Christen zu vertreiben. Überall, nur in Malindi nicht, wo man von jeher treu zu den Portugiesen gehalten, gab man ihm Gehör. Der Scheich dieser Stadt benachrichtigte den Statthalter THOMÉ DE SOUZA COTINHO von dem Geschehenen, und dieser sandte ohne Verzug 20 Schiffe aus und ließ das aufständige Mombas, wo Ali Bei gerade weilte, belagern. Zur selben Zeit (also etwa 1586) kam vom Süden her ein wilder Volksstamm, die Wazimba, versprach den Belagerten Beistand gegen ihre Bedränger und betörte sie, daß sie die Tore öffneten — ein verhängnisvoller Fehler, denn kaum eingelassen, wüteten die Wazimba in entsetzlicher Weise unter den Bewohnern und mordeten alles, was ihnen in den Weg kam" (50, I, S. 192). Unleugbar haben also Völkerschaften mit dem Namen Wazimba Ostatrika durchzogen, behauptet doch FROBERVILLE, daß die ganze Ostküste vom Äquator ab Moçambique genannt werde, welche Bezeichnung WAITZ mit den Muzimba oder Wazimba in Verbindung zu bringen wagt (118, II, S. 355). Über das weitere Schicksal dieser an der Ostküste Afrikas verstreichenden Völkerbewegung erfahren wir nichts Genaues.

Nur soviel ist bekannt, daß die Wazimba sich 1592 gegen Melinda wandten und sich somit auf die Seite des Scheichs von Kelife stellten, der sich ständig Übergriffe gegen die Untertanen des Scheichs von Melinda erlaubte. „Ce dernier, après s'être concerté avec la capitaine de la côte, se décida à en tirer vengeance. A sa troupe, augmentée des quelques soldats portugais qui formaient la garnison de Melinde, se joignit un corps nombreux de *Ouacegueyo*" (33a, Bd. 2, 2. Teil, S. 408). Es soll sich dabei um 3000 Mann gehandelt haben. „L'armée des Ouazimba fut attaquée et mise en déroute" (ebenda, S. 402). „Nach dem einzigen Geschichtsschreiber (SANTOS), der über diese Vorfälle berichtet, wurde mit dieser Niederlage die Macht der Wazimba in diesen Gegenden gebrochen. Über die Flüchtenden fielen diejenigen her, die vorher unter ihrem Ungestüm und ihren Grausamkeiten zu leiden gehabt hatten, und verlegten ihnen den Weg. Schließlich sollen nur der Anführer und 100 Mann von diesem Raubzuge, mit dem in der Luftlinie über 1600 *km* zurückgelegt waren, in ihre ferne Heimat am Sambesi zurückgekehrt sein" (SANTOS, I, S. 246/247) (108a, S. 158/159). Nichts spricht mehr für eine Rückwanderung der Wazimba in das Sambesi-Gebiet als die Verbreitung der Zuspitzung an der ostafrikanischen Küste. Merkwürdigerweise überschreitet sie an keiner Stelle die Breite von Melinda bedeutend (siehe Karte!) An den Namen der Wazimba oder Zimba erinnert übrigens an der Ostküste noch ein Fort bei Mombassa, welches von den Portugiesen „passo dos Zimbas" genannt wurde (108a, S. 165).

Daß in dem „Keyserthum Moenemugi", woher sowohl die wilden Dschagga als auch die Wazimba kamen, die Zähne zugespitzt wurden, hatte ich schon

betont. Auch Lacerda erwähnt, daß die Moviza oder Muiza von rotbrauner Farbe sind und spitzgefeilte Zähne haben (54, S. 45). Im Zusammenhang mit den Wazimba-Einfällen in der Gegend von Mombas ist das Auftreten der Zuspitzung an den Abhängen des Kilimandjaro und am Kenia sehr charakteristisch. Ich möchte an dieser Stelle wiederholen, daß Höhnel bei den Wapare (35, S. 83), Baumann bei den Wambugu (8, S. 171) und Waschamba (ebenda, S. 159) und Hans Meyer bei den Wagueno (67, S. 193) diese Sitte beobachteten. Schließlich fand Höhnel noch bei den Wakamba im Mombasahinterlande Zuspitzung der Schneidezähne vor (35, S. 803). Ja, Hans Mayer sagt: „Die Spitzfeilung der oberen Schneidezähne und das Ausbrechen der beiden mittleren unteren Schneidezähne geht durch ganz Dschagga“ (67, S. 98). Widenmann, der etwa zehn Jahre später die Kilimandjaro-Bevölkerung näher studierte, sagt freilich im Gegensatz dazu, daß die Dschagga zwischen die oberen Schneidezähne eine dreieckige Lücke schlagen (121, S. 20). Dieser Widerspruch dürfte so zu erklären sein, daß einerseits die Sitten der Massai, wie ja schon das anfangs erwähnte, oft beobachtete Ausschlagen der unteren Schneidezähne beweist, und anderseits die Einflüsse der Küstenleute mit Lückenaussplitterung mehr und mehr in den Vordergrund treten. Ich glaube darin einen Beweis dafür sehen zu dürfen, daß die Kultur der Splitterstämme in diesem Gebiet augenblicklich einem Aufsaugungsprozeß unterworfen ist, und zwar von seiten der Massai und der älteren Bantu der Küstenregion. Wie die Aufnahme eines Wakamba-Mädchens mit zugespitzten Zähnen beweist (nach Weiss) (siehe Tafel III, Abb. 4), ist dieser Prozeß noch nicht abgeschlossen. Vielleicht dürfte der Name Dschagga im Zusammenhang mit der Zuspitzung der Zähne in der Kilimandjaro-Gegend mehr als je an die „wilden Giaca“ erinnern, freilich ist mir nicht bekannt, daß diese Annahme in der einschlägigen Literatur gestützt wird, wenn nicht die Stadt Chaka dem Völkernamen Dschagga entlehnt ist. „Chaka, le Jaca des auteurs portugais, était une ville située de la rivière Ouzi, entre l'embouchure de celle ci et Melindu. Elle a été daquis longtemps abandonée“ (33a, Bd. 2, 2. Teil, S. 371).

Hatten wir die Lückenaussplitterung als Kulturmerkmal der älteren Bantu kennen gelernt und das Entfernen von Schneidezähnen auf die Niloto-Hamiten zurückgeführt, so dürfte die Zuspitzung das Merkmal einer Reihe von jüngeren afrikanischen Völkern sein; ja vielleicht von den jüngsten, die den afrikanischen Boden betraten. Die Verbreitung der Sitte deckt sich fast auffallend mit einer Reihe von Elementen, die wir uns als Charakterzüge des „Westafrikanischen Kulturkreises“ anzusprechen gewöhnt haben, so z. B. mit der Viereckhütte und dem Raphiastoff.

Was die Viereckhütte anbelangt, so ist sie zwar nur selten in Ostafrika beobachtet worden, dafür aber weist wohl der viereckige Hüttenstil mit abgewalmten Dach nach Stuhlmann indo-malaiische Beziehungen auf, die ja besonders der „Westafrikanische Kulturkreis“ zum „Ostpapuanischen“ gehabt zu haben scheint (111, S. 135). Vielleicht führten aber nur europäische Einflüsse zu dem viereckigen Hüttenstil an der Küste. Wenn ausschließlich malaiische Einflüsse beim Hüttenbau zur Geltung kamen, so müßte man den Pfahlbau irgendwie erkennen können. Pfahlbauten wurden indessen von Busse

im oberen Rovumagebiet entdeckt. (Busse, Forschungsreise durch den südlichsten Teil von Deutsch-Ostafrika, Beihefte zum Tropenpflanzer (Mai 1902, Bd. 3, Nr. 3, S. 113). Im unteren Rovuma-Tal zwischen den Makonde- und dem Mavia-Plateau fand sie Weule (120a, S. 131). Die von Fülleborn beschriebenen rechteckigen Rohrhütten der Wandamba wurden von Stuhlmann direkt als Relikten des „Westafrikanischen Kulturkreises" angesprochen, ebenso wie die Hütten aus der Pt. Heroldgegend und der der Wasaromo, deren Sprache ferner „ganz der vom Nordende des Njassa" gleichen soll (111, S. 13/14). Im Norden des Schabruma-Gebietes fand Fülleborn rechteckige Gebäude, die zu viert ein Gehöft umschlossen. „Sie ähneln den Temben Uhehes, doch haben sie kein flaches lehmgestampftes Dach, sondern sind mit einem spitzen Strohdach gedeckt. Sie haben keine Fenster oder äußere Öffnungen und sehen aus wie unsere Scheunen. Wir finden diese „Scheunenhäuser" in Matumbi neben den typischen Wandamba-Hütten, auch in der Ulanga bis zum Osten des Livingstone-Gebirges" (30, S. 180). Während Fülleborn in diesen „Scheunenhäusern" lediglich Anpassungen der Tembe an die regenreichen Gebirge sieht, sagt Stuhlmann: „Sie gleichen ganz auffällig vielen Bauarten im Kongogebiet, so daß sie auch der westafrikanischen Kultur angehören können" (111, S. 13).

Viel schwieriger ist zu entscheiden, ob der Raphiastoff wirklich als ein zuverlässiges Merkmal des „Westafrikanischen Kulturkreises" angesehen werden kann. Seine Verwendung hängt ausschließlich vom Vorkommen oder der Anbaufähigkeit gewisser Fikus-Arten ab. Unabhängig davon sehen wir aber überall, wo es möglich ist, die afrikanischen Völker vom Pflanzenstoff zu der viel praktischeren und haltbareren Fellbekleidung übergehen. Nichts im Leben der Völker ist anpassungsfähiger als die Kleidung. Man kann ohne weiteres sagen: Bei den Waldvölkern Afrikas überwiegt der Raphiastoff, bei den Steppenvölkern die Fellbekleidung. Ob es in Anbetracht dieser Erfahrung berechtigt ist, nach der Herkunft der Raphiastoffe und ihrer Herstellungstechnik zu fragen, möchte ich bezweifeln.

Aber Anklänge an die stoffliche Kultur Westafrikas können auch kein genügender Beweis dafür sein, daß die Gebiete im östlichen Afrika, in denen die Zuspitzung der Schneidezähne herrscht, in festeren Zusammenhang mit dem „Westafrikanischen Kulturkreis" stehen. Dieser wird vielmehr in hervorragendem Grade von einem ganzen Sittenkomplex gekennzeichnet. Ich meine damit in erster Linie gewisse Formen des Totemismus, deren Spuren wir in dem östlichen Verbreitungsgebiet der Zuspitzung nachgehen müssen. Weule, der die soziale Gliederung der unteren Rovuma-Bevölkerung eingehend untersuchte, konnte nirgends Sippen auf totemistischer Grundlage feststellen. Überhaupt „kann in jenem Gebiet von einem wirklichen lebendigen Totemismus nicht mehr die Rede sein, ja, es fehlt sogar auch jede bewußte Erinnerung an mythisch genetische Zusammenhänge mit der Tier- und Pflanzenwelt des Landes. Aber ebenso unleugbar steht fest, daß doch mancher dieser Sippennamen eine überraschende Ähnlichkeit mit anerkannt totemistischen Sippenbenennungen anderer Erdgegenden aufweist" (120a, S. 59). Interessanterweise vermochte Weule am unteren Rovuma Altersklassen festzustellen, und zwar

bei den Jao (120a, S. 35) und den Makonde (ebenda, S. 115/116). Die Altersklassen vereinigen die Beschnittenen zu einer festen Organisation, die über ihre Rechte wacht. Mittel zum Zweck ist die Furcht, die sie besonders dem weiblichen Geschlecht durch die Maskentänze einflößen (ebenda, S. 111/114). Ich möchte an dieser Stelle an die im gleichen Gebiet von Weule beobachteten Stelzentänze erinnern (ebenda S. 113/114), die ihre Parallele im Ogowe-Gebiet finden. Schon Boteler beobachtete solche Tänze am Kap Lopez (9, II, S. 374/375). In den Maskentänzen sind vielleicht Anklänge an das in Westafrika so verbreitete Geheimbundwesen zu erblicken (120a, S. 115).

Über die Einhaltung der Vorschriften des Totemismus wachen vielfach die Geheimbünde. Ankermann, der die Verbreitung vermutlich totemistischer Stämme in Afrika an der Hand zahlreicher Quellen zusammenstellt, gibt einen Bericht des Missionärs Bufe über die Bakundu im Archiv für Anthropologie (N. F. 12, 1913, S. 225) wieder, in welchem es heißt: „Unter den Bakundu bestehen noch Reste des Totemismus, die von den *bekali* (Geheimbünden) gehütet werden" (4, S. 119). Die fleißigen Forschungen über den Totemismus und alle Vorstellungen, die zu seiner Bildung führten, haben uns noch nicht annähernd die Erkenntnis seines Wesens gebracht. Die Verbreitung des Totemismus, auch in Westafrika drängte mir aber schon lange die Frage auf, ob nicht die dort so verbreitete Zuspitzung der Zähne in irgendeinem Zusammenhang mit dem Wesen dieses Sittenkomplexes stehe. Ich glaube, einen solchen bei Trilles angedeutet gefunden zu haben, dem von dem Fang vielfach als Grund für die Zuspitzung angegeben wurde: „Nos ancêtres ont toujours agi ainsi et c'est pour ressembler au crocodile notre père" (116, S. 244). Bei der häufig betonten Bedeutung des Krokodils als Totemtier dürften mit späteren Forschungen vielleicht noch mehr Beziehungen zwischen Zuspitzung der Schneidezähne und Totemismus gefunden werden. Frazer, wohl einer der bedeutendsten Forscher auf totemistischem Gebiet, glaubt, daß Verstümmlungen aller Art auf den Wunsch zurückzuführen seien, dem Stammestier ähnlich zu werden. Wir lesen darüber bei van Gennep: „D'ordinaire les totémistes se soumettent à des mutilations pour ressembler par quelque détail à leur totem (Frazer, Le Totémisme, trad. par Dirr et van Gennep, Paris 1898, p. 40—45). Or certains Malgaches se liment les dents; d'autres se font des cicatrices" (32, S. 310/311). Andere totemistische Bräuche auf Madagaskar sind die Speiseverbote: „Le même auteur (L. Crémazy, Notes sur madagascar, Rev. Mar. et Col. I (1884, S. 324) affirme que le nombre des tabous alimentaires est très grand; tous les Malgaches, en général, tiennent pour sacré *(fadin ražana)* un animal quelconque qui varie selon les familles. Ils n'adorent pas cet animal, mais ils n'en mangent pas dans la crainte de mourir parceque leurs ancêtres *(razana)* n'en ont jamais mangé et ce fady se transmet de père en fils" (32, S. 209). Van Gennep erwähnt ferner, daß es in Antimerina auf Madagaskar das Vorrecht des Herrschers sei, sich die unteren Schneidezähne zuzuspitzen, während das Volk diese Operation nur an den oberen vornehmen dürfe (32, S. 90).

Daß die Geheimbünde vielfach die Ausführung der Zahnverstümmlungen in die Hand nehmen, ist wohl zu vermuten. Genaue Beobachtungen darüber

Juju-Köpfe.

Abb. 1.

Abb. 2.

Abb. 3.

Museumsangaben.

Leipziger Museum für Völkerkunde.

Abb. 1, M. A. F. 9296. Jahr und Nummer der Sendung $\frac{1904}{14.}$

Original Nr. 16.

Gegenstand: Kopf aus Holz mit gelber Haut überzogen. 37·5 *cm* hoch.
Örtlichkeit: M'Biteku (Witekung).
Gesammelt und erhalten von DIEHL.
Art der Erwerbung: Geschenk.

Abb. 2, M. A. F. 9272. Jahr und Nummer der Sendung $\frac{1904}{14.}$

Original Nr. 15.

Gegenstand: Kopf aus Holz mit Haut überzogen.
Örtlichkeit: Mamfe.
Gesammelt und erhalten von DIEHL.
Art der Erwerbung: Geschenk.

Abb. 3, M. A. F. 8746. Jahr und Nummer der Sendung $\frac{1902}{62.}$

Original Nr. 47.

Gegenstand: Kopfaufsatz, Menschenkopf.
Gesammelt und erhalten von DIEHL.
Örtlichkeit nicht angegeben.

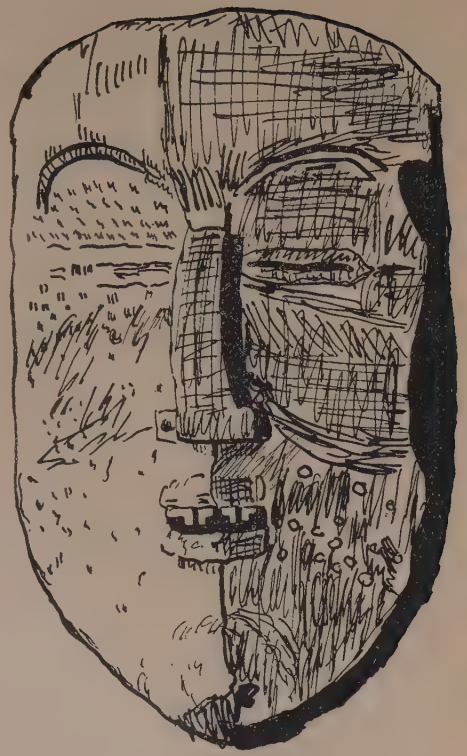


Abb. 1. **Maske vom unteren Kongo.**

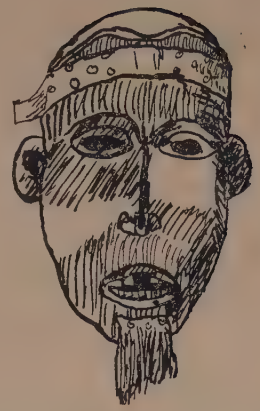


Abb. 2. **Totenmaske (Loango-Küste).**

Museumsangaben.

Leipziger Museum für Völkerkunde.

Abb. 1, M. A. F. 4661. Jahr und Nummer der Sendung $\frac{1894}{2.}$

Original Nr. 89.

Gegenstand: Maske aus Holz. Linke Seite weiß punktiert und schwarz betupft. Rechte Seite rot bemalt und weiß und schwarz punktiert. 40 *cm* lang, 25 *cm* breit.
Örtlichkeit: Unterer Kongo, vom Lukungu.
Von wem erhalten? Vom Kongostaat.
Art der Erwerbung: Geschenk.

Abb. 3. **Frauenfigur mit Säugling aus Angola (Lückenaussplitterung).**

Abb. 2, M. A. F. 16.734. Jahr und Nummer der Sendung $\frac{1909}{7.}$

Original Nr. 47.

Gegenstand: Chibukese, Totenmaske mit Bart, schwarz-weiß-rot bemalt mit Stirnbinde [aus Tuch und geschnitzter Haarfrisur. 30 *cm* hoch.
Örtlichkeit: Loango.
Von wem gesammelt? / Von wem erhalten? } VISSER.
Art der Erwerbung: Kauf.

Abb. 3, M. A. F. 20.797. Jahr und Nummer der Sendung $\frac{1912}{7.}$

Original Nr. 430.

Gegenstand: Frauenfigur mit Säugling (Weichholz).
Örtlichkeit: Angola.
Von wem gesammelt? MALLOT.
Von wem erhalten? FROBENIUS.

sind mir aber nicht bekannt. Nur BASTIAN berichtet, daß an der Loango-Küste die Zähne „je nach den Gelübden" ausgeschlagen, horizontal, oder dreieckig gegeneinander gefeilt (6, I, S. 185), oder, wie besonders im Innern, gespitzt werden (ebenda, S. 152). An gleicher Stelle fährt er fort, daß ein „Prinz sich nicht verheiraten kann, ohne seine Zähne gefeilt zu haben". Es scheint sich hier in der Tat um „Gelübde" zu handeln, deren Erfüllung gerade an der Loango-Küste die Geheimbünde überwachen. Die Geheimbünde sind im letzten Grunde nur hochentwickelte Zweige des totemistischen Sittenkomplexes. Im Zusammenhang mit dem Totemismus erscheinen auch die tigerkrallenförmigen Zahnverstümmlungen der Wute und Batschenga, die SKOLASTER beobachtete (97, S. 45/46), in ganz anderem Lichte (siehe Tafel I, Abb. 24 und 25). Ihr vermutlicher Zusammenhang mit dem Totemismus ließ mir die Eingliederung dieser Formen in die Zuspitzung gerechtfertigt erscheinen.

Ich möchte nicht versäumen, auf die Masken einzugehen, die wiederum manche Beziehungen zum Geheimbundwesen aufweisen. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, ihre Verbreitung in Afrika zu untersuchen. Ich verweise daher auf die in FROBENIUS, Die Masken und Geheimbünde Afrikas (Halle 1898), enthaltene Verbreitungskarte. Von großer Bedeutung ist, daß, wie schon erwähnt, auch im Rovuma-Gebiet Masken gesammelt wurden. Das ist um so wertvoller, als in den Masken und den mit ihnen ausgeführten Tänzen die beredtesten Beziehungen zum „Westafrikanischen Kulturkreis" zu erblicken sind. Die Masken sind indessen auch als Kunstwerke von Bedeutung. Bei der ausgesprochenen Vorliebe des Afrikaners in seinen Plastiken, besonders Ziernarben und andere Ornamentik darzustellen, wobei er auf die Ähnlichkeit seiner Bildwerke nur sehr wenig Wert legt, nimmt es nicht wunder, daß die Zahnverstümmlungen sich in den Masken wiederfinden. Freilich ist es nicht immer leicht, die Zuspitzung genau festzustellen. Wenn der eingeborne Künstler die Schneidezähne nämlich spitz darstellt (V), erspart er sich die Ausarbeitung der Schneidekante (⌊⌋). Zahlreiche Masken, die schon äußerlich die rein geschäftsmäßige Herstellung für unkundige Sammler verraten, zeigen daher auch roh bearbeitete, spitz zulaufende Schneidezähne. Aber selbst sorgfältig ausgeführte Masken lassen oft eine individuelle Darstellung der Zähne vermissen. In solchen Masken konnte ich nichts Typisches erblicken. Ihnen stehen aber einige sehr schöne Exemplare aus dem Leipziger Museum für Völkerkunde gegenüber. Drei der von mir dargestellten Masken sind Juju-Köpfe. SCHURTZ sagt über die Juju-Bünde: „Wahrscheinlich sind die oft erwähnten Juju-Gesellschaften des Kalabar-Gebietes mit ihren „Tempeln" und grausamen Bräuchen auch nur Abzweigungen des Egbo-Bundes (104b, S. 421). Bei diesen Masken sind die Zähne extra in den Kiefer eingesetzt, was ihre Gestalt sehr auffällig macht. Die Maske auf Tafel IV, Abb. 1, zeigt spitze zweite Schneidezähne im Oberkiefer; die mittleren sind entweder entfernt oder die Lücke stellt ein Diasthema vor, was aber kaum anzunehmen ist. Wie bereits die geographische Verbreitung des Juju-Bundes zeigt, stimmen die in den Masken dargestellten Zahnverstümmlungen mit der geographischen Verbreitung der Typen überein (siehe auch Tafel IV, Abb. 2 und 3). Besonders bemerkenswert sind in dieser Hinsicht zwei weitere Masken. Die eine (Tafel V, Abb. 1) stammt vom unteren

Kongo und zeigt terrassenförmig abgestufte Schneidezähne. Die andere (Tafel V, Abb. 2) ist eine Loango-Maske mit fehlenden mittleren oberen Schneidezähnen. Was Masken dieser Art anbelangt, so könnte man vielleicht aus ihrer Verbreitung wertvolle Schlüsse auf Herkunft und Wanderungsrichtungen der Bakuba ziehen. Zuletzt möchte ich noch auf eine Frauenplastik mit einem Kind auf dem Arm hinweisen (siehe Tafel V, Abb. 3). Sie stammt aus Angola und weist die in diesen Gegenden übliche Lückenaussplitterung auf. Vom unteren Rovuma vermochte ich aus den schon angeführten Gründen Masken mit zugespitzten Schneidezähnen nicht mit Sicherheit nachzuweisen.

XI.

Schlußfolgerungen.

Der berühmte Physiker ERNST MACH hat einmal gesagt, daß der Vergleich die Mutter der Wissenschaft sei. Diese Erkenntnis ist auch in der Völkerkunde recht mächtig geworden. Die übereinstimmende Verbreitung von Sitten selbst in weit von einander getrennten Gebieten bot oft den Anlaß, deren Kulturen mit einander zu vergleichen, ja sogar in Beziehung zu einander zu setzen. Es ist dies aber leider nicht selten mit zu geringer Kritik geschehen, was dem auch für die Völkerkunde sehr wichtigen Vergleichsgedanken sehr geschadet hat. Es ist also im Falle der Zahnverstümmlungen ernsthaft zu prüfen, ob sie in Afrika entstanden sind oder nicht.

In großen Zügen glaube ich dargetan zu haben, daß die Lückenaussplitterung, die nur in Afrika vorkommt, bei den älteren Bantu bodenständig ist und mehr und mehr durch die beiden anderen Zahnverstümmlungsformen verdrängt wurde. An ihrer Entstehung in Afrika kann nicht gezweifelt werden. Der Zusammenhang des Ausschlagens der Schneidezähne mit der niloto-hamitischen Kultur ist schon von zahlreichen Autoren ausgesprochen worden. Der sich aus der Verbreitung des Ausschlagens der unteren Schneidezähne ergebende vermutliche Weg, den die Herero und vor ihnen sicher schon viele Hamiten oder besser gesagt Protohamiten gegangen sind, deckt sich mit ihren Sagen und geschichtlichen Überlieferungen. So auffällig die schon von mir erwähnten kulturellen Analogien bei den Niloto-Hamiten und Australiern sind, so wenig kann man von einer Übereinstimmung der Zahnverstümmlung in beiden Gebieten sprechen. An einen Zusammenhang zwischen beiden Kulturen ist um so weniger zu denken, als noch keinerlei Anzeichen dagegen vorliegen, daß die Übereinstimmung gewisser Kulturelemente nur eine zufällige ist. Für diese Auffassung spricht das Vorkommen des Zähneausschlagens auch in Amerika und Asien. Auch sonst drängte sich mir im Verlauf meiner Arbeit mehr und mehr der Eindruck auf, daß das Ausschlagen sowohl der unteren als auch der oberen Schneidezähne in Afrika autochthon entstanden ist. Die bei den Graslandstämmen Kameruns und bei den Bakuba übereinstimmende Sitte, sich die mittleren oberen Schneidezähne zu entfernen, legt uns bemerkenswerte Vermutungen nahe. Betrachten wir die Verbreitungskarte der Zahnverstümmlungen, so finden wir zwei allerdings an zahlreichen Stellen unterbrochene Ketten von Völkern, die dieser Sitte huldigen. Danach ist die

eine Gruppe dieser Völker auf einer Linie Tschadsee—Schari-Ubangi vermutlich vor einer islamitischen Welle, welche ein Vorläufer der der Fulbe war, ins südliche Kongobecken ausgewichen. Die andere Gruppe wählte den Weg über die Kongomündung.

Es wäre nun nur noch zu untersuchen, ob bei der dritten Form der Zahnverstümmlungen an eine Entlehnung zu denken ist. Zweifellos als jüngste Form der Zahnverstümmlung lagert die Zuspitzung über Afrika. Das ist besonders gut ersichtlich im Gebiet zwischen Tschadsee und den Flüssen Kassai und Sankurru, wo sich die Zuspitzung wie ein Keil ins Verbreitungsgebiet des Ausschlagens der oberen Schneidezähne einschiebt. Als ein Volk mit zugespitzen Zähnen, das aus dem Innern nach dem Atlantischen Ozean vordrang, wurden noch vor etwa 50 Jahren die Fang festgestellt. Während sie aus östlicher Richtung kamen, stammten die ersten Völker, von denen die Zuspitzung verbürgt ist, aus dem Südosten Afrikas, aus dem Kaiserreich „Moenemugi am ersten See des Flusses Nili". Ich habe schon die Vermutung ausgesprochen, daß sich die Sitte von diesem rätselhaften See aus, nach dessen ganzer Lage man es mit dem Njassasee zu tun hat, über ganz Westafrika verbreitete. Gingen nun auch andere Merkmale des „Westafrikanischen Kulturkreises", dem ich die Zuspitzung angliedern zu dürfen glaubte, diesen Weg?

Gewiß können Ideen und Kulturelemente wandern. Mehr oder weniger aber werden sie von den Völkern selbst getragen. Große Völkerbewegungen sah der afrikanische Kontinent. Sie blieben den Forschern nicht verborgen, und die Herkunft vieler Stämme ist heute im großen und ganzen bekannt. „Die Völker der Bantufamilie zwischen Kassai und Tanganjika-See erzählen, daß sie selbst, von Südosten oder Nordwesten kommend, einen schwächeren Stamm (die Batuazwerge) verdrängten. Die Bakuba sollen von Nordwesten, die Baluba von Südosten eingewandert sein und die Batua verdrängt haben (v. François, Die Erforschung des Tschuapa und Lulongo, Leipzig 1888, S. 271). Nach den Angaben der Herero haben einst die Buschmänner einen bedeutend größeren Raum eingenommen" (109, S. 464). (Vgl. Fritsch, Die Eingebornen von Südafrika, S. 386, 396; Merensky, Beiträge zur Kenntnis Südafrikas, 1875, S. 64ff. u. a.) In diese nach Norden dringenden, „mit Altinsassen mehr oder wenig stark gemischten Baluba schiebt sich von Osten eine Völkerwoge, die einen durchaus einheitlichen Charakter trägt. Wenn wir die Stammesnamen neben einander stellen (Bassange, Bassongo, Bassenge, Bassonga, Wassongora, Wakussu), so findet sich ein sehr schöner Anhaltspunkt. In allen diesen Wörtern ist der Stamm des Bantuwortes *kussongora* oder *tschonga (Kisuaheli)*, d. h. zuspitzen, enthalten" (39, 1894, Bd. 65, 1 Teil, S. 207). Die von Frobenius hier ausgesprochene Vermutung, daß es sich bei seiner „Rassenreihe der Batschonga" in der Hauptsache um Völker mit zugespitzten Zähnen handelt, hat meine Arbeit bestätigt. Nur die „langansässigen" Völker, deren Namen „den Stamm des Wortes (*kussongora* oder *tschonga* in *Kisuaheli*) nicht mehr so deutlich erkennen lassen, z. B. die Basonge und Wakussu" (ebenda, S. 207) üben auch die Lückenaussplitterung aus.

Haben wir darin einen weiteren Anhaltspunkt, daß die Zuspitzung der Schneidezähne von den von Süden aus nach Norden vordringenden Völkern

in Westafrika verbreitet worden ist, so scheinen auch andere zuerst im südlicheren Afrika aufgenommene Elemente denselben Weg gegangen zu sein. So erschien es Schweinfurth „Im hohen Grade wahrscheinlich, daß der Maniok durch Vermittlung der unter dem Zepter des Muata Jamwo bestehenden Staaten von Angola aus die Verbreitung bis zu diesen äußersten Vorposten seiner Kultur (Monbuttu-Land) gefunden hat" (106, I, S. 566/567). Schweinfurth gibt an gleicher Stelle an, daß der Maniok ebenso wie Mais und Tabak durch die Portugiesen nach Angola verpflanzt worden sei. Das Vorkommen des Maniok sowie die Viereckhütte, die Trumbatsch-Messer und die Trommelsprache stützen im wesentlichen die Lunaire'sche Theorie, wonach die Monbuttu etwa Mitte des 17. Jahrhunderts von Süden aus an den Uelle kamen (112, S. 34/35). Im Zusammenhang mit den Trubatsch-Messern der Monbuttu möchte ich auf die Kampf- oder Dolchmesser hinweisen, welche die „Rassenreihe der Batschonga" von Leo Frobenius kennzeichnen. Einer Verwandtschaft der Batschonga und Monbuttu will ich indessen deshalb nicht das Wort reden. Frobenius behauptet ferner, daß viele seiner „Batschongavölker" Anthropophagen seien (129, 1894, 1. Teil, Bd. 65, S. 209). Wenn auch zahlreiche Völker mit zugespitzten Zähnen in diesen Gegenden niemals dieser grausamen Sitte huldigten, so läßt sich doch ein gewisser Zusammenhang zwischen zugefeilten Zähnen und Menschenfresserei nicht von der Hand weisen. Die Eingebornen geben aber, soweit mir bekannt ist, darüber nichts an.

Von großer Bedeutung erscheint mir ferner die Verbreitung verschiedener Musikinstrumente in Afrika. Wir finden nach Ankermann „die Holztrommel nur in Westafrika einerseits, Indonesien und Ozeanien anderseits. Ähnlich ist die Verbreitung der Marimbao- Rohrhalm-Zithern, genau so, wie wir sie aus dem Nigergebiet kennen, kommen in Südindien vor. Die in Kamerun übliche Keilspannung treffen wir wieder in Indonesien bis zum westlichen Neu-Guinea hin; die Anpflöckung des Trommelfells in der Südhälfte von Afrika und dann wieder in Hinterindien (Siam, Tongking) und den kleinen Sunda-Inseln. Diese Verbreitungsart und ihre mehrfache Wiederkehr machen jedenfalls den Eindruck, als wenn wir in den jetzigen Gebieten nur Überreste früherer größerer Verbreitungszonen vor uns haben, die durch einen Stoß in der Mitte auseinandergerissen wurden. Aber nur von einem Instrumente, der Harfe, besitzen wir Beweise für den ehemaligen Zusammenhang der jetzt weit getrennten Verbreitungsgebiete; nur aus der Tatsache der gleichen oder ähnlichen räumlichen Verteilung denselben Schluß auch für die übrigen Instrumente zu ziehen, erscheint mir vorläufig allzu gewagt. Die Ereignisse, die das gegenwärtige Bild der Verbreitung geschaffen haben, müssen sich ohne Zweifel in Asien abgespielt haben, und nur auf asiatischem Boden sind die Fragen zu lösen" (26, S. 133).

Es ist unendlich schwer, zu diesem wichtigen Problem Stellung zu nehmen. Aber liegt nicht in der Suche nach einer Landbrücke, auf der Afrika alle diese Instrumente und andere Kulturgüter bekommen haben soll, eine gewisse Voreingenommenheit? Betont Ankermann nicht, daß nur die Verbreitung der Harfe die Vermutung eines solchen Landweges einigermaßen rechtfertigt? Fehlt nicht auch für die Zuspitzung der Schneidezähne und anderer Sitten

jede Spur, daß sie über das Festland ihren Weg nach Afrika gefunden haben? Und doch erscheint mir der Gedanke an Entlehnung bei der Zuspitzung am meisten von allen Zahnverstümmlungen gerechtfertigt. Das einzige Vorkommen der Zuspitzung in Asien sind meiner Kenntnis nach die Kader in den Anamallybergen (90, I, S. 192). Viel stärker drängte sich mir das Gefühl auf, daß die Zuspitzung vor gar nicht allzu langer Zeit über den Ozean nach Afrika kam und von den schon gekennzeichneten Völkerbewegungen hauptsächlich nach Westafrika getragen wurde. Und mit der Zuspitzung der Schneidezähne vielleicht noch viele andere Elemente der westafrikanischen Kultur, die teilweise nach und nach afrikanisches Gemeingut wurden, so daß ihre Herkunft kaum mehr feststellbar sein dürfte. Solange der Weg zahlreicher, nicht bodenständiger afrikanischer Kulturelemente, besonders aber solcher der westafrikanischen Kultur, nicht einwandfrei festgestellt ist, muß man, meiner Auffassung nach, allen Ernstes prüfen, inwieweit der Indische Ozean ihre oft vermutete Herkunft aus dem „Ostpapuanischen Kulturkreis" zu vermitteln vermochte[1].

[1] XII. Literaturverzeichnis siehe „Anthropos" XIV—XV (1919—1920), S. 894 ff.

Destinées et Astrologues en Imerina (Madagascar).

Par les PP. SOURY-LAVERGNE et DE LA DEVÈZE, S. J., Enghien, Belgique.

(Suite.)

III° Action des astrologues sur les destinées[1].

Les destinées situées dans le Temps, dans l'Espace, dans la Nature et originairement venues de Dieu, agissent sur l'homme, avec une force déterminante, mais non point absolument fatale. — Par des pratiques magiques, astrologiques, l'homme réagit. Les astrologues travaillent sur les destinées. Observons cette réaction, ce travail. — Par là, c'est tout le rôle de l'astrologue que nous allons étudier. Il consiste à connaître et à manifester les destinées diverses, — à les renforcer, les atténuer, les épurer, les corriger, — à en prévoir et prophétiser, pour chaque individu, les effets, les conséquences.

1° Le métier d'astrologue.

A. Nom et origine.

L'astrologue, en *merina*, c'est le *mpanandro* (de *manandro*, *andro*): celui qui opère avec et par le jour, ou par le temps, ou sur le sort du temps, car *andro* signifie tout aussi bien jour, temps, sort de jour ou de temps. — C'est aussi le *mpanitsakandro* (de *hitsaka*, *andro*): celui qui foule — et, en foulant, mesure — le jour, le temps, le sort du jour ou du temps. — Ces deux appellations sont techniques et exclusives, — propres à l'astrologue seul. — A celle de *mpanitsakandro* on joint parfois, en apposition, le qualificatif de *mpanao tsindrimandry*, praticien par inspiration ou obsession de rêve *(tsindry mandry)*: il n'est point propre à l'astrologue et peut s'appliquer à une autre catégorie de magiciens.

Notre mot «astrologue» représente très mal le professionel malgache. Il faudrait plutôt dire, pour le *mpanandro*, «joureur», interprète du jour, interprète des sorts du temps . . . et, pour le *mpanitsakandro*, fouleur du jour, voyant des sorts du temps.

Ces deux appellations techniques ont trait à deux modes d'astrologie assez différents: nous le verrons plus loin.

L'astrologue peut être aussi bien homme ou femme.

L'astrologie merina, d'après les traditions populaires, remonte au temps des Vazimbas[2] et dérive de leur sagesse. «C'est des Vazimbas, dit-on, qu'a paru l'astrologie, dans les temps anciens. *Ny Vazimba, hono, no nisehoan'ny fanandroana tamiriny taloha ela*[3].» Les premiers astrologues, tous Vazimbas, que l'on cite sont: *Kahaihay*, L'habile, *Safatsiroa*, L'incomparable (pour *Isa*, *fa tsy roa*: Un, mais pas deux), *Bakalanisahaza*, Hors-de-toute-mesure (*baka*

[1] Cf. «Anthropos» XII—XIII (1917—1918), p. 395 ss., 817 ss. D'après les documents indigènes du R. P. CALLET, dans *Tantara ny Andriana*. Cf. «Anthropos» VII, p. 194—206.

[2] Premiers habitants du Centre: ancêtres vénérés, esprits . . . L'époque dite des Vazimbas se termine à la fin du XVI° siècle, environ . . .

[3] p. 19.

lany sahaza: une divergence, une ouverture de compas énorme, hors de proportions, épuisant toute mesure), — et surtout la vénérable *Ranakombé*, La-fille-du-Grand *(anaka ombé*[1]*)*, qui habitait à l'Est d'*Ambohimiangara*, au Nord de l'*Itasy*, et étonna par sa science les héros *Rapeto* et *Rasoalao*[2].

Un des foyers de la sagesse astrologique des Vazimbas aurait été le bourg d'*Antananarivokely*, situé sur une montagne boisée, à l'Est de l'*Ankaratra* (montagne) et au nord de l'*Onivé* (fleuve) et dont, plus tard, sous *Andriamasinavalona*, on a emprunté les noms de quartiers pour la ville de Tananarive, en vertu même de la volonté prophétique . . . des astrologues antiques[3].

Ce sont donc ces premiers sages, ces hommes ou ces femmes connaissant tous les secrets des cœurs et de l'avenir, qui furent, à l'origine, les astrologues.

B. Nature du métier.

Que fait donc l'astrologue? L'astrologue *mpanandro* ou «joureur», d'abord?

Il opère sur le jour; c'est comme s'il mesurait par brasses les jours, les sorts des gens: *mpanao andro izy, toa mandrefy ny andron'ny olona izy.* Et alors il dit les sorts bons, selon l'horoscope de lune: *dia milaza ny andro tsara amin'ny tonombolana.* — Il interroge les gens qui viennent le consulter, leur demandant le jour de leur naissance, pour savoir quelle a été leur destinée. Puis, il suppute la suite des destinées du comput astrologique, leurs relations possibles avec la destinée de naissance en question, leurs rapports entre elles, leurs conflits ou leurs accords, selon l'exposition que nous en avons faite. Finalement, il détermine s'il est avantageux ou non d'entreprendre telle chose à tel jour, s'il est nécessaire de corriger, d'exorciser la destinée et par quels moyens, s'il y a des précautions à prendre ou des *fady*, des tabous à observer, et lesquels, etc. . . .

Il semble bien que le point de départ de l'enquête astrologique et de «l'ordonnance» à délivrer soit un examen attentif de la lune du jour, au matin: «Attendez un peu, dit le praticien, que je me lève demain matin, pour voir la lune: *Aoka aloha hifoha maraina hizaha ny volana*[4].» — Le document ajoute: «Quand il fait au jugé, au hasard... sans se lever le matin pour voir la lune, alors il est pris par le proverbe: tuer la lune chez soi, en sa case, et puis dire aux gens un jour, un sort bon. — C'est comme si on vaticinait sans rime ni raison, cela. *Raha manao mosalahy tsy mifoha maraina hizaha ny volana izy, dia voan'ny oha-bolana hoe: Mamono volana an-trano, ka milaza andro tsara amin'olona — tahaky ny manao vinany foana izany*[5].»

Cet art de découvrir les jours fastes et néfastes, pour chaque individu et pour chaque action, — dans le jeu complexe des destinées, à travers leurs relations diverses, suivant les multiples divisions du temps, les directions dans

---

[1] Cf. Diction. WEBER: *ombé.*
[2] p. 19.
[3] p. 19, 20.
[4] p. 21.
[5] Ibid.

l'espace, les situations ou fondations sur les êtres et les choses, — était un véritable métier qui s'apprenait. On ne s'improvisait point *mpanandro* et ne l'était point qui voulait. — «Ce sont les hommes sages et grands penseurs qui sont astrologues. *Dia izay olon-kendry olon-dehibe mpihevitra no mpanandro.* Sans cela, on ne peut venir à bout de l'astrologie: *raha tsy izany tsy mahavita ny fanandroana.* Car l'astrologie est une connaissance bien profonde, pour faire du bien à la terre, pour faire du bien au Souverain, pour faire du bien au peuple: *Fa ny fanandroana hevitra lalina tsara, hahatsara ny tany, hahatsara ny Andriamanjaka, hahatsara ny vahoaka*[1].» Et de fait, on comprend que la science des destinées diverses et ses applications pratiques exigent une certaine capacité, de la réflexion, de l'habileté.

Les faiseurs d'horoscope au hasard, ou au simple jugé, in-petto, *mpanao tononandro an-kibo* (dans le ventre..., dans le cœur), ne méritaient pas et n'obtenaient point le nom d'astrologue, de *mpanandro*[2]. D'ailleurs tout le monde pouvait en faire autant. — Cela était même licite, — à une condition toutefois, à savoir qu'on ne fût pas cadet dans sa famille, *afa-tsy ny manan-joky.* Ceux donc qui avaient des aînés ne le pouvaient faire, car cela aurait fait mourir ces aînés: *fa mahafaty zoky ny mahalala manandro an-kibo;* du moins, cela les exposait à périr à la fleur de l'âge: *andrao mahafolaka an-dantona ny zokinao, hoy ny mpanandro,* disaient les astrologues de profession. — En fait, suivant nos documents, tous ceux qui avaient encore des aînés devaient s'abstenir de la pratique des horoscopes de hasard ou même se gardaient d'apprendre la véritable astrologie: *tsy mety mianatra ny amin'ny fanandroana*[3].

«Les vrais *mpanandro*, eux, rapporte le document, quand ils voient une chose ou une personne, connaissent quelle est sa destinée, et ils ne sont point du tout empêchés de découvrir la destinée cachée des gens (des gens inconnus): *izy raha mahita zavatra na olona, dia fantany ny vintan'ny zavatra, ka tsy manahirana akory ny mamantatra ny vintan'olona izay tsy fantatra.* Car cela ne leur est pas plus difficile que de connaître la destinée d'un bœuf par sa couleur: *fa tahaky ny amantarana ny vintan'omby amin'ny volony.* Et nul autre que l'astrologue ne peut dire cela, car le véritable astrologue connait même le petit veau dans le sein de sa mère: il sait s'il est mâle ou femelle. *Ka tsy misy mahazo milaza izany raha tsy ny mpanandro hiany, fa ny tena-mpanandro mahalala na ny omby any anaty kibon-dreniny aza, na lahy na vavy*[4].

Voici un exemple de ce que peut faire couramment un astrologue habile: *toy izao koa no fanaon'ny mpanandro mahay:*

«Il prend un bœuf sur la grande place: il le taquine à force; puis il prend et lui jette un horoscope de violence (un sort redoutable); il tapote ce bœuf plein de forces, dans le sens

«Alainy ny omby eny amin'ny kianja lehibe eny, ka sanginy dia sanginy eo, ka alainy ny tononandro mahery iny, ka tehafiny manaraka ny vintany ny omby ma-

[1] p. 20, 21.
[2] p. 38, 44.
[3] p. 38.
[4] p. 44.

de sa destinée; et voici que, sans qu'on la saisisse avec une corde, la bête tombe morte sur le sol, à cause de la violence de l'horoscope (du sort) dont il l'a touchée.

tanjaka iny; ka maty tsy aman-kofehy eo amin'ny tany, noho ny herin'ny tononandro nipehany azy.

Et voilà la grande superiorité de l'astrologue sur les horoscopes in-petto de tout le monde[1].»

Ka izany no tombo lehiben'ny mpanandro, amin'ny tononandro an-kibon'ny be sy ny maro.»

Cette supériorité consiste surtout dans son pouvoir de corriger ou d'épurer les destinées mauvaises, dangereuses, comme on le verra bientôt.

* * *

C'est là l'art du *mpanandro*, du «joureur»: praticien classique, méthodique, habile interprète, fidèle calculateur de destinées, selon le comput astrologique déjà décrit. — L'art du *mpanitsakandro* paraît être assez différent: c'est plutôt un don qu'une science. Grand «fouleur de jour», voyant transcendant, ou medium mystérieux, il semble s'évader des règles de l'astrologie ordinaire; ou plutôt il les dépasse comme la prophétie ou l'extase et la vision dépassent les supputations empiriques. Sa force est plus «surnaturelle» que celle du *mpanandro* et son prestige plus souverain; il est aussi plus rare. L'astrologue *mpanitsakandro* est alors un inspiré des Esprits, un possédé, un obsédé, en même temps qu'un tireur d'horoscopes par destinées.

«C'est, dit un document, comme le prophète qui se met seulement à penser, à songer pour vaticiner et qui révèle ce qu'il a à dire: *izy tahaky ny mpaminany mieritreritra hiany, dia milaza izay tiany ambara.* — Il est comme quelqu'un qui rêve, qui a un songe en plein jour, pressé qu'il est par les «choses» ou Esprits: *tahaky manonofy antoandro izy tsindrianjavatra*[2].» Dans ce rêve, cette extase qui le possède et le presse, *manindry*, il ne cesse pourtant pas d'agir, d'opérer: «il mesure par empans et divise en douze lots le jour d'aujourd'hui, le jour présent: *manjehy ny andro ho 12 anio hiany izy.*» — Et c'est sans doute . . . dans ces casiers, dans cet arpentage et ce carrelage astrologique qu'il voit. — Ce faisant, il fait comme s'il marchait sur le jour, sur le sort du temps, comme s'il retenait le jour pour ne pas le laisser se répandre et s'écouler, pour le forcer à se rallier, à se plier à ses dires: *tahaky ny mihazona ny andro tsy hiely fa hanatona ny fiteniny*; — afin que les gens le vantent disant de lui: «il sait bien fouler le jour, un tel: *mba ankatoavan'ny olona azy hoe mahay manitsaka andro i Ranona*». — Or «c'est par la prophétie qu'il voit (la chose devinée), qu'il foule le jour (c'est par le regard prophétique qu'il foule le jour): *ny vinany hitany no anitsahany ny andro*[3].»

Souvent, pour amorcer l'inspiration et le rêve prophétique, le *mpanitsakandro* se fait jouer d'abord du *valiha*, guitare en bambou dont les cordes sont des fibres d'écorce soulevée et tendue. Alors il s'incline, *miondrika*, ferme les yeux, *mikimpy* et appelle[4].

[1] p. 44.
[2] p. 133.
[3] Ibid.
[4] p. 134, 135.

Il appelle les Esprits, *ny zavatra*, les «choses». Quelles choses, quels Esprits? — Les *Ranakandriana*, les grands Esprits bienfaisants[1]. Car c'est d'eux qu'il dépend. Suppôt d'Esprits, medium de «choses», *olona-zavatra*, il est l'homme des *Ranakandriana*: il est leur évocateur, celui qui les réveille, les fait lever, *mpamoha ny Ranakandriana izy*[2]. — Ceux-ci, évoqués, arrivent sur lui, *ary Ranakandriana no avy..... dia miseho aminy ny zavatra*, lui apparaissent, le pressent, *manindry azy*, — et lui parlent, *milaza aminy*. Alors il révéle ce qu'il a appris dans cette «pression», cette obsession... et les clients satisfaits, enthousiastes de crier: «Il voit, il voit, *mahita dia mahita!* Ah! comme c'est bien fouler le jour, cela: *dia manao hitsakandro tokoa izany*[3]*!*»

«Et, poursuit le récit, il y en a qui font la chose au hasard, comme s'ils disaient un rêve. Leur bouche parle, mais à faux et ils mentent. — Et il y a des fouleurs de jour qui voient vraiment. Ils connaissent la vie et la mort, la guérison ou le progrès de la maladie.»

«Ary misy, dia manao foana tahaky milaza nofy, milaza ny vava kandrefa tsy to tsy akory fa mandaingia; ary misy izay mpanao hitsakandro mahita tokoa: dia mahalala ny fahavelomana sy ny fahafatesana, ny faharetan'aretina sy ny fandrosoan'aretina.»

Ces «fouleurs de jour» sont donc des praticiens à part, des astrologues transcendants, opérant par divination prophétique, par possession, par extase; ce sont des voyants. Tandis que les «joureurs», les *mpanandro* sont les praticiens empiriques ordinaires, les astrologues de science... ou d'art.

Les révélations des *mpanitsakandro* ou fouleurs de jour s'étendent, bien au-delà des destinées proprement dites, — aux choses cachées de toute espèce, aux faits à venir, aux maladies, remédes et guérisons, à tout. Ils «sont les plus courus» de tous les magiciens: *hatonin'ny olona kokoa* — «car ils sont pressés par les «choses» et ils voient: *fa tsindrian-javatra ka mahita izy*». Les autres, sans doute, pour la plupart calculent seulement. — «Difficile est l'art ou le don des fouleurs de jour et ils sont peu nombreux sur cette terre: *sarotra ny an'ny mpanitsakandro, fa olona vitsivitsy foana amin'ity tany ity ny mpanitsakandro*[4].»

Cette haute spécialité, cette sorte de grand «charisme» magique paraît pouvoir se transmettre par hérédité et se renfermer dans quelques familles: les clans privilégiés des prophétes ou voyants des Esprits *Ranakandriana*.

* * *

Mpanandro et *mpanitsakandro*, astrologues empiriques et astrologues visionnaires sont donc bien à distinguer des autres magiciens ...comme aussi des prêtres ou préposés aux rites religieux. Les devins de *sikidy* d'abord — que nous observerons ultérieurement — procèdent tout autrement. Ne s'occupant guère ou pas du tout des destinées, ils devinent l'avenir, les remédes

[1] Des éclaircissements plus détaillés sur ces Esprits ou Génies ... sont à remettre à un exposé de la Religion merina proprement dite.

[2] p. 134.

[3] p. 135.

[4] p. 133.

et les charmes, au moyen de diverses combinaisons de graines sur le sol ou de signes sur le sable. — D'autres devins, voyants inspirés, se rapprochent fort des *mpanitsakandro*, mais s'en séparent en ce qu'ils n'opèrent pas ou presque pas sur les destinées et en ce qu'ils ne sont inspirés ou «pressés» par les Esprits que pendant leur sommeil: ce sont les *mpanao tsindrimandry*, des praticiens par inspiration ou pression nocturne.

Les gardiens de fétiches enfin, *mpitahiry sampy*, sont comme des prêtres, — mais sans temple, sans hiérarchie ni «ordre»; — et leur métier est de veiller sur leurs fétiches, de les honorer, de les interroger, de transmettre leurs prescriptions et tabous, leurs purifications et bénédictions, leurs «vertus» et amulettes.

Quant aux véritables *sorciers* — dans le sens que nous autres Européens nous donnons le plus souvent à ce mot — *mpamosavy* ou sorciers faiseurs de maléfices, il ya entre eux et les astrologues non seulement différence mais opposition... encore qu'un astrologue puisse fort bien abuser parfois de son pouvoir occulte pour jeter quelque violent sortilége et faire du *mosavy* ou, du moins, de l'*andro mahery*, — du «sort violent de jour».

2° Corrections et Exorcismes de Destinées.

Le plus grand pouvoir de l'astrologue, celui qui lui donne le plus de prestige est la faculté qu'il a, sous certaines conditions, de corriger les destinées mauvaises ou dangereuses, de faire tourner en bien le mal de la fatalité.

A. En général.

En quoi consiste essentiellement et communément cette opération? — Et d'abord quelle est sa portée?

Un document nous dit: «Voici l'affaire de l'astrologue: ceux qui sont de destinée mauvaise, il la leur enléve; ceux qui sont de destinée bonne, il la leur fait suivre pour leur bien; et ceux qui sont de destinée violente, il la leur ôte, pour qu'ils soient dégagés de sa dureté. *K'izao no raharahany: ny ratsy vintana, dia alana vintana; ny tsara vintana, dia ampanarahiny ny vintana fahatsarana; ary ny mafy vintana dia alam-bintana ho afaka amin' ny fahamafiana.* C'est là ce qui le regarde, et c'est pour cela que les gens vont à l'astrologue. *Zay no azy, k'izany no andehanan'ny olona amin'ny mpamandro*[1].

Pour s'assurer une bonne correction ou un bon exorcisme, il ne faut rien négliger de ce que l'astrologue prescrit: il y va de toute la chance à venir, de la vie même. Un proverbe dit: «Si vous n'êtes pas délivré de la destinée (mauvaise), vous tomberez de vous-même comme un terrain qui glisse et s'éboule: *raha tsy afa-bintana, mianjera foana tahaky ny tany mikororosy.*» Et il ne faut rien omettre de ce qu'on a promis de faire pour la réussite de l'exorcisme; car «Vœu dont on ne s'acquitte pas produit regret; vœu accompli porte bonheur: *raha tsy afa-boady manenina am-po*; *manan-jara izay afa-boady*[2]».

[1] p. 21.
[2] p. 47.

L'astrologue prudent interroge soigneusement son client sur le jour de sa naissance, de sa destinée. Et alors «les sorts ou destinées qui se «blessent», il les corrige, les enléve; ceux qui s'accordent, il les laisse, les confirme: *ny mifandratra alána, ny mifanaraka atao*». . . . «Le sort d'horoscope qui empoigne à mal les gens, c'est ce dont l'astrologue retranche quelque chose, de peur que les gens ne soient rompus et tués à la fleur de l'âge: *ley tonon'andro misavika azy, no analan'ny mpanandro sao folaka an-dantona.*» — Ce sort mauvais «ne les laisserait pas devenir hommes (hommes faits ou parfaits), dit un aphorisme très usité: *ny tonon'andro tsy mahalehilahy*». — «Ce sort qui empoigne votre destinée, l'astrologue en retranche le mal: *iley tonon'andro misavika ny vintanao no analan'ny mpanandro*[1].»

On entrevoit dès maintenant la conception que se font les Merina de ces opérations sur les destinées peu rassurantes. La destinée, par exemple, est bonne, mais excessive, et dangereuse par son excès même, son trop-plein de force ou d'abondance: l'opération astrologique devra la débarrasser de son excédent, de son exubérance; elle l'énervera, la réduira, l'atténuera. Celle-ci restera . . . et forte . . . mais épurée. — La destinée est-elle violente et franchement mauvaise? L'opération d'exorcisme consistera à lui retrancher toute sa malice et toute sa férocité: elle la videra de mal. Il pourra arriver alors que le sujet, l'individu en question, après exorcisme, retienne, de sa destinée, toute l'énergie moins la méchanceté.

Il semble que le Merina ne considère pas l'opération comme capable d'enlever totalement la destinée, et les mots *alana*, *alaina*, ôté, ne doivent pas en général être pris à la lettre. En réalité, du sort exorcisé, il reste toujours quelque chose, soit en fait de puissance redoutable, soit en fait de brutalité. C'est ainsi, par exemple, qu'on se méfiera toujours d'un exorcisé d'*alakaosy*. Nous verrons comment ses parents prennent contre lui de précises et irrévocables précautions.

* *
*

Mais observons l'opération de correction ou d'exorcisme elle-même, — ses procédés généraux, essentiels, fondamentaux, auxquels ensuite viennent s'ajouter, en les modifiant, les rites divers des cas particuliers. — Ce sont, du reste, à peu près les mêmes que ceux que l'on emploie dans la conjuration et l'exorcisme en général, dans toute correction de force nuisible, tout rejet rituel et imprécatoire d'un mal ou d'un maléfice. Ici, on insistera seulement sur les traits qui se rapportent aux destinées.

Voici comment on procède communément: on prend certains objets prescrits par l'astrologue, souvent des brins de plantes, de *saonjo* (songe, *arum*) et de *fanoro (gomphocarpus fructicosus)*, — que l'on dispose sur le van en bois de *famelona*. On en fait 12 petits paquets représentant les 12 mois, lunes ou destinées lunaires et on les répartit en forme de quadrilatére, à raison de trois par angle. Puis on y ajoute huit autres lots de brins ou brindilles, qu'on distribue à raison de deux entre deux angles consécutifs: *atokony amin'ny sahafa famelona, ataony 12 toko isan'ny volana 12; ary*

[1] p. 22.

ataony efa-joro amin'ny sahafa ny saonjo sy ny fanoro; ny zorony efatra ataony telo avy, ny kobany efatra ataony roa avy[1].

Le praticien dit alors:

«Destinée qui ne seras pas bonne, destinée qui ne seras pas belle! Je t'enlève car tu n'es pas belle; je t'enlève car tu n'es bonne. Je t'enlève pour que tu partes. J'enlève ce songe (arum) pour faire venir le bien (?) J'enlève ce *fanoro* pour faire partir le mal (?) (ou: pour dénoncer le mal[2]).»

«Vintana tsy ho tsara vintana tsy ho soa! Alako fa tsy soa, aláko fa tsy tsara; aláko ho afaka! Alako ity saonjo isaonjoan'ny tsara! Alako ity fanoro ity hanoro ny ratsy.»

Alors le praticien se rend aux quatre coins de la case. Il en fait sept fois le tour, en disant sept fois:

«J'enlève cette destinée mauvaise, cette destinée point belle!

Qu'elle ne m'empoigne pas à mal, moi qui l'enlève!

Mais elle, l'enlevée, qu'elle parte, et moi qui l'ôte, que je n'en sois pas empoigné!

Car c'est le malheur mauvais et le pas beau qu'on enlève.»

«Alako izay vintana ratsy, izay vintana tsy soa!

Tsy hisavika ahy manala!

F'izy alana dia afaka, f'izaho manala dia tsy savihiny!

Fa ny loza ratsy sy ny tsy soa no alana.»

Et, à la fin de la septième imprécation, il conclut ainsi:

«Que sept fois il y ait vie et sept fois départ du mal!»

«Im-pito hahavelomana ary hahafahana ny ratsy!»

«Est-ce dégagé, *afaka va?*» — dit la personne qui est le sujet de l'exorcisme. — L'opérateur répond: «Ça y est; c'est dégagé, *afaka*».

Alors, il se met aussitôt à frapper du fer, *mively vy miarak'amin'izay*, «et c'est une vieille bêche usée qu'il bat, *ary ny mondrompangady no velezin*y». — Si on ne battait pas du fer, la mauvaise destinée ne serait pas enlevée, car elle est forte, *fa mafy ny vintana, ka raha tsy ny vy tsy mahafaka azy*. — On se sert aussi alors d'un couteau émoussé et épointé, *antsy bory*, comme agent d'exorcisme, *ny antsy bory atao faditra koa*, — et cela «afin que le mauvais soit épointé, sans queue, par la vertu de ce couteau sans pointe, sans queue: *ho bory ny ratsy tsy hirambo, «ho afak'iny antsy bory tsy misy rambo iny, hoy izy.*» Ce sont là les paroles mêmes que prononce alors le praticien[1].

* * *

On procède ensuite à l'exorcisme proprement dit et définitif, c'est-à-dire au rejet formel du mal par le moyen d'objets lancés selon certains rites. — Ces objets, qui sont généralement des brins d'herbe, des fétus d'écorce, des éclats de bois, varient avec chaque destinée et chaque opération. Ce sont proprement les ***faditra***; et la cérémonie s'appelle «l'enlèvement des *faditra*: *fanalam-paditra.*» Ils jouent le rôle d'objets, d'agents émissaires, que l'on charge de tout le mal redouté et que l'on expulse. — Ces *faditra*, parfois,

[1] p. 44.

[2] Ibid. — *Isaonjoan'ny tsara: isaonjoana* est un mot forgé de *saonjo* pour la circonstance. — *Hanoro* joue avec *fanoro.*

sont des choses que l'on ne peut prendre et rejeter: une maison, un trou à riz, un arbre...; en ce cas, on s'en approche seulement, on les «charge» et on les exécre.

L'exorciste qui opère en cette cérémonie est ordinairement un astrologue, un *mpanandro*; à son défaut, ce peut être un simple devin de *sikidy*, et, à défaut de celui-ci, quelque chef, quelque notable de la famille. En cas de nécessité urgente, tout individu, homme ou femme, qui «sait faire», *ny olona rehetra izay mahay,* peut s'acquitter de la chose[1].

L'opérateur, donc, se place généralement au pied de la colonne du milieu dans la case, et se tient debout ou assis. Parfois, il s'installe au sud et en dehors de la case. — Une autre personne, le plus souvent un serviteur, un esclave ou, à son défaut, un enfant[2], se met debout sur un côté de la porte située au sud-ouest. C'est elle qui tient à la main les *faditra*. — Celui pour qui l'on fait l'exorcisme prend place généralement près de l'opérateur, au sud de la colonne du milieu.

On fait silence et personne ne bouge. L'exorciste se tourne du côté du sud-ouest, vers la porte, vers le porteur des objets *faditra*. Et alors il se met à apostropher ces choses «émissaires», à jeter sur elles imprécations sur imprécations, leur déversant ou leur assénant tout le mal qui menace la personne à délivrer. — C'est tout un long discours, tumultueux, orageux et strident, qu'il débite à leur adresse et au sujet de la destinée. Sur un fond général, commun à tout exorcisme, il exécute des variations très diverses, suivant les sorts et l'inspiration du moment.

L'on ne peut rapporter, dit le document, tout ce que disent les exorcistes: «il y en a qui sont verbeux et loquaces à n'en pas finir ... jusqu'à tenir une demi-journée ou même un jour entier, quand ils s'y mettent: *fa misy miteny sy mivetsovetsoka ela, tokony maharitra tapak'andro, na indray andro aza, raha tiany.*» — Le plus souvent cependant, cela dure seulement «de quoi faire cuire des crevettes, ou faire griller des sauterelles, ou de quoi faire cuire le riz: *matetika indrindra, dia indray mahamasa-petsa, sy ny indray mitono valala, sy ny indray mahamasa-bary*». ... «Il y en a qui énumérent une quantité, une profusion de noms de *faditra*, pour prolonger le temps de leur exorcisme: *dia misy manonona ny anaram-paditra betsaka dia betsaka, mba ho lava ny andro anolahany ny faditra.*» Et ils y ajoutent, très souvent, les répétant à satiété, les noms, titres et surnoms de la personne exorcisée, les noms aussi du jour, de l'époque et du moment où se fait l'opération[3].

L'individu qui porte les *faditra*, debout à la porte, doit subir cette avalanche imprécatoire sans le moindre mouvement, sans «le moindre détournement de tête: *tsy miherikerika io olona io*[1]».

Pendant tout ce même temps, les assistants, dans la case, se tiennent cois et immobiles: «personne ne parle, pas même un seul petit enfant: *tsy misy miteniteny na zaza iray akory aza.*» Personne, non plus, n'entre ni ne

[1] p. 45.

[2] Toute personne faible, inférieure: cette infériorité aidera aux éxécrations et au rejet du mal.

[3] p. 47.

sort. Un homme est posté au dehors, devant la porte, pour arrêter ceux qui surviendraient, «de peur qu'en entrant quelqu'un ne se rencontre avec les *faditra: fandrao misy miditra mitsena faditra*». S'il arrive pourtant qu'un imprudent, un étourdi s'avance et se trouve tout à coup en face des objets exécrés, on devra lui verser de l'eau à flots sur la tête, *ary ny olona mitsena faditra tondrahan-drano ny lohany*, de peur que le malheur issu des *faditra* d'exorcisme ne se fixe en stagnation sur lui, *fandrao ihandronan'ny loza avy amin'ny faditra ifadirana.*

Quand toutes les imprécations et objurgations sont épuisées, quand les maux redoutés sont bien détournés sur les objets «émissaires», alors, solennellement, avec des grands gestes violents, on rejette les *faditra* en dehors de la case, vers le sud; et toute l'assistance, en criant: «il est emporté par eux le mauvais, le pas beau, *lasany izay ratsy, izay tsy soa*», — les poursuit d'un énergique crachat d'horreur «Pouah!»: *Dia manao hoe poa*[1].

Souvent, c'est avec du fer qu'on prend alors et qu'on jette au loin les *faditra*: *ny vy no anesoran'azy,* — car c'est une chose dure que de les ôter et on ne les prend pas dans la main: *fa mafy ny ialana, tsy raisin'ny tanana ireo.* En ce cas, ou se sert ordinairement pour cela de la vieille bêche usée et l'on dit alors, en lançant le tout: «J'enlève, j'ôte cette vieille bêche usée, qu'elle ne blesse pas celui dont on enlève la destinée, qu'elle ne me blesse pas, non plus, moi qui l'enlève. *Aláko ity momdrompangady ity, tsy handratra azy alam-bintana, tsy handratra ahy manala*[2]*!*»

Les *faditra* rejetés, on se hâte de purifier celui qui les tenait pendant l'opération: on lui verse de l'eau sur les mains: *asiana rano ny tanan'ny mpihazona faditra*[1].

La personne qui est l'objet de la cérémonie est maintenant sauve: retournant son *lamba* en sens contraire, elle vient, au milieu du recueillement général, se mettre au nord du poteau central, à la place d'honneur. Là, l'astrologue ou le chef de famille prend dans sa bouche de l'eau et la lui souffle dessus, en bénédiction, en sanction de délivrance[3].

La délivrance en effet est certaine, car, dit le proverbe, l'exorcisme, le rejet (par coup de revers) des objets exécrés est chose puissante: *ny tolapaditra zava-mahery.*

* * *

Le malheur une fois expédié, expulsé, il faut lui barrer tout retour et s'immuniser contre lui.

Pour cela, il y a des sacrifices, des *sorona* à faire, qui satisferont aux exigences vindicatives de la destinée, à celles aussi, sans doute, de la providence, et assureront l'égide de la divinité. En général, en effet, ou les pratique «pour prier, pour supplier Dieu: *sonora entina mangataka amin' Andriamanitra, . . . sorona hiatalahoan'amin' Andriamanitra*[4]».

[1] p. 45.
[2] p. 44.
[3] Cf. Diction. CALLET: *ala-faditra.*
[4] p. 32. Cela, c'est bien de la Religion, mais qu'on ne peut séparer de la Magie.

Ces sacrifices sont très divers: ils consistent en des «traditions» d'objets, de brins d'herbes, — en des immolations sanglantes, — en de pures offrandes ou de simples dons, — et encore, — manière originale de sacrifier — en une sorte d'élevage rituel de quelque animal que l'on voue, ou de garde religieuse de quelque objet que l'on consacre.

Ainsi on sacrifie, *misorona*, un nénuphar, *tantamo*, que l'on surnomme, à cause de sa feuille étendue à plat sur l'eau «le large-qui-ne-s'incline-pas, ne flanche pas», *betsimihilana*, et l'exorciste dit alors:

«Que ce soit un beau nénuphar, que ce soit un bon nénuphar, cet enfant dont on ôte la destinée!

«Ho tantamo soa, ho tantamo tsara! ity zaza alam-bintana ity!

Car ce large, ce grand-qui-ne-s'incline-pas, c'est un sacrifice qu'on lui fait (qu'on fait pour lui). Que le mal s'incline (flanche et se détourne de lui); et que le bien se fixe à lui [1]!»

Fa sorona atao azy io betsimihilana io: hihilana ny ratsy, ary ny soa dia hirekitra aminy!»

Ainsi on sacrifie, *misorona*, de jeunes sauterelles, «sauterelles bien faites et robustes, *valalamiarizaka*, *valalamiharozaka*, ramassées et trapues», — «afin, dit l'opérateur, que le bien et le bonheur au sujet desquels on fait ce sacrifice, se mêlent et se ramassent en force pour porter... *hiharo zaka ny tsara sy ny soa isoronana ity miharozaka ity* [2]». Car, de fait, «le bonheur est fort et peut porter; le bien est fort et peut porter; *mahazaka ny soa, mahazaka ny tsara*».

Ainsi on sacrifie, *misorona*, et on immole sur place un mouton vieux, une poule vieille... *mamono ondry antitra na akoho antitra*, — «afin de rendre durables et vieilles la grâce et la bonne chance: *hahantitra ny fahasoavana sy ny fahatsarana*». Evidemment, ce sont les parents de l'enfant exorcisé qui en font les frais. La moitié droite de la victime revient à l'astrologue, au praticien, qui l'emporte pour la manger chez lui; — l'autre moitié est mangée sur place par l'assistance.

Ainsi, encore, on sacrifie... de l'argent: les honoraires du praticien. C'est, en général, au moins *venty sy varifitoventy* ou 0 franc 85, — et parfois 5 francs. Par dessus le marché, l'exorciste emporte la vieille bêche usée dont on s'est servi [1].

Ainsi, enfin, on sacrifie, *misorona*, un animal domestique, poule, coq, mouton, petit veau ... et cela en s'engageant à l'élever avec le plus grand soin, comme mémorial et garantie de la grâce reçue, et en s'interdisant de le mettre jamais à mort. — Ou bien c'est une plante, un arbre, un bananier, que l'on devra cultiver ... à perpétuité ..., une perle, une pierre brillante, que l'on devra religieusement garder en gage rituel de l'exorcisme réalisé. C'est alors une consécration, plus qu'un sacrifice [3].

Les sacrifices terminés, restent d'autres rites de sûreté contre les reprises et les retours du malheur. C'est d'abord la remise par l'astrologue de cer-

[1] p. 45.

[2] Ibid. — On rapproche *miharo*, *hiharo* «se mêler» et *miharo*, *miharozaka* compris dans *valalamiharozaka*.

[3] p. 32.

taines amulettes. Il ordonne à l'exorcisé de porter telles perles, telles parures: perles rouges et grosses, «*vakantsileondoza*, que-le-malheur-ne-vainc-pas, n'entame pas», — anneau d'argent, *masombola*, — figurine de taureau en argent, *ombalahivola*, — brillant à facettes, *tongarivo*. Et il lui dit: «Ces objets-là sont votre destinée (vos amulettes de destinée); *ireo no vintanao*. Portez-les à la main; *ka ataovy an-tánana ireo*. Ne vous en séparez jamais; *ka tsy misaraka aminao*. S'ils se brisent, remplacez-les; s'ils se perdent, remplacez-les. *Koa raha vaky soloy; raha very soloy*. Mais vous ne pouvez pas ne pas les garder, maintenant et toujours; *fa tsy mahay misaraka aminao izao, na ela na haingana*[1].»

Vient une autre garantie, prise, celle-là, par les parents eux-mêmes contre leur enfant exorcisé. Sa forme varie suivant les cas. Au minimum, presque toujours, c'est l'imposition d'un nom, d'un surnom qui est un symbole et en même temps comme un «sacramental»: dans la pensée merina, il doit opérer ce qu'il exprime. C'est souvent, comme nous l'avons déjà vu, un nom comme *Tsimandresy*, Qui-ne-vainc-pas, *Tsimanoto*, Qui-ne-fonce-pas-à-coups-de-corne. — Cela devra enlever à la destinée corrigée, si jamais elle esquisse par surprise un retour offensif, la force de foncer sur les destinées rivales, celles du père et de la mère, la puissance de vaincre et de nuire.

Dans les cas de violence toute particulière, de la part de la destinée, les parents ajoutent encore un surcroît de précaution. Et leurs craintes les rendent barbares: ils mutilent un membre, un doigt à leur enfant. Par la blessure, par l'entaille doit s'échapper au besoin l'excèdent de force menaçante qui peut encore rester dans la destinée épurée. Ainsi fait-on, parfois, par exemple, pour la destinée *alakaosy*. — «Cette entaille, dit le P. CALLET, fait l'office de soupape de sûreté[2]».

En tout cela, conclut le document:

«On imite le papangue mâle[3], quand il enlève un petit poulet: il s'ôte la destinée à lui-même, en suite de ce qu'il n'a pas été blessé, lui qui a pris le petit poulet d'autrui: pour cela, il tournoie en vol plané, rôdant dans les airs au dessus de l'endroit; et le petit poulet est tenu bien serré entre ses pattes; il ne peut tomber de ses griffes pointues.

Et c'est un proverbe: «Papangue mâle qui corrige sa destinée: son œil d'hier ne change pas» (Il découvre sa proie après aussi bien qu'avant: il est indemme). Pour lui, ce n'est pas tout d'avoir sa proie; il se met ensuite à planer de nouveau (en épiant)[1].»

«Dia tahaka ny papango lahy mifaoko akoho kely, ka manala vintana ny tenany amin'ny tsy naharatrány izy naka akoho kelin'olona, ka mandihindihy izy misodisody manodidina eny ambony; ary ny akoho kely, dia ao an-tongony fihininy tsara, ka tsy mahazo latsaka amin'ny hohony maranitra.

Ary oha-bolana papango lahy manala vintana, ka ny maso omaly tsy miova: tsy vita ny efa nahazo, misodisody indray izy.»

De même, sans doute, ce n'est pas tout de réussir sur le moment: il faut s'assurer l'avenir, comme aussi le passé . . ., et s'immuniser: on le fait par l'exorcisme, la correction de la destinée.

---

[1] p. 45.
[2] Diction. CALLET: *alakaosy*.
[3] *Milvus aegyptius*.

Tels sont les rites généraux — les plus essentiels ou les plus communs — de l'opération pratiquée sur les destinées.

A prendre les choses strictement, c'est un véritable exorcisme, quand la destinée est mauvaise; c'est une correction, quand la destinée est bonne mais dangereuse; enfin ce n'est même qu'un simple raccord, quand il s'agit, pour deux personnes ayant affaire ensemble, de deux destinées bonnes mais divergentes: *ifanarahan'ny vintan'olona tsy mifanara-bintana ka mety hifanaraka*[1].

B. Rites spéciaux.

Après avoir observé la «manière» générale, il nous faut rapidement noter les traits et détails propres aux principaux cas particuliers des douze grandes destinées.

Pour l'opération pratiquée sur *alahamady*, c'est-à-dire à propos d'un enfant né sous cette destinée, les *faditra* ou choses exécrées et émissaires sont ordinairement: le *sakaizamanody*, «faux-ami», c'est-à-dire le feu, un tison..., «car le feu est traître»; — la plante épineuse *songosongo (euphorbia splendida)*; — du feu, des braises d'écorce de natte[2] *afon-kodinato* (l'écorce du natte fait une teinture rouge; or *alahamady* est destinée rouge); — du bois *teza*[3] appelé «qui-n'est-plus-bon-à-rien, *taizatsivanona*»; — du bois de *tambitsy* (arbuste: *Psorospermum androsoemifolium*); — l'herbe aquatique *tsiriry (Leersia hexandra)*, qu'on brûle toute mouillée: elle n'est pas consumée et vivra longtemps, *tsy may oroan-tsiforehitra ho ela velona*: de même l'exorcisé[4].

Dans son discos urimprécatoire à l'adresse de ces *faditra*, voici, entre autres choses, ce que dit l'exorciste:

«En avant l'exorcisme! En avant la purification du mal!

Qu'il soit délivré du mal! Qu'il soit délivré du malheur!

Voici les *faditra* par quoi j'exorcise: le feu d'écorce de natte, le bois *teza* qui ne vaut rien, le *tambitsy*, le «faux-ami» et le *songosongo:* car ils sont des *faditra*, ici, Dieu Créateur! Ce sont des *faditra* pour cent, des *faditra* pour mille personnes, ces *faditra* que je viens de nommer.

Si une coulpe touche (se rapporte) à la tête de l'exorcisé, je l'ôte par le bois de *tsindakalakana*[5], et bien que ma bouche parle ainsi, ce sont bien ces *faditra* que j'ai nommés qui emportent la coulpe[6].

«Velon-kifaditra! Velon-kitakaitra!

Ho afa-doza! Ho afak'antambo!

Izao no faditra ifadirako: ny afonkodinato, ny taizatsivanona, ny tambitsy, ny sakaizamanody sy ny songosongo: fa faditra eo Andriamanitra Andriananahary! Fadi-jato faditr'arivo olono amin'ireo faditra voa-tonona ireo.

Raha tsiny hankamin'ny lohany: alako ny tsindakalakana; ka na miteny aza izany vavako izany, ireo faditra ireo hiany no mitondra azy.

[1] p. 44.

[2] *Nato:* imbricaria madagascariensis.

[3] *Teza* signifie parfois simplement «bois planté tout droit», «pieu». — On donne aussi ce nom à des arbres séchés sur pied par suite d'incendie de brousse, — et dont le cœur très dur fournit des pièces de charpente très résistantes. — Entre autres exemples de l'emploi de ce mot dans le *Tantara*, cf. p. 274, 226, 466...

[4] p. 42, 45.

[5] *Acalypha Baroni.*

[6] Il n'est pas absolument certain que ce soit là exactement le sens. Le pronom *azy*, p. ex., pourrait peut-être (?) représenter un autre nom que *tsiny*....

Si une coulpe vient de sa poitrine, je l'ôte par la «poitrine-d'araignée» (c'est-à-dire un «plein» de couture fermant les vides des broderies).

Raha tsiny avy amin'ny tratrany: alako ny tratrankala.

Si une coulpe vient de son front, je l'ôte par le «front-de-terre» (c'est-à-dire une plaque de terre dure).

Raha tsiny avy amin'ny handriny: alako ny handrintany.

Si une coulpe vient de sa main, je l'ôte par la main, le palma de ricin [1].

Raha tsiny avy amin'ny tánany: alako ny tanantánana.

Si une coulpe vient de son ventre, je l'ôte par le pourpier ou petit-ventru-du-ciel [2].

Raha tsiny avy amin'ny kibony: alako ny tsikobokobondanitra.

Si une coulpe touche (se rapporte) à sa cuisse, je l'ôte par la sauterelle mâle appelée «petit-cuissé» [3].

Raha tsiny hankamin'ny feny: alako ny tsipefé.

Si une coulpe touche à sa jambe je l'ôte par le bois de *ranjo* ou de «jambe» [4].

Raha tsiny hankamin'ny ranjony: alako ny ranjo.

Si une coulpe touche à son pied, je l'ôte par l'herbe appelée qu'on-ne-heurte-pas-du-pied.

Raho tsiny hankamin'ny tongony: alako ny tsintohintohina.

Cet exorcisme fait ainsi (ou: ces *faditra*-là) lui fera du bien, le rendra meilleur (mieux); le mal ne pourra refluer pour revenir, jeté qu'il est vers *Farahantsana* (les dernières chutes de l'Ikopa), le-dernier-abîme, vers les poils-des-ongles (les derniers fétus et derniers riens), vers ceux qui font des œufs plats, des œufs mous (les derniers avortons), vers la rivière (lointaine), *Betsiboka* (*boka*: lépre), vers la mer... afin que là-bas, il s'en aille, errant, balloté sans relâche.

Izao faditra atao izao, hahasoa azy hahatsara azy, tsy himpody mandeha ny ratsy, atsipy ho any Farahantsana, ho any volohoho, ho any manatody fisaka, ho any manatody malemy, ho any Betsiboka, ho any amin'ny ranomasina, hivoivoy tsy manampiaferana.

Parti le mauvais! Parti le pas beau [5]!»

Lasa ny ratsy; lasa ny tsisoa!»

Bientôt arrive le moment des *sorona*, des sacrifices. Les choses sacrifiées alors, pour *alahamady*, sont: un couple de perles de corail *voahangimivady*; — une pièce d'argent «sans déchirure», intacte, *volatsirovitra*, qu'emportera naturellement l'exorciste; — un peu de terre prise au lieu des réunions de fête, *tanilanonana (tany ilanonena)*; — de l'eau de grand marais jamais à sec, *ny farihibetsimetiritra*; — un-caillou-vomi-par-le-caïman, *vatonaloantrimo*; — de la graine que le feu n'attaque pas, *voantsiazonafo*; — le bambou sans fente, *volontsangantsivaky*; — le bâton rituel *tsontsoraka*; — la perle transparente «debout», dressée, *vakamiarina* [6]. Au moment de ces sacrifices, l'opérateur dit [5]:

«Nous vous en prions, Dieu Créateur! Ces sacrifices énumérés et nommés: que (par eux) l'enfant soit soutenu de Dieu!

«Angatahina aminao Andriamanitra Andriananahary! Ireo sorona voa-tonona ireo: ho tahin'Andriamanitra ny zaza!

Sacrifices pour cent, sacrifices pour mille [7]!

Soron-jato, soron'arivo!

[1] *Ricinus communis.*
[2] *Portulaca Oleracea.*
[3] C'est l'*aketa*, mâle de l'*adrisa.*
[4] *Dracoena reflexa.*
[5] p. 46.
[6] p. 42.
[7] Peut-être encore: «Sacrifices qui en valent cent, qui en valent mille (?)».

Qu'il soit de longue vie, pour vieillir avec le roi servi!

Qu'il sache gouverner épouses et affaires!

Qu'il retienne ce qui a été apporté par les ancêtres!

Qu'il ne meure pas jeune!

Qu'il ne soit pas brisé dans sa fleur, sa beauté!

Qu'il dure longtemps, qu'il dure jusqu'à la fin!

Qu'il soit favorisé par la terre qu'il habite!

Que le riz qu'il cultivera rende beaucoup!

Que ses bœufs aient de longues cornes!

Que l'argent qu'il gardera soit grand!

Qu'il ait de bons descendants, de bons successeurs!

Une bouche pour parler (et dire tout cela), beaucoup l'ont: mais le pouvoir de donner cela vient de vous, Dieu! Protégez cet enfant, Dieu Créateur! Et nous aussi qui déployons (devant vous) ces paroles!

Donc nous vous demandons la chance qui vient de vous, Dieu Créateur. Car voici que nous sommes partis du malheur, que nous sommes partis du mauvais; et nous cherchons le beau et le bon pour cet enfant que vous (nous) avez donné, ô Dieu Créateur!

Les objets émissaires par quoi nous avons déjà exorcisé, les sacrifices par quoi nous avons déjà sacrifié, nous les employons pour vour prier, Dieu Créateur!

Et donc nous étendons nos deux mains! Et donc nous vous en prions, vous Dieu Créateur et les ancêtres: faites-nous du bien, à nous et à notre famille, afin que nous égalions autrui (les riches . . ., nos rivaux)!

Oui, Dieu Créateur, qui avez fait le ciel et la terre! — Et (vous) les vertus sacrées des 12 rois[1], les 12 montagnes, le ciel dont on est couvert, le soleil ainsi que la lune, la terre sacrée où l'on habite!

Les vertus sacrées qui sont à *Ampadrana*[2], celles qui sont à *Lasora*, celles qui sont à *Ambohitrabiby*, celles d'ici de *Tananarive*, celles qui sont à *Ambohimanga*, celles qui sont à *Lafy*, celles qui sont à *Namehana*, celles qui sont à *Ambohidratrimo*[3]!

Oui, les ancêtres communs! Les fétiches sacrés que l'on «élève», *Manjakatsiroa*, *Keli-*

Ho ela fiainana hifanantitra amin'ny andriana tompoina!

Hahafehy vady sy fanjakana!

Ho tanany ny nentindrazana!

Tsy ho faty tanora!

Tsy ho folaka an-dantona!

Haharitra amin'izay ela, haharitra amin'ny farany!

Ho ambinintany onenana!

Ho voka-bary ambolena!

Ho lava tandrok'omby!

Ho be vola tahirizina!

Ho tsara fara ho tsara dimby!

Vava miteny no an'ny betsaka, fa fanomezana avy aminao Andriamanitra: mba ho tahinao io zaza io, Andriamanitra Andriananahary! sy izahay mamelatra ireo teny ireo!

Ka mangataka ny hambinana avy aminao Andriamanitra Andriananahary: fa efa niala amin'ny loza, efa niala amin'ny ratsy, ka mitady ny soa sy ny tsara ho an'io zaza nomenao io, Andriamanitra Andriananahary ô!

Ny faditra efa nifadiranay, ny sorona efa nisoronanay, ho entina mangataka aminao Andriamanitra Andriananahary!

Ka mitanty tanandroa! Ka mangataka aminao Andriamanitra Andriananahary sy ny razana: hahasoa anay mianakavy, mba hitovianay aman'olona!

Eny Andriamanitra Andriananahary nanao ny lanitra sy ny tany! Ary ny hasin'ny 12 manjaka, ny lanitra irakofana, ny masoandro amam-bolana, ny tany masina onenana!

Ny hasina ny any Ampandrana, ny any Lasora, ny any Ambohitrabiby, ny ato Antananarivo, ny any Ambohimanga, ny any Lafy, ny any Namehama, ny any Ambohidratrimo!

Eny ny razan'imbonana! ny sampy masina ompiana, Manjakatsiroa, Kelimalaza,

[1] Les 12 rois types d'*Imerina*: rois-ancêtres qui sont censés avoir été 12 (nombre parfait, nombre rituel).

[2] Premier berceau des rois *Andriana* d'*Imerina*, à Sou, 6 *km* au Sud, Sud-Est de Tananarive: colline déserte actuellement.

[3] Collines saintes des rois-ancêtres. — *Alahamady* est destinée royale.

malaza, Fantáka, Mahavaly, Behaza, Tsimahalahy, Vatamena, Manjaibola, Faroratra, et les choses sacrées qui sont sur la terre.

Tous ces exorcismes et sacrifices et prières que nous venons de faire, — qu'ils fassent du bien, qu'ils rendent bon l'enfant, afin qu'il vieillisse avec le Roi et ses père-et-mère, Dieu Créateur!»

Fantáka, Mahavaly, Behaza, Tsimahalahy, Vatamena, Manjaibola, Faroratra, sy ny zava-masina ambonin'ny tany.

Izao faditra sy sorona sy vavaka nataonay izao dia hahasoa hahatsara ny zaza hifananterany amin'ny Mpanjaka sy ny raiamandreny, Andriamanitra Andriananahary!»

Suivent les sacrifices «permanents», les sanctifications et consécrations de choses ou d'animaux conservés au lieu d'être aliénés, sortes d'otages rituels, — inverses, si l'on peut dire, — que l'on retient sur les puissances supérieures..., que l'on garde en leur nom, — en gage de la grâce, de la chance reçue. — Pour l'enfant né au «ventre» ou second jour d'*alahamady*, un tambour de trois empans, *amponga telon-jehy*, si c'est un garçon, — et un couple de deux oies blanches, si c'est une fille. Si, ni l'un ni l'autre, ne perdent leurs «otages-sacrifices», ils auront de longs jours[1].

* * *

Quand il s'agit de la destinée *adaoro*, les objets émissaires ou *faditra* sont[2]: un petit tison «pouvant tenir entre le pouce et l'index», *foroambehana (forohana vehana)*, — une «remue-toujours», c'est-à-dire une feuille agitée par le vent, *taminjampoana (taminja-poana)*, — un petit débris de corbeille en jonc *hazon-drano (Scirpus corymbosus)*, *rovitsobikihazondrano* — parfois aussi, s'il s'agit d'un enfant né à la bouche d'*adaoro*, de la «fiente (ou cendres) d'écorce-de-natte, *tainkodinato*, et des fleurs de *songosongo*[3], et puis surtout une petite-maisonnette-brûlée, *trano-keli-dorona*. Voici: *Adaoro* étant, comme on a vu, une destinée de feu, il est à craindre que l'enfant né sous elle ne mette le feu à la maison. Donc on s'en va, dans la campagne, faire en branchages une petite case pouvant contenir une personne: on y place l'enfant et sa mère; on y met le feu, et, en toute hâte, on en retire la mère et son petit: «afin qu'ils soient délivrés du mal, délivrés du malheur: *mba ho afa-doza, ho afak'antambo*[4].» — Voici le discours — ou, du moins, un fragment du discours — que tenait alors l'opérateur, et cela «de peur que ce sort d'*adaoro* n'empêche de devenir homme, de devenir femme, etc.... *fandrao sendra izay tonon'andro tsy mahalehilahy sy tsy mahavehivahy*[5]:

«Et nous enlèverons les objets émissaires, Dieu Créateur! Ce qui est mauvais, c'est ce que nous enlevons! Ce qui n'est pas beau, c'est ce que nous enlevons le matin, afin qu'il n'ait pas son dîner! Nous l'enlevons dans la journée, afin qu'il vagabonde, perdu! Nous l'enlevons le soir, afin qu'il n'ait pas sa couche[6]!

«Ary hanala faditra izahay, Andriamanitra Andriananahary! Izay ratsy no alanay! izay tsy soa no alanay maraina tsy ho enin-tsakafo! alanay antoandro, hiriorio foana! alana hariva, tsy ho enim-pandriana!

[1] p. 27.
[2] p. 42, 43.
[3] p. 27, 31.
[4] p. 43.
[5] p. 46.
[6] Ou encore: «On l'enlève en été: il sera emporté par les grandes eaux; on l'enlève en

Il glisse dans la fiente! Il tombe dans le mauvais!

Solafaka an-tay, lavo amin'ny ratsy!

Il est pressé par une grande pierre; il ne pourra plus se lever!

Tsindriana vato lehibe, tsy hahafohatena!

Il regarde les paupières demi-closes; son œil ne voit pas!

Mangirahira tsy mahita ny masony!

Exorcismes pour cent, exorcismes pour mille! Le mauvais partira; le pas beau partira!

Fadi-jato faditr'arivo! Hiala ny ratsy; hiala ny tsy soa!

Par eux (l'enfant) sera sauvé des maux exécrés, sauvé des malheur expulsés!

Ho afa-paditra amin'ireo anie ho afatakaitra!

Ils ne reparaîtront plus; ils ne reviendront plus, le mauvais et le pas beau!»

Tsy himpody mandeha ny ratsy, ny tsisoa.»

Les choses à «sacrifier» sont: la perle que-le-malheur-ne-vainc-pas, n'entame pas: *tsileondoza* (cornaline rouge), — la perle *miaroarivo* qui-protége-mille (mille fois, ou: mille personnes), — un bélier à tête rouge, aux cornes retournées, *ondrilahy menaloha mivaditandroka*[1].

On élève et on garde religieusement un coq rouge, *akoholahy mena*, «en sacrifice servant à supplier Dieu, *ho fisorona entina initalaho amin'Andriamanitra*[2]».

* * *

Pour la destinée *adizaoza*, les *faditra* sont[1]: l'herbe *ahikisaha*, — la rainette verte des arbres, *sahomborera*, — une plume de poule, qui a été jetée, dont on s'est défait, *volonakoho-veri-foana*, — la sauterelle brune, *tsimbovaola (Catantops debilitatus)*, appelée, pour l'occasion du moins, *saozanina*, maladive, débile[3]. On lui coupe alors les pattes et elle ne peut ni ramper, ni sauter, *tapa-tongotra*, *tapa-tanana*, *tsy afa-mandidy*, *tsy afa-mipika*. A l'adresse de ces choses, l'opérateur dit[4]:

«J'enlève ces objets émissaires (les maux dont ils sont chargés), non pas pour chercher ce qui ferait mourir l'enfant, mais pour chercher ce qui le fera vivre.

«Analako io faditra io, tsy hitady izay hahafaty azy aho, fa hitady izay hahavelona azy.

Et lui dont on enlève le *faditra*, qu'il en soit délivré! Moi qui enlève, que je n'en sois pas battu! — Celui qui tient en main les objets émissaires, qu'il n'en soit pas vaincu!

K'izy alam-paditra, dia ho afa-paditra izaho manala, dia tsy ho totoiny, ny mihazom-paditra, dia tsy ho reseny!

Et nous ôtons ce mal des *faditra*, Dieu Créateur! En bas, qu'il ne puisse presser! En haut, qu'il ne puisse ruiner, démolir de fond en comble! Sur les flancs, qu'il ne puisse enfoncer de douleurs poignantes!

Ary alanay io faditra io, Andriamanitra Andriananahary! ambony, tsy hahatsindry! ambony, tsy hahafongotra! an danivoa, tsy hanevika!

Parti ce qui est mauvais; parti ce qui n'est pas beau, sur quoi nous crachons! Alors, il ne reviendra plus jamais sur nous.»

Lasa izay ratsy; izay tsisoa roranay! dia tsy hiverina aminay intsony.»

---

hiver: il sera brûlé (séché) avec l'herbe, pour ne plus revenir. *Alana fahavaratra ho lasan'ny ranobe, alana ririnina may aman-ahitra tsy himpody»* (*Malag. Customs*, p. 30).

[1] p. 43.

[2] p. 31.

[3] p. 27.

[4] p. 46, 47.

Les choses à sacrifier, *sorona*, sont[1]: «un couple» de coquillages, *fimpimivady*[2], — un brillant ou perle *tongarivo*, — deux petites quantités d'eau se faisant contrepoids (sur une balance), *rano ampitsaràna*, — de jeunes pousses en spirale (de bananiers ou de cannes à sucre) à moitié déroulées (épanouies), *vololondravina mivelatra ila*.

On trouve, au sujet d'*adizaoza*, la prescription suivante, en forme de dicton: «Etablir le plan d'une case en *adizaoza*, sans avoir un fuseau en main — Fait mourir jeune — *Manorina trano adizaozo tsy misy ampela — Mahafaty tanora*»[3].

Pour la destinée *asorotany*, avant toute correction de destinée, un rite spécial est à observer. On apporte, on présente au nouveau-né un peu de terre, *toloran-tany izy aloha*[4]. Sinon, «il héritera étant encore petit et fera mourir père et mère: *fa hara tsy toloran-tany izy, dia mandova kely, ka mahafaty ray mahafaty reny*». — Ou bien, «s'il ne fonce pas à coups-de-corne sur père et mère, — il sera maladif, paralysé, ulcéreux... et alors pauvre: *raha... tsy mahototo raiamandreny, dia malemy izy ka ferena, dia mahantra*[4]».

Cela fait, on emploie comme *faditra*: des pincées de terre prises en faisant huit pas, *tanivalodia*, — un débris de passerelle rompue, *tetezampolaka*, — un brin de la liane-qui-ne-peut-franchir-le-fossé, *vahitsitafitahady*, — une brindille de fougère morte, *ampangamaty*, — de la terre prise au trou d'écoulement d'un ancien parc à bœufs, *vodifahitramaty*, — de la terre prise à l'issue d'écoulement d'un ancien fossé, *vodihadimaty*, — de la terre prise au fond d'une source ou fontaine, *vodifantsakana*, — un fêtu de bois balloté par l'eau, *hazonavoivoindrano*, — une chose quelconque abandonnée depuis longtemps, *ny ilaozanela*.

Et l'exorciste dit:

«On ôte ce *faditra* (ces objets *faditra*), Dieu Créateur! de peur que cet enfant, cadet, ne devienne aîné! et qu'il ne trouve plus de père-et-mère! et que ses père-et-mère ne le trouvent plus!

Car voici le *faditra* de rejet qui délivre. Je le mets au fond du parc à bœufs: il est entraîné et emporté par le torrent de l'eau; je le pose en plein jour; il ne trouvera pas son chemin (ne saura où aller); par derrière, il ne pourra poursuivre; par devant, il ne pourra barrer la route!

Parti ce qui est mauvais; parti ce qui n'est pas beau!»

Ny mpamaditra dia miteny hoe:

«Alana ity faditr'ity, Andriamanitra Andriananahary! fandrao io zaza io zandry ka mody zoky! ka tsy hahita raiamandreny! ka tsy ho hitandraiamandreny!

Fa ity ny faditra fanala mahafaka. Apetrako ambodifahitra, dia akoan'ny riaka; apetrako antoandro, dia tsy hahalala lálankaleha: aoriana, tsy hanenjika; aloha tsy hisakana!

Lasana izay ratsy; lasa izay tsisoa!»

---

[1] p. 43.

[2] *Fimpy*: sorte de ver marin: Diction. WEBER, p. 199.

[3] Cf. STANDING, dans «Bulletin de l'Académie malgache», Vol. III (1904), p. 148.

[4] Cette offrande de terre, sans doute, est la même que celle qui est signalée ailleurs (p. 25): «si l'enfant né en bouche *d'asorotany* n'est pas étouffé dans l'eau, on lui fait le don, le *tandra* de terre de rizière», en gage de préservation.

Les choses à sacrifier sont: une corne de bélier, qui-pousse-courbée, *velomamókoka*, — une pincée (de poils arrachés?) sur le front du bœuf, le-chauve-unique-du-village, *solatokanambohitra*: *tapikandrinomby*, — un brin de fougère, *ampanga*[1]; — puis, quand la personne sujette d'*asorotany* entreprendra un bêchage, une «poule mère aux longs ergots», que l'on doit «bêcher» à coups d'*angady, tombohina koa ny reni-akoho lava fantsy*. Cette poule, alors, sera comme la victime «remplaçant de mort», — le substitut d'un sacrifice plus grand (humain, peut-être?), — «sur la terre qui va être brisée»: *tahaky atao solompaty amin'ny tany hovakina*[2].

* * *

Pour un enfant né en *alahasaty*, les *faditra* sont: une pousse de fougère à demi épanouie, *sahantsositra*, — un têt de pot noir, *tavimainty*, — l'insecte noir *voanamainty* (peut-être comme *voangaly*: *Cetonia*)[3], — une chose noire quelconque, *zava-mainty*, — une glande de bœuf, *mosavin-kena* (lit.: sortilège-de-viande), — une herbe appelée, du moins pour la circonstance, «charme-vain», *odifoana*[4]. — Et l'opérateur s'écrie:

«Voici qu'est venu ce sort, sous lequel Dieu nous a donné l'enfant, et il est né sur la terre pour être notre compagnon.

Et nous ôtons ces *faditra*-là; l'astrologue sait bien comment ôter ce qui ne va pas. Car le rejet des *faditra* est chose puissante, par quoi nous ôtons ce sort violent (l'excès de force de ce jour-là).

Par ces *faditra*-là, on ôte le mauvais, on ôte le pas beau. Quand il n'était pas encore enlevé, quand il n'était pas encore ôté, il s'évertuait à être un malheur; il se bandait, tâchant à être une calamité.

Je l'ôte en hiver (saison séche), il est brûlé avec l'herbe! Je l'ôte au printemps[5]; il suit la poussière qui vole! Je l'ôte en été (saison chaude et des pluies); il est emporté par les torrents d'eau!

Ne ferait-on pas l'exorcisme, même, l'enfant vivrait: combien mieux puisqu'on le fait! — Ne lui ôterait-on pas le mal, même, il s'en tirerait: combien mieux puisqu'on le lui ôte!

Parti le mauvais; parti le pas beau! Il ne réapparaîtra plus, ne reviendra plus, le mauvais[6]!»

«Avy izay tononandro nanomezan'Andriamanitra anay ny zaza, ka teraka ambony tany izy ho namanay.

Ka alanay ireo faditra ireo, fantatry ny mpanandro hanalany izay tsy mety. Fa ny tola-paditra zava-mahery, analanay ity andro mahery ity.

Ireo faditra ireo no fanala ny ratsy fanala ny tsisoa. Fony tsy nalana fony tsy nesorina: nisikin-ko loza, sy nivonkon-ko antambo.

Alako ririnina, may aman'ahitra! Alako lohataona, momba ny vovoka manidina! Alako fahavaratra, lasan'ny riaka!

Tsy mifaditra aza, ho velona: ka indrindra fa mifaditra. Tsy nalana aza, ho afaka: fa indrindra fa nalana!

Lasa ny ratsy; lasa ny tsisoa! tsy himpody mandeha ny ratsy!»

[1] p. 43.

[2] p. 37. On voit que la terre joue un grand rôle au sujet d'*asorotany*. — Dans *asorotany*, il y a le mot «terre», *tany*.

[3] Cf. Diction. WEBER: *voana*, insecte, p. 770.

[4] p. 37, 43.

[5] Epoque des plus grands vents secs.

[6] p. 47.

Ensuite, on «sacrifie»: la perle (rare?) appelée: qui-n'est-pas-au-village-de-ceux-qui-possédent, *tsiambohitrinimanana*, — la perle appelée: à corne, à callosité-noire[1], *maizinkitro*, — un bois emporté par le torrent, appelé *hazomifahanarivo* (lit. bois s'accrochant, se cramponnant mille fois — ?), — un jeune veau noir, *ombimitombo mainty*, ou, pour un enfant né en «bouche» d'*alahasaty*, une poule noire, *akoho mainty*[2], veau ou poule que l'on élève religieusement, que l'on consacre, sans jamais les tuer, — enfin et surtout... une piastre de 5 francs, *volakizo*, qu'emportera l'opérateur[3].

Pour *asombola*, destinée de l'argent, du *vola*, de ceux qui font ou cherchent fortune, les *faditra* sont: du riz plein le mortier à piler, qu'on appelle alors: «qui-prend-en-butin-mais-ne-peut-retenir, *mamabotsimahatana*» (le mortier ne garde pas le riz), — l'herbe *tsimbolavola* ou la sauterelle *tsimbolavola (Catantops debilitatus)*, — de la terre de décombres, *tanindravána*. L'opérateur dit entr'autres choses:

«Otons les *faditra*, ôtons les malheurs! Ces malheurs-là, je les mets dans le trou à *avoko* (plante[4]); ils s'y ratatineront; je les mets dans le creux de la guitare *jejy*[5]; ils crieront «*jejijejy*!»; je les mets sur la montagne; ils seront soufflés par le vent; je les mets là-bas à la tête de la vallée; ils seront raflés, emportés par le torrent; je les mets là-bas au bord des pentes; ils y verseront. Parti le mauvais; parti le pas beau[6]!»

«Alao faditra alao loza! Ireo loza ireo. Ataoko an-davak'avoko, hivonkona; ataoko an-davakijejy, hijejy; ataoko ery antendrombohitra, ho tsofin'ny rivotra; ataoko ery andohasaha, ho kaohin'ny riaka; ataoko ery an-kilahila, hihilana. Lasa ny ratsy; lasa ny tsisoa!»

On «sacrifie» ensuite une mesure de riz, *fatambary*, appelée «qui-n'est-pas-saisi-par-l'accident (à l'abri...), *tsiazontsampona*», — un fuseau qui-n'a-qu'un-étai (?), *fanantokantohana*, — un couple d'anneaux d'argent, *masombola mivady*[3]. — Et l'on consacre, en «sacrifice» encore, une poule blanche, ou un jeune taureau tout blanc, ou quelque autre animal blanc, «que l'on élèvera pour supplier Dieu, *fisorona tahirizina ompiana italahoan' amin' Andriamanitra*[7]».

* * *

Pour un enfant né en *adimizana* (destinée de balance, de contrepoids, de lutte égale, de rivalité, d'équation), les *faditra* sont: une herbe dite *tsimatimaty*, qui-ne-meurt-pas-facilement, — un jonc *forona (scirpus corymbosus)*, — une huitième parcelle de bois prise à un regard de conduite d'eau en pleine route(?), — ou: un-huitième d'un bois quelconque coupé en huit morceaux: *fahavalonkazo*[8].

---

[1] Car *alahasaty* est destinée noire.

[2] p. 25.

[3] p. 43.

[4] *Vigna angivencis*. Trou où, sans doute, on jette les débris, détritus de cette plante. — Rapprochement d'*avoko* et *vonkona*.

[5] Guitare montée sur calebasse.

[6] p. 47.

[7] p. 32.

[8] p. 43 et cf. p. 51: ce sont deux explications du même mot *fahavalonkazo*: dans le premier cas la route est dite «tuée par le regard du trou», *lalambe matin'ny tangiri-daoka*.

Les sacrifices sont: une perle *bemiorika* (lit.: nombreux-à-remonter-le-courant, à réagir), — la perle *tsileondoza*, inaccessible-au-malheur, portée suspendue en collier, *lava mitohana rambotsy*[1], — une petite bête, un insecte appelé «qui-ne-meurt-pas-sous-les-coups, *tsimativonoina» (biby kely poritina tsy mety maty)*[2], — puis, une piastre «sans déchirure», *volatsirovitra*, — pour l'opérateur, sans doute. — A cela, s'ajoute un caillou de quartz ou silex, *vatokilonjy*, qu'on sacrifie de cette manière: on l'enterre sous le seuil de la porte de la case; et cette pierre très dure devra donner de la solidité, de la résistance à tout ce qu'on fera «monter», entrer dans la case, et corrigera ainsi l'instabilité d'*adimizana*, trop facile d'accès . . . comme la porte à laquelle elle préside: *kandrao tsy marina ny akarina fa mivoha lava ny varavarambe, k'izany no andevenana ny vato kilonjy aroa ambany tokonana: tsy hihetsiketsika fa mafy ny vato kilonjy*[2].

Enfin on conserve précieusement chez soi une balance, *mizána* «dont on fait un sacrifice» permanent: *mitahiry mizana atao sorona*[3]. Et l'on s'engage à élever rituellement un bœuf tacheté, *omby sada*, ou une poule marquetée, *akoho maramara*, «dont on se servira pour prier (d'une prière de demande) Dieu»: . . . *no ompiana ho entina mangataka amin' Andriamanitra*[2].

Pour *alakarabo*, destinée d'abondance, de fruits et produits . . ., on exorcise l'enfant avec: une glande de bœuf, *mosavin-kena* (sortilège-de-viande), un morceau de bois tiré d'un arbre desséché d'un côté, *hazo-marari-ila*[1].

On sacrifie: du bois ou des fruits de l'arbuste *vatolálaka* («caillou-large» — *Cæsalpina Bonducella*), — du riz que l'on appelle alors «beaucoup-l'an-prochain, *betaonány (be taona any)*», — une belle banane, *akondro vokatra*. Surtout, on cultive, ou élève, en sacrifice de consécration, un bananier de belle venue, de la grosse espèce, «que l'on emploie pour supplier Dieu»: *ambolena ny akondro vokatra, dia entina ho fisorona hiatalahoan'amin'Andriamanitra*[2].

Pour *alakaosy*, destinée de sinistre violence, aux cas où on ne supprime pas l'enfant, les *faditra* sont: de l'herbe rampante, *ahikisaka*, — une plume de l'oiseau *tsikoza*, espèce de râle (*Rallus madagascariensis*, ou: *Biensis madagascariensis*), — de la terre de marais, «terre-tremblante», *tani-mipararetra*, — une plume de l'oiseau *toloho (Coucal centropus)*, — une plume de poule dont on ne connaît plus la mère, *volonakoho tsy hita reny*[1] — deux morceaux de bois «que l'on fait battre», *hazo ampiadina*, que l'on met vis-à-vis . . ., et que l'on appelle alors «chose-violente, *zava-mahery*[4]».

Et l'on sacrifie: une perle appelée «taureau-de-dieu», *ombalahinandriamanitra*, — puis un bélier aux-raies-de-chèvre, dont la robe est rayée comme celle d'une chèvre, *ondrilahisoratr'osy*, — un bœuf tacheté de blanc et de noir, *ombisadamainty*, animaux que, sans doute, on n'immole point, mais qu'on consacre[1].

Pour un enfant né «en bouche» *d'alakaosy*, on ajoutera aux sacrifices effectifs des sacrifices de paroles, d'imprécations ou de souhaits, sacrifices-

[1] p. 43.
[2] p. 32.
[3] p. 26.
[4] p. 33.

verbaux: par exemple, «on fera le sacrifice de ces formules: Efficace en son parler! Ayant de la chance lui et sa famille, chacun chez soi et pour soi! Ayant vraiment de l'argent sur la terre grasse et fertile! — *Dia misorona ny toteny sy manan-jara-samimonina sy tovolanandonaka*[1].

S'il s'agit d'une naissance «en fond» d'*alakaosy* (au second jour de cette destinée), le garçon devra conserver en sacrifice un tambour de 2 empans, «le tambour *alakaosy*» (celui d'*alahamady* en a 3); et il «s'en servira pour sanctifier les fétiches[2] et suivre la destinée: *entina hanamasina ny sampy sy hanaraka ny vintana*». On appelle encore ce tambour: tambour-de-sampy, *ampongantsampy*. — Les filles, elles, ne conservent rien du tout.

Pour *adijady*, destinée raide et guindée celle des regards boudeurs et de travers, les *faditra* sont: de l'herbe *tsipohafoha*, la petite sensitive *(Oxalis sensitiva)*, «qui-se-lève-et-se-relève», — de la terre prise à un regard sur un aqueduc, sur un drain, *tangiri-daoka*, «regard-de-trou», — un mauvais sachet, (une méchante besace), *kitapo-ratsy*, — un trou à riz de grande capacité, bouché ou éboulé d'un côté, *lavabary mahavany be maty ila*, — que l'on exécre, — un tronc de bananier desséché à demi (ou d'un côté?), *vatana-kondro maty ila*, que l'on exécre aussi[3].

On sacrifie: un sachet de soie orné de dessins, *kitapo-landy tonga soratra*, — des morceaux de tuiles sur lesquels on met du riz, *marokiriho*, — une pierre-vomie-par-le-caïman (?), *vatonaloantrimo*, — une feuille de nénuphar, *betsimihilana*, — un roseau *zozoro* «qui dépasse ses compagnons, *avo noho ny namany*», — un songe *(arum)*, *saonjo*, «qui dépasse ses compagnons», un bananier, «qui dépasse ses compagnons», et cela, sans doute..., sans l'arracher, mais simplement en le consacrant, — un insecte *voanántoka*: le taupin *(Elater.* — «qui lève et baisse la tête, qui hoche la tête, et puis fait le mort et *boude*[4]»). On consacre, en sacrifice, un trou à riz bien plein et une grande maison à esclaves nombreux (en figure), *lavabary feno vary*, *trano be maro andevo*[5].

Pour *adalo*, destinée de langueur, de pleurs... et du vent, les *faditra* sont: des barbes de maïs emportées par le vent, *volonkatsaka entindrivotra*, — des feuilles tombées, *ravinkazopotraka*, et des bouts de chiffons emportés par les tourbillons, *voro-damba entin-tadio*[6], — de la buée du couvercle de la marmite où on fait bouillir des feuilles d'*amiana* (espèce d'*Urera*): «pleurs-de-couvercle d'*amiana*», *ranomaso-takotra amiana*[6].

Les sacrifices portent sur: une longue perle bleuâtre, *tahonangan'alamanana*, «tige-pour-prendre qui-posséde», — une perle *miaroarivo*, qui-protège-

---

[1] p. 26. C'est, du moins, une interprétation possible du texte. — Ces mots: *toteny* etc.... pourraient se référer à des objets, à des êtres concrets (?).

[2] *Alakaosy*, on s'en souvient, et patronne des fétiches populaires.

[3] p. 33, 43.

[4] p. 33. *Voanantoka: biby kely miantokántoka sy vao mitohy*. Sa bouderie, quand on l'approche ou qu'on le touche, correspond à celle *d'adijady*.

[5] p. 43.

[6] p. 44.

mille-fois ou mille personnes, — de la terre prise sur un terrain de danse, *taninandihizana*.

Pour *alohotsy*, destinée d'instabilité, les *faditra* sont: des grains de riz coulés, *akofambary*, — une pincée de terre-qui-demeure, à peine comme un côté d'ongle, *tani-mitoetra ila hoho*, — un balai, qui-ne-peut-se-soutenir-lui-même, *tsimahatohantena*[1].

Et l'on sacrifie une perle, *haren-tsimaty*, «fortune-immortelle», — un pieu en bois de *harahara (Neobaronia phyllanthoïdes)*, — un caillou de quartz, *vatokilonjy*, que l'on enterre au pied du poteau nord, un peu vers l'est, en disant: «Je fais un sacrifice par ce caillou de quartz que j'enterre; je le fais pour *alohotsy*[2]: c'est afin que la demeure soit solide et stable: *isoronako ity vatokilonjy aleviko ity amin'ny alohotsy: mba ho mafy tsy hifindrafindra fonenana*», — ou encore du bois dur *harahara* ou *famaho (Dichrostachys tenuifolia)*, que l'on enterre de la même façon et pour la même fin[3].

Enfin on consacre une perle blanche, *lambotsimarofy*, «sanglier-sain», que l'on portera à la main, comme amulette, pour ne pas être malade, *tsy harary*. Et l'on s'oblige à élever, en «sacrifice», une poule blanche, comme instrument de prière, de demande: *akohofotsy ompiana entina hangataka*.

* * *

Tels sont les principaux rites particuliers à noter dans les cérémonies relatives aux corrections, aux exorcismes des douze grandes destinées.

On peut y j'oindre certains *faditra* que les documents spécifient pour la destinée de la lune descendante, lune «à qui il manque, à qui on enlevé quelque chose». — Ce sont: une pièce d'argent qui n'atteint pas son poids légal correspondant (on payait au poids), *volatsitongalanja*, — un arbre ou un morceau de bois, ou encore de la terre, dont on ôtre et jette une petite partie: *manary kely*.

Ainsi donc, on constate comment on améliore, comment on corrige, comment on exorcise les destinées, — par quel procédé général et commun, et, ici ou là, par quels rites spéciaux, au moyen de quelles exécrations, de quels rejets d'objets émissaires, de quels sacrifices et de quelles consécrations.

Tout cela, c'est l'astrologue qui l'inspire, l'établit, le règle, l'ordonne, et souvent l'accomplit lui-même en personne. Il a pouvoir sur les destinées ...un certain pouvoir. — Et ce pouvoir-là, ajouté à la connaissance proprement dite des destinées, lui donne, on le devine, une étrange puissance sur ses semblables, les petits et les grands, le peuple et le roi.

(A finir.)

[1] p. 44.

[2] Ou bien: «que j'enterre... en *alohotsy*», dont la place est à l'est du poteau nord.

[3] p. 33.

Das Grab der Afrikaner.

(Diese Arbeit wurde der philosophischen Fakultät der Universität Leipzig als Doktor-Dissertation vorgelegt.)

Von Dr. P. M. Küsters, O. S. B., St. Ottilien.

(Schluß.)

12. Die Mumifizierung.

Die Mumifizierung in ihrer höchst entwickelten Form, wie sie uns in Ägypten entgegentritt, entspringt der Fürsorge für den Toten. Das Leben im Jenseits geht der Erhaltung des Leibes parallel; dem Toten ein möglichst langes Leben zu sichern, war daher der Zweck des Einbalsamierens. An ein Nebeneinanderbestehen von Seele und Leib, an eine Wechselbeziehung zwischen beiden denkt der Afrikaner allgemein, die Feuerbestattung soll die furchtbaren Geister bannen, die Einbalsamierung hat auch hier vielleicht den tieferen Sinn, den Geist den Überlebenden in greifbarer Nähe zu halten, ihn gewissermaßen dem Leben zu erhalten.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Canarier	Sie legen die Leichen abwechselnd in Meerwasser und in die Sonne, damit sie so austrocknen. Dann wickelt man sie in Ziegenhäute und legt sie in Felsgrotten	21	338
Guantschen	„Alle Feuchtigkeit aus dem Kopf und den Eingeweiden nahm man heraus; hierauf wusch man den Körper in einer Lauge von Fichtenrinde ab; man beschmierte ihn mit sehr heißer Butter oder Fett, das man nebst kräftigen und wohlriechenden Kräutern, z. B. mit Lawendel und Salbei oder anderen, gewürzhaften einheimischen Kräutern hatte zergehen lassen; hierauf ließ man den Körper in der Sonne trocknen; war er nun recht abgetrocknet, so wiederholte man die nämliche Operation und ließ ihn wiederum abtrocknen, bis der Leichnam von der wohlriechenden Fettigkeit ganz durchdrungen war. Erst alsdann, wenn er sehr leicht geworden war, war das ganze Geschäft beendet.“ Dann wickelte man ihn in schmale Binden und setzte ihn in einer Grotte bei	20	27
Bachara	Man machte Einschnitte in die Leiche, tat Aromata hinein und überzog sie dann mit einem Baumsaft, gomme, wodurch die Leiche konserviert wurde .	21	341
Guinea	Häuptlinge und Vornehme bleiben oft ein ganzes Jahr nach ihrem Tode stehen. „Da dann der Körper, damit er nicht anfange zu faulen oder zu stinken, auf einen über gelindes Kohlenfeuer gestellten hölzernen Rost gelegt, allmählich austrocknen muß“	5	271
	Die Leiche des Königs wird „gebalsamt“	10	372
Benin	„Wenn ein Eingeborner aus der Stadt Benin doch aber in der Ferne stirbt, so läßt man denselben auf einer eisernen Platte trocknen, nachgehends . . . nach Benin bringen . . . um daselbst zur Erde bestattet zu werden“	5	538

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Grand-Bassam	„Ils embaument leurs cadavres au moyen de plantes aromatiques"	26	72
Baule	Reiche Leute. „Der Leichnam wird einer Art Balsamierung unterworfen. Man nimmt die Eingeweide heraus, wäscht sie mit Palmwein, tut Salz und europäischen Alkohol in die Bauchhöhle, bringt die Eingeweide wieder an ihren Platz und näht den Bauch zu. Die Körperöffnungen werden mit Baumwolle verstopft, der die Reichen Goldpulver hinzufügen. Zuweilen legt man Goldplatten über das Gesicht . . . Dem Verwesungsgeruch, der in der ersten Zeit von der Leiche ausgeht, sucht man durch Verbrennen wohlriechender Kräuter zu begegnen. Unter dem Einfluß der Luft und der Hitze trocknet der Körper aber aus, und nach zwei Monaten zeigt er ganz mumienhaftes Aussehen"	13	212
Aragga (Südnigerien)	„I am told, that the Aragga smear the corps of a chief with grease and keep it near a fire for about a month"	47	168
Haussah	„The Haussah used to keep the bodies of their dead chiefs over a fire until the successor had been chosen"	47	168
Croßfluß	Konservierung der Leiche nur bei Häuptlingen und bei Giftmordverdacht. Sie wird so vorgenommen: „An zwei Stellen des Zimmers wird Feuerholz beständig brennend gehalten; zirka zehn Flaschen Rum werden über den Leichnam gespritzt, und sieben Tage kauern abwechselnd ein bis zwei Männer um den Toten und blasen aus Pfeifen fortwährend Tabaksrauch über den Körper; außerdem werden Blätter von drei verschiedenen Sträuchern, deren unangenehmer, scharfer Geruch die Insekten fernhält . . ., auf die Haut gelegt". Der Tote wird mit Öl und roter Farbe beschmiert und wie eine Mumie in Matten eingewickelt	32	200
Hambes-Gara	„Dans certaines familles on embaume même avec du miel la dépouille mortelle des chefs et des vieillards"	15	245
Songhai	„Ssouni Ali war in Gurma gestorben, seine Söhne aber, die ihn auf dem Kriegszuge begleitet hatten, sezierten ihn und füllten den Leichnam mit Honig aus, damit er auf dem Transport nach Garho vor Fäulnis bewahrt würde"	1	435 IV
Durru	Angesehenen Leuten nimmt man die Eingeweide heraus und trocknet sie, Männer drei, Frauen vier Tage lang, neben einem Feuer	19	235 III
Baja	Fürstenleiche wird neun Tage über einem Feuer gedörrt	19	177 III
Namdji	Alle Leichen neben einem Feuer gedörrt. Ein Fürst bleibt zehn Tage, andere kürzere Zeit so liegen .	19	214 III
Balong	„Die Leiche des Häuptlings wurde früher . . . auf ein Gerüst über Rauch gelegt, bis sie so hart gedörrt war, daß sie ohne Nachteil längere Zeit aufbewahrt werden konnte". War nun der Thronfolger noch		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	so jung, daß er beim Tode des Vaters die Herrschaft noch nicht antreten konnte, so wurden ihm beim Regierungsantritt etwa 12 Mumien vorgelegt, darunter die Leiche seines Vaters. Erkannte er sie nicht gleich, so mußte er Strafe zahlen	42	277
Lolodorf	Im Hause des Geistes Ngi befindet sich ein gedörrter Leichnam	1a	587
Loango	Vornehmer. Die Leiche wurde auf einem Gerüste geräuchert	2	48
	„Der Tote wird in lauwarmem Wasser gekocht, bis die Haut abgeht, dann mit einem adstringierenden Dekokt gewaschen und über Feuer gedörrt", um so für das feierliche Begräbnis aufbewahrt zu werden	2	163
	Der tote Fürst wird nicht eher begraben, als bis sein Nachfolger gestorben ist. Während der ganzen Zeit sitzt er in vollem Staat aufgebahrt auf dem Begräbnisplatz der Könige im Distrikt von Buala . .	37	12
Bakonyas	Ein kleines Kind war gestorben. „On l'embauma aussitôt. Après avoir recouvert de plantes aromatiques et enduit d'huile de palme, le cadavre fut enveloppe dans des feuilles de Bananier larges et sèches." Dann puderte man die Leiche mit Erde, wickelte sie in Matten und hängte sie einen Monat an die Hüttenwand	22	202
M'Baka	„Le corps est préalablement embaumé avec des herbes sèches et de la cendre"	39	53
Bakongo	Könige und Vornehme oft erst lange nach Eintritt des Todes begraben. Die Leiche wird auf einem Rost gedörrt	2	236
	„Man wäscht die Leiche mit einem starken Dekokt der Maniokwurzel ab, welches eine zusammenziehende, beißende Eigenschaft hat und die Haut trocknet und weiß macht. Alsdann stellt man den Leichnam in eine vom Fetisch bestimmte Lage, mit dem Gesicht nach Westen, die beiden Knie leicht angebogen, der linke Fuß etwas aufgehoben, den rechten Arm lang herunterhängend, die Hand geschlossen und nach Morgen gekehrt, die linke Hand aber offen, die Finger voneinander und etwas gekrümmt, wie einer, der Fliegen fangen will. In diese Stellung zwängt man den Körper ein und mit Hilfe eines schwachen, aber beständigen Feuers, welches man unter seinem Hintern anzündet, verschrumpfen die Eingeweide und der Leichnam vertrocknet wie Pergament"	14	78
Unterer Kongo	Vornehme werden zirka sechs Wochen geräuchert . .	50	49
Inkimbasekte am unteren Kongo	Der Tote wird auf eine Plattform gelegt und einige Tage geräuchert	44	71
Unterer Kongo	Die Leiche wird mehrere Tage geräuchert	30	4
	Reiche Leute werden eine Zeitlang geräuchert . . .	9	19
Bakongo	Häuptling nach erfolgter Räucherung begraben . . .	34	178
Angoy	Die Leichen werden am Feuer gedörrt	54	53

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Angoy	Die Leiche des Häuptlings wird so lange aufbewahrt, bis sich ein Nachfolger gefunden hat. Die Leiche wird mit Branntwein und Salz präpariert	2	83
Kabinda	Der König wurde lange Zeit unbeerdigt aufbewahrt	7	220
	Der Leichnam wird über Feuer gedörrt	53	51
Mayombe	Monatelang wird die Leiche in einer besonderen Hütte geräuchert	35	274
Kongokatarakte	Häuptlinge und Reiche werden auf einer Art Plattform gedörrt durch Feuer	51	137
	Ein ständiges Feuer wird unter der Leiche unterhalten, bis sie ganz ausgetrocknet ist	31	54
Bajansi	Die Leiche angesehener Leute wird über einem Feuer getrocknet und gedörrt	28	226
Bafiote	„Die Leiche wird über Feuer gedörrt oder mit Rum eingerieben"	45	163
Bondjo	„Son corps est pour ainsi dire embaumé. Il est ouvert depuis l'estomac jusqu'au bas-ventre de façon à remplacer le cœur et les intestins par des plantes aromatiques. Les entrailles elles mêmes sont lavées dans un bain odorant et conservées dans une jarre. Puis le corps désseché est fixé à un piquet debout à l'entrée de la case du défunt". Vor der Leiche Trauerkundgebung	6	346
Bayaka	Der Tote wird geräuchert und einen Monat zur Trauer vor seiner Hütte ausgestellt	34	178
Basorge	Sappo-Sapp ist regelrecht geräuchert worden. Seine Leiche wurde fünf Jahre lang aufbewahrt	36	295
Basonge-Meno	Früher wurde die Leiche drei Tage auf einem Gerüst geräuchert	46	274
Baieou	„Chez certains Ba-ieou avant d'enterrer le cadavre on le vide de ses entrailles et on le fait sècher pendant plusieurs semaines"	25	315
Bangala	Gewöhnlich wird die Leiche bald bestattet. Kann das Begräbnis aus irgendeinem Grund so bald nicht erfolgen, so nimmt man entweder die Eingeweide aus der Leiche heraus und trocknet die Körper über einem Feuer, oder man begräbt die Leiche provisorisch und zündet über dem Grabe ein großes Feuer an, das die Leiche austrocknen soll. In beiden Fällen folgt dann aber noch das eigentliche Begräbnis	52	451
Buschmann	„Nachdem die Leiche geräuchert ist" wird sie bestattet	23	141
Baduna	Die Leichen der Häuptlinge und angesehener Personen werden ausgetrocknet. Der Körper wird nahe dem Feuer auf eine Bahre gelegt und beständig gedreht. Jede Blase wird zerdrückt, bis die Leiche ganz trocken ist. Dann wird der Leib in eine Decke gehüllt und unter das Dach der Hütte gehängt	24	94—95
Bakerewe	Die Häuptlingsleiche wird mit Butter gesalbt und in eine gegerbte Rinderhaut, die noch nie benützt wurde, eingewickelt. Der Kopf wird in einem Topf eingeschlossen und am Halse stark abgeschnürt, um ihn vom Leibe zu trennen. Um den üblen Ge-		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	ruch in der Zwischenzeit zu vermeiden, unterhält man ein leichtes Feuer von wohlriechendem Holz unter dem Gestell, auf dem die Leiche ruht und salbt den Körper immer wieder mit Butter . . .	27	299—300
Wakintu	„Es scheint, daß das regelmäßige Verfahren um die Leiche zu erhalten, das Austrocknen derselben und das feste Einpressen in Stoffe ist, aber die Waganda sagen mir auch, daß sie es verstehen, durch Einspritzung ins Blut die Leiche vor Zersetzung zu schützen“	38	401
Banyoro	„Der Leichnam des verstorbenen Herrschers wird gleich nach seinem Tode gewaschen, über und über mit frischer Butter gesalbt und, in leichte Rindenstoffe gehüllt, auf ein großes Gerüst in eigens dazu erbauter Hütte und Seriba gelegt. Unter dem Gerüst brennt Tag und Nacht Feuer, bis der Körper völlig getrocknet und geräuchert ist“	17	89
	Ebenso. Der Leichnam wird erst nach Beendigung des Thronfolgerstreites begraben	16	391
Baganda	Wie vorstehend	16	391
	„Stirbt ein König, so wird sein Leichnam auf einem mächtigen Roste von grünem Holze einem leichten Feuer ausgesetzt, so getrocknet und mumifiziert in neue Rindenkleider gehüllt“ und bis zur Beendigung der Thronstreitigkeiten aufgebahrt	48	26
	Leiche der Königin-Mutter war „inzwischen durch beständiges Auspressen aller Flüssigkeit mittels Rindenzeuglappen in eine Art Mumie verwandelt worden“	49	238
	„A chiefs body is always embalmed, his widows have to squeeze out all the juices from the body for a space of thirty or fourty days“	12	446
	Zwei Monate dauert die Mumifizierung des Königs .	40	129
	Die Königsleiche wird auf folgende Art einbalsamiert „the viscera are removed, washed and dried, the body has all the fluids squeezed out of it and butter rubbed into it; when this is done, the viscera is restored and the body wrapped in dark cloth strips, each finger and toe being first separatly bound, but afterwards all bound together by longer and wider strips“	41	44
	Sterben Zwillinge, so trocknet man ihre Leichen am Feuer und die Mutter schläft solange bei ihnen, gerade als wenn sie noch lebten, bis der Vater heimkommt. Jedes Kind erhält dann sein besonderes Grab	41	49
	Wie 41, 44	11	418
Barundi	Die Königsleiche wird ausgetrocknet	8	232
	„Zunächst wird die Leiche in Häute und Rindenstoffe eingewickelt, aber nicht begraben, sondern über einem rauchenden Feuer solange getrocknet, bis sie zur völligen Mumie geworden ist . . . Ein Einbalsamieren der Leiche findet nicht statt, auch		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	wird die Leiche des Königs nicht in Hockerstellung eingebogen, wie die gewöhnlichen Barundi, sondern behält Arme und Beine ausgestreckt." Königsleiche	33	115
Ruanda	„Die Leichen der Könige von Ruanda dagegen sollen auf einem Gestell durch Feuer ausgetrocknet werden"	8	332
Makaraka	Die Leiche des Häuptlings wird ein Jahr lang auf einem *Angareb* sitzend geräuchert. Allgemein werden die Leichen über Feuer getrocknet, wobei man Kopf und Gesicht durch Strohmatten schützt	29	367, 428 I
	Wie vorstehend	18	409
Betsileo	Man hängt die Leiche auf, macht in jeden Fuß einen Einschnitt und läßt sie so austrocknen. Den abfließenden Saft sammelt man in Töpfen. Die so ausgetrocknete Leiche wird an den Firstbalken gehängt	43	235
	Die Leichen der Fürsten wickelt man in frische Rinderhäute und läßt sie ganz austrocknen. Den auslaufenden Saft sammelt man und begräbt ihn an dem heiligen Orte *(aritra)*. Von hier aus verwandelt sich der Herrscher in eine Schlange . .	4	682
Antankarana	„The corpse placed upon a stage of bamboos raised some feet above the ground is covered with aromatic substancies and with hot sand, which is frequently renewed. When it is perfectly desiccated they envelop it in linen bandages." Nach BATCHELOR werden die Leichen in Ochsenhäute gebunden und solange immer fester zusammengepreßt, bis nur Haut und Knochen übrig sind .	43	240

Das Mumifizieren als eine allgemeine Sitte ist hauptsächlich auf Westafrika beschränkt. Die alten Canarier, Guantschen und Bachara übten sie in der Vorzeit, in Grand Bassam, Baule, bei den Namdji, M'Baka, Bafiote, Bondjo, Bayaka und Baieou wird sie heute noch angetroffen. Das Zeugnis HAHN's über die Buschmänner steht so vereinzelt da, daß wir es nicht als vollgültigen Beweis für eine wirkliche Mumifizierung gelten lassen können.

Hauptsächlich der Häuptling und die Vornehmen werden nach ihrem Tode zu erhalten gesucht. In Westafrika, Kamerun, im Kongobecken, bei den Baduna des Südens und den Bahimastaaten des Seengebietes wie bei den Betsileo Madagaskars hat die Fürstenleiche das Vorrecht der Mumifikation.

Die Technik des Mumifizierens hat zwei Wege eingeschlagen, die eine besteht in einem mehr oder minder gründlichen Räuchern der Toten, die andere sucht durch Entfernen der Flüssigkeit aus dem Körper und Anwendung von aromatischen Mitteln die Verwesung hintanzuhalten.

Die örtliche Verbreitung der beiden Formen ist nicht scharf zu trennen, die eine Form schließt nicht notwendig die andere aus, doch darf man im allgemeinen wohl sagen, daß das Räuchern der Leiche, abgesehen von der Guineaküste und dem Haussahgebiet, vor allem in Kamerun und dem Kongobecken zu Hause ist, während ein wirkliches Einbalsamieren, eine Einführung

fremder Bestandteile in den Körper, im Nigergebiet bis zum Croßfluß und in Ostafrika angewendet wird.

Die Zersetzung beginnt bei den Eingeweiden, darum werden diese vielfach entfernt. Bezeugt ist es von den Guantschen, Baule, Hambes-Gara, Songhai, Durru, Bondjo, Baieou und Baganda.

Die Hambes-Gara und Songhai füllen den Leib mit Honig, um ihn so zu konservieren; meist wendet man zu diesem Zwecke Spirituosen an. Ob das Einfetten der Leiche als ein Schmücken aufzufassen ist oder ob man dem Fett konservierende Wirkung zuschreibt, geht aus den Darstellungen nicht hervor. Das Bemalen mit Öl und Farbe ließe eher auf ein Schmücken schließen.

Der tiefere Zweck des Mumifizierens ist nicht ohne weiteres zu ersehen. Vielfach werden wir einfach vor die nackte Tatsache gestellt, daß und wie man die Leiche präpariert. Der Ausnahmefall in Benin, wo die gedörrte Leiche in die heimatliche Erde zur Bestattung überführt wird, kann uns keine Klarheit geben.

Wenn die Balong, die Leute von Angoy, die Banyoro und Uganda den König nicht eher begraben, als bis die Thronfolge geregelt ist, so könnte man daran denken, daß eben der Stamm nicht ohne Oberhaupt sein darf, daß solange die Gerechtsame des alten Fürsten währen, bis sein Nachfolger feierlich anerkannt ist. Soll hiemit der leitende Geist des Fürsten an sein Volk gekettet werden? Man möchte dies annehmen, besonders wenn man in Betracht zieht, daß die Begräbnisstelle des Königs in Fällen der Not und der Zeit schwerwiegender Entschlüsse aufgesucht wird, um sich hier Rats zu erholen. In gleiche Richtung verweist der Brauch an der Loangoküste, wo der tote Monarch erst dann zur Erde bestattet wird, wenn sein Nachfolger gestorben ist. Der tote Fürst bleibt hier also der Mentor des unerfahrenen Nachfolgers, erst dessen Tod macht ihn dem Stamme entbehrlich. Ob ähnliche Gedankengänge die Baronga und Betsileo veranlassen, Mumien an das Dach des Wohnhauses zu hängen, läßt sich aus dem Material nicht erschließen.

Es sind dies die Fälle einer wirklichen Mumifizierung, die nicht auf einige Tage, sondern auf lange Zeit berechnet ist. Wenn die Leiche nur einige Tage ausgestellt bleibt, soll das Feuer und die aromatischen Gerüche, die man im Totenzimmer erzeugt, die Verwesungsgerüche erträglich machen. Hier nach einem tieferen Grund zu suchen, wäre gefährlich. Die Leiche muß solange aufgebahrt bleiben, bis alle Angehörigen ihre Trauer bezeugt haben, diese Notwendigkeit bedingt einen Modus, die Folgen der Verwesung zu übertäuben.

Während wir also in Ägypten die Mumifizierung des Toten als die Bedingung für die Fortdauer der Seele finden, soll sie bei den Bantustämmen, soweit es sich nicht um eine vorübergehende Maßnahme gegen die Verwesungsgerüche handelt, den Geist des Toten an die Erde binden. Es ist der umgekehrte Prozeß, der dem Verbrennen zugrunde liegt. Will man durch die Vernichtung der Leiche jede Tätigkeit des Geistes unmöglich machen, so soll die Mumifizierung den Geist zur Betätigung in der von ihm verlassenen Gesellschaft nötigen. Solange der Leib den Menschen zugänglich ist, kann auch der Geist in Beziehung zu den Menschen treten. Das scheint mir die Hauptidee dieser Bestattungsart zu sein.

Ihrem Alter nach fällt auch die Mumifizierung in die Zeit des Animismus, ist also eine spätere, nicht ursprüngliche Bestattungsart. Sie dürfte in ihrem Bestehen etwa der Feuerbestattung gleichzusetzen sein, wobei die Mumifizierung die positive Seite, die Verbrennung die negative Seite der Gedankenfolge darstellen würde.

1. Achenbach: Aus dem Bezirk Lolodorf. D. K. B., 1904, XV, 586—587.
1a. Barth Heinrich: Reisen und Entdeckungen in Nord- und Zentralafrika. 1849—1866, Gotha 1857.
2. Bastian: Die Deutsche Loangoexpedition (Hockergrab).
3. Bennet Albert: Ethnographical notes on the Fang (Kannibalismus).
4. Besson, Dr.: Rites funéraires, en usage chez les Betsiléos (Steingrab).
5. Bosmann W.: Reise nach Guinea (Hüttengrab).
6. Carlier: Notice sur les Bondjos (Hüttengrab).
7. Cobden-Philipps Rich.: The lower Congo. J. A. I., 1888, XVII, 214—237.
8. Czekanowsky Jan: Wissenschaftliche Ergebnisse (Hüttengrab).
9. Danfeldt, Leutn.: Les indigènes du Bas Congo. Le Mouv. géogr. 1890, VII, 19.
10. Dapper: Umbständliche Beschreibung von Afrika (Hüttengrab).
11. Death and disposal of the dead (Aussetzung).
12. Decle Lionel: Three years in savage Africa (Hüttengrab).
13. Delafosse Maurice: Glob. 1801, 1; LXXIX, 212.
14. Degrandpré: Reise nach der westlichen Küste von Afrika (Hüttengrab).
15. Desplagnes: Le plateau central Nigérien (Hüttengrab).
16. Emin Bey: Journal einer Reise von Mrali nach der Hauptstadt Unyoros (Hüttengrab).
17. Emin Pascha: Sammlung von Reisebriefen (Hüttengrab).
18. Frobenius H.: Die Heidenneger des ägyptischen Sudan (Hüttengrab).
19. Frobenius Leo: Und Afrika sprach (Hüttengrab).
20. Golberry: Reise durch das westliche Afrika (Lebendig begraben).
21. Guichard Claude: Funérailles et diverses manières d'ensevelir (Steingrab).
22. Guiral Leon: Le Congo français (Aussetzung).
23. Hahn Theoph.: Die Buschmänner (Aussetzung).
24. Hall: Great Zimbabwe (Hüttengrab).
25. Halkin Jos.: Les Ababua (Hüttengrab).
26. Hecquard: Voyages sur la côte et dans l'intérieur de l'Afrique occ. (Hüttengrab).
27. Hurel: Religion et vie domestique des Bakerewe (Hüttengrab).
28. Johnston H. H.: Der Kongo (Hüttengrab).
29. Junker, Dr. W.: Reisen in Afrika (Kannibalismus).
30. Lejeune Ch. Les tombes. Le Congo. Ill., 1894, III, 4.
31. Lemaire P.: Chez les Ndolos (Aussetzung).
32. Mansfeld Alfred, Dr.: Urwalddokumente (Hüttengrab).
33. Meyer Hans: Die Barundi (Hüttengrab).
34. Notes analytiques sur les collections ethnographiques du Musée de Congo (Hüttengrab).
35. Overbergh Cyr. van: Les Mayombe (Hüttengrab).
36. — Les Basonge (Aussetzung).
37. Pechuel Loesche: Aus dem Leben der Loango-Neger (Verbrennen).
38. Peters: Die Deutsche Emin Pascha-Expedition (Hüttengrab).
39. Poutrin: Notes ethnographiques sur le populations Mbaka (Hüttengrab).
40. Roscoe, Rev. I.: Notes on the manners and customs of the Baganda (Hüttengrab).
41. — Further notes on the manners and customs of the Baganda (Hüttengrab).
42. Seidel H.: Ethnographisches aus Nordost-Kamerun (Doppelbestattung).
43. Sibree James: The great african Island, chapters of Madagascar (Hüttengrab).
44. Slosse Eugène: Le chemin de fer de Congo. Le Congo. Ill., 1894, III, 60—72.
45. Soyaux: Aus Westafrika (Kannibalismus).
46. Torday E. and Joyce F. A.: Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur le peuples apparentés les Bushongo (Hüttengrab).

47. Tremearne A. I. N.: Notes on the Kagoro and other Nigerian head hunters (Nischengrab).
48. Uganda: Der Herrscher von Uganda und Unyoro (Lebendig begraben).
49. — Ein königliches Begräbnis in Uganda (Hüttengrab).
50. Ulff Fred.: Les funérailles dans le Bas Congo. Le Congo. Ill., 1894, III, 44—46.
51. Vereyken M.: La region des cataracts (Hüttengrab).
52. Weeks: Anthropological notes on the Bangala of the upper Congo river (Hüttengrab).
53. Wolff Willy: Von Banana zum Kiamwo. Oldenburg, Leipzig 1889.
54. Zuchelli P.: Reise nach dem Kongo und in die inneren Gegenden von Afrika (Hockergrab).

13. Das Skelettieren.

Ähnlich dem Mumifizieren in seinem Wesen ist das Skelettieren. Es ermöglicht einen leichten und dauernden Leichenkult vor dem Toten selber, ohne daß dabei zu große physische Unannehmlichkeiten zu überwinden sind. Das Skelettieren ist weniger eine Bestattungsweise, als vielmehr die Behandlung der Leiche, die als solche auf die gleiche Stufe mit der Mumifizierung, dem Hockergrab und ähnlichen Behandlungen des Toten zu stellen ist. Das Verbreitungsgebiet ist klein, aber örtlich weit auseinanderliegend.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Ashanti	Der König ließ die Gebeine seiner Mutter und Schwester, die bei seinem Regierungsantritt gestorben waren, aus den Särgen nehmen, in Rum und Wasser baden, mit seidenen Zeugen abtrocknen und dann in prächtige Gewänder hüllen. In der Nacht wurden die Gebeine in das königliche Mausoleum in Bantama zurückgebracht	5	535
	„Nach hiesiger Sitte wird nämlich ein Häuptling erst leicht beerdigt und sein Grab mehreremal täglich mit Wasser begossen, worauf man schon nach wenigen Wochen seine Gebeine ziemlich rein herausnehmen und in einem Kistchen bergen kann." Die Gebeine werden mit Damast und Seide bekleidet	17	127
	Die Skelette der Könige werden fein mit Golddraht zusammengefügt und in einem eigenen Hause aufbewahrt	6	58
	Der Häuptling, der im Kriege fällt, wird leicht begraben, alle Tage gießt man einige Wochen lang Wasser auf sein Grab. Dadurch werden die Gebeine hübsch weiß. Sie werden dann in eine Kiste gelegt, mit Seide bedeckt und heimgebracht	10	266
	In Bantama im Mausoleum der Könige werden ihre mit Golddraht zusammengefügten Skelette aufbewahrt. Bei Totenfeiern werden die Skelette mit Menschenblut gewaschen	20	180
Ngoi-Leute	Die Leichen der Angehörigen dieses Geheimbundes werden anscheinend zerstückelt und verzehrt. „Nach Beendigung dieser Feier packt man die menschlichen Gebeine zusammen und kehrt in das Dorf zurück. Die Knochen, die während der Feier in siedendem Wasser gebleicht worden waren, werden jetzt getrocknet und dann mit demselben roten Stoffe, der schon zum Färben der Leiche gedient hat, überstrichen. In einer Art Urne ruhen sie dann in der Hütte"	13	64
Ondoumbo	„On porte ensuite le cadavre dans la forêt où il reste jusqu'à ce que les fourmis en aient préparé le squelette . . . Les ossements receuillis avec soin sont conservé au village dans les paniers servant d'urnes funéraires"	16	66
	Ebenso	19	199
Gaboon	„Am Gaboon sammelt man die Knochen, welchen man zu gewissen Zeiten Ehrfurchtsbesuche abstattet"	2	146

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Monomotapa	„Dann, wann einer... stirbet, so bewahren sie, nachdem das Fleisch verfaulet ist, ihre Gebeine, mit gewissen Zeichen gemärket, damit sie von allen können unterschieden werden, auf einem offenen Platze“	9	630
	Ebenso, doch ist nichts von der Kennzeichnung der Gebeine gesagt	1	64
	Wie 9, 630	15	339
Wagogo	Der Häuptling wird so lange auf einem Gerüst ausgesetzt, bis nur noch die Knochen übrig bleiben, die zuletzt verbrannt werden	8	323
Taveta	„I saw a funeral ceremony, in which the stiff corpse of a little child was fixed in a sitting posture amidst blazing fagots until all the flesh was burnt of the bones.... The little ones flesh was soon consumed by the fire, only the bones remained.“ Der Schädel wurde nun in einem Baum begraben, die Gebeine aber auf Plätze zerstreut, die sicherlich für diese Zwecke geheiligt waren. „They have a strange idea, that the cadavre pollutes the soil and deters fertility of crop“	11	222
Latuka	Nach der ersten Bestattung werden die Leichen wieder ausgegraben, die Gebeine gereinigt und so aufbewahrt	4	186
	„Man reinigt die Knochen (nach ursprünglichem Begräbnis), legt sie in einen großen Topf und bringt sie nach jener Beinstätte, die aber keinen geweihten Charakter hat, denn BAKER fand sie in widerwärtigster Weise verunreinigt“	3	344
	Die Knochen werden etwa zwei Monate nach dem Tode ausgegraben, gereinigt und in eine Urne gelegt	12	451
Madagaskar	„Dans près que toute l'île l'ensevelissement définitif n'a lieu que lorsque les os sont décharnés, parceque l'âme ne va au ciel, ne peut devenir ‚Zanahary‘ (approcher de dieu) que lorsque le corps débarrassé de ses parties corruptibles n'exhale plus aucune mauvaise odeur.“ Zu den Häupten des Toten brennt ständig ein Licht, um die bösen Geister und ihre Einflüsse zu verscheuchen	14	331
Tullear	Der König wird erst nach einem Jahre begraben, wenn er zum Skelett geworden ist. Inzwischen hängt sein Leib in ein Ochsenfell gehüllt unter Aufsicht im Walde	18	194

In Ashanti ist die Skelettierung eine Auszeichnung der Fürsten und der Mitglieder der königlichen Familie. Das Skelett ist der Gegenstand kultischer Verehrung. Es wird jährlich mit Menschenblut abgewaschen. So ausgeprägt finden wir einen Totenkult im Anschluß an das Skelettieren in Afrika nicht wieder bezeugt. Bei den Ngoi-Leuten, bei den Ondoumbo, am Gaboon, in Monomotapa und Taveta wie bei den Latuka handelt es sich mehr um ein Aufbewahren der Leiche, eine Konservierung des Toten, die allerdings wahrscheinlich auch mit Totenopfern verbunden ist. Die Skelettierung erfordert aber hier nicht eine besondere Art des Opfers wie an der Goldküste, es liegt hier wohl mehr der allgemeine Gedanke zugrunde, daß man den Toten in der Nähe haben möchte, um so wirksamer seine Hilfe erfahren zu können.

Schwer zu erklären ist die aus Taveta berichtete Sitte des Skelettierens. Schon die äußere Form unterscheidet sich wesentlich. Man setzt die Leiche eines Kindes einem starken Gebläse aus, so daß das Fleisch bald von den Knochen gebrannt ist und nur diese übrig bleiben. Die Knochen werden dann in einem eigenen Hain verstreut. Als Motiv soll die Furcht vor Befleckung

des Bodens und vor der dadurch hervorgerufenen Unfruchtbarkeit der Erde gelten. Es ist dann aber nicht klar, warum man nur Kinderleichen in dieser Weise behandelt, denn die Leichen der Erwachsenen werden nach zuverlässigen Zeugnissen in der Erde bestattet. Vielleicht daß ein Aberglaube die Kinderleichen für besonders schädlich hält, gerade ihnen wegen des eigenen frühen Todes Unfruchtbarkeit zuschreibt.

Die Skelettierung in Madagaskar geschieht im Interesse der Leiche. Der Tote kann nicht zu Gott gelangen, solange das verwesliche Fleisch seinem Gebein noch anhaftet. Erst dann wird er (deshalb) aus den Augen gelassen und der Erde übergeben, wenn er fähig ist, zu Gott zu kommen.

Daß die Sitte vielfach auf die Fürsten beschränkt ist, erklärt sich wohl aus der langwierigen Arbeit, die ein Skelettieren erfordert. Dem Alter nach können wir die Skelettierung der Mumifizierung wohl gleichsetzen.

1. Amphitheatrum, Neu eröffnetes, mundi . . . (Hüttengrab).
2. Andree K.: Kulturgeographische Erläuterungen zur Karte von Südafrika (Aussetzung).
3. Aus Samuel White Baker's Reisen in die Region der Nilquellen (Hüttengrab).
4. Baker Samuel White: Der Albert-Nyanza (Hüttengrab).
5. Bowdich: Mission der englisch-afrikanischen Kompanie nach Ashantee (Hüttengrab).
6. Buck und Huppenbauer: Von Kyebi nach Kumase. Basel 1896.
7. Cameron: Across Africa (Aussetzung).
8. — Reise quer durch Afrika (Aussetzung).
9. Dapper: Umbständliche Beschreibung von Afrika (Hüttengrab).
10. Ellis: The Tshi speaking people of the Gold Coast (Hüttengrab).
11. French-Sheldon: Sultan to Sultan (Aussetzung).
12. Frobenius H.: Die Heidenneger des ägyptischen Sudan (Hüttengrab).
13. Frobenius Leo: Die Masken und Geheimbünde Afrikas (Hüttengrab).
14. Grandidier G.: La mort et les funérailles à Madagascar (Aussetzung).
15. Guichard Claude: Funérailles et diverses manières d'ensevelir (Steingrab).
16. Guiral Leon: Le Congo Français (Aussetzung).
17. Gundert: Vier Jahre in Ashantee. Basel 1875, 2. Aufl.
18. Jedina: Um Afrika (Steingrab).
19. Payeur-Didelot: Trente mois au continent mystérieux (Kannibalismus).
20. Steiner Paul: Die Opfer der Akraneger auf der Goldküste. Glob. 1894, 1, LXV, 178—180.

14. Das Urnengrab.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Peuhl	Ein Kind von fünf Wochen war gestorben. „Pour l'enterrer on mit le petit cadavre dans une marmite de terre, que l'on enfouit ensuite dans le jardin"	17	236
Fedas	Der Kopf des Toten wird nach einem Jahre aus dem Grabe getan, in eine Urne gelegt und dann aufs neue feierlich begraben	12	118
Dahome	Bei der Wiederbestattung des Königs werden eine Anzahl Menschen geopfert. „Man fängt das Blut der Hingerichteten auf und knetet mit demselben den Ton zu einem seltsam gestalteten Gefäße; in dieses legt man Schädel und Knochen des Königs und dann wird dieser tönerne Sarg verschlossen. Am festgesetzten Tage erscheint der Herrscher vor dieser Urne und bringt ihre seine Verehrung dar"	4	327

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.	
Yoruba	„Die königliche Leiche findet in einem riesenhaften Topfe, einer gewaltigen Urne, Aufnahme"	10	184	
Bassari	Das eine der Zwillingskinder wird lebendig in einem Topf begraben. Ebenso, Glob. 1903, 1, LXXXIII, 313	15	190	
	Ebenso	19	146	
Kalabar	„Die Mutter selbst muß die beiden Kinder in ein irdenes Gefäß legen, welches dann im Walde ausgesetzt wird." Es handelt sich um Zwillinge	19	146	
Bosso-Sorokoi	„Die in Hockerstellung gebrachte Häuptlingsleiche wird „dann in eine Urne gebracht, die etwa 175 *cm* hoch und 150 *cm* breit ist. In dieser Urne wird der Leichnam dann durch den Zugang in die unterirdische Höhle gebracht und so in der Mitte aufgebahrt, daß sein Antlitz nach Westen gerichtet ist"	10	22	I
Nuba, Wadai-Fertit, Bagrimma, Adamaua, Bautschi, Tamberma, Gurunsi, Bobo und Lobi. Die Köpfe der Eltern werden in Urnen aufbewahrt	10	33	III	
Mundang, Dakka-Bum	Der Kopf des Königs kommt in eine Urne	10	145	III
Namdji	Die Schädel der Verstorbenen kommen in eine Urne. „Sie haben Ahnengrüfte in den Bergen, naturgeborene Felshöhlen. Jede Familie besitzt eine solche. Man nennt sie *Jenko* . . . Im *Jenko* stehen die mit einem Deckel verschlossenen Urnen in Reihen aufgestellt"	10	215	III
Falli	Jede Familie hat ihr besonderes Grab, das entweder in einem riesenhaften Topf oder in einem tiefen Schacht besteht. In diese wird die Leiche geworfen	10	238	III
Ngolin-Aduma	Die Gebeine werden in einer Urne aufbewahrt	11	64	
Kusseri	Am 30. Mai 1906 fand man „an der nordwestlichen Ecke der Station etwa 100 *m* vom Flußufer entfernt und 1 *m* unterhalb der Erdoberfläche zwei gebrannte Tontöpfe". Es war der Sage nach ein Gräberplatz der Riesenzeit. „Der eine Topf war mit der Öffnung nach oben, der andere nach unten gerichtet. Letztere Stellung soll die richtige sein, da die alten Riesensagen angeben, daß die Leichen in eine hockende Stellung gebracht und die Töpfe dann darüber gestülpt worden seien . . . Die Gestalt der Töpfe ist ungefähr granatenförmig, der Rand der Öffnung etwas nach außen umgebogen, die Farbe gelblichbraun, Verzierungen sind nicht erkennbar und scheinen überhaupt nicht vorhanden gewesen zu sein". Die Maße betragen: Außenhöhe 99 bzw. 93 *cm*, Innenhöhe 94 bzw. 89 *cm*, Äußerer Durchmesser 44 bzw. 58 *cm*, Innerer Durchmesser 38 bzw. 55 *cm*. Knochen und Schmuck enthalten	9	802	
	Ebenso, Glob. 1907, 1, XCI, 51.			
Aduma	Leiche des Häuptlings. Der Kopf wird in einem Urnenkorb aufgehoben	13	56	
Ondoumbo	Das Skelett wird in einem Urnenkorb aufgehoben . . .	13	66	
Baluba	Zwillinge haben als Sarg einen Krug oder eine Urne . .	3	405	
Baronga	Kinder werden in einem zerbrochenen Topf begraben. „The pot is placed in the earth, the opening being half covered with a layer of ashes in such a way, that there remains a passage for the air. It is taboo to bury			

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	it otherwise as long, as it has not passed trough the rite of presentation to the moon. An other child is buried in the ordinary way"	14	166
Makalaka	Eines der Zwillingskinder wird in einem Topf ausgesetzt	19	152
Mashonaland	Von Zwillingen hörte er: „that they often killed both by Putting them into a pot and covering them with hot ashes". Doch wird wahrscheinlich nur eines der beiden Kinder auf diese Weise getötet	16	20
Taveta	Ist der Leib verwest, dann „werden die Schädel des Mannes und seines Lieblingsweibes herausgenommen und in tiefe, ovale Töpfe gestellt. Diese werden am Fuß von Drachenbäumen in die Mitte seiner Besitzung gestellt, wo sie als gute Geister über die Wohlfahrt der Herden Wache halten und sie behüten"	22	97
	Der Schädel wird häufig in eine Urne getan. „In rude pottery urns turned up sideways are deposited certain parts of the viscera, the heart, and the head, and there allowed to fester and decay"	7	222—223
Baganda	Der Schädel des toten Königs wird nach fünf Monaten dem Grabe genommen „and the lower jaw is placed in a jar made for the purpose, and this is covered with dark clothes and these are made up into the shape of a man and decorated with beads etc. . . . the jaw bone represents the king as still alive"	20	130
Banyoro	Zwillinge werden in einen irdenen Krug getan, wie er zur Aufbewahrung der Pombe dient. Dann stellt man den Krug ins *Pori*, mit der Öffnung nach unten . .	21	221
	Zwillinge werden in einem irdenen Gefäß ausgesetzt . .	6	82
Wakondjo	Die Asche der Leiche wird in Töpfen gesammelt und von der Familie aufgehoben	23	215
A-Sande	Die Reste des Fürsten Kipa wurden in einer Urne beigesetzt und ständig von 25 Frauen bewacht und verehrt	9	405
Latuka	Nach der ersten Bestattung werden die Gebeine gereinigt und in einen irdenen Krug getan	2	186
	Ebenso, Glob. 1866, 2, X, 344, und Ausld. 1866, XXXIX, 635.		
	Nur die vom Fleisch gereinigten Knochen werden in den Tongefäßen beigesetzt	9	451
Berri	Die ausgegrabenen Knochen werden „in ein großes Tongefäß getan, das unter einem Baume oder geradezu am Wege, häufig auch hinter dem Hause des Verstorbenen aufgestellt wird"	5	266
	Wie vorstehend	6	229

Sporadisch bezeugt, aber in Westafrika, im Kongobecken, in Südafrika und bei den Nilnegern geübt ist der Brauch, kleine Kinder in Töpfe zu tun und auszusetzen. Vorwiegend ist dies der Fall bei der Beerdigung von Zwillingen, die man selten eines natürlichen Todes sterben läßt, sondern als ein Unglück möglichst bald loszuwerden bestrebt ist. Ob man in diesen Fällen eine Verunreinigung des Bodens fürchtet oder ob man eine Wiedergeburt der Zwillinge fürchtet, wenn man sie nicht durch die Urne gänzlich abschließt, sind Vermutungen, die möglicherweise zutreffen können, die aber durch die

Quellen nicht nahegelegt werden. Daß es religiöse Motive sind, die ein Urnengrab für Kinder fordern, scheint mir aus der Nachricht Junod's über die Baronga hervorzugehen. Diesem guten Beobachter zufolge ist das Urnengrab Vorschrift für alle jene Kinder, die den Ritus der „presentation to the moon", wohl eine Art Initiation, noch nicht mitgemacht haben. Für gewöhnlich wird der Topf mit den Kindern nicht der Erde übergeben, sondern einfach ausgesetzt; falls er aber wirklich in den Boden gegeben wird, dann wird er nur so oberflächlich mit Erde bedeckt, daß die Luft freien Zutritt hat. Ein ganz ähnliches Begräbnis, allerdings nicht in einer Urne, sondern in einem Rindenzylinder, hat Weule im Süden Deutsch-Ostafrikas gesehen und in seinen wissenschaftlichen Ergebnissen festgehalten. Es ist wahrscheinlich, daß die Sitte noch weiter verbreitet ist, denn das sporadische Auftreten in den verschiedensten Gruppen deutet darauf hin, und daß eine weitere Kenntnis der Tatsachen auch eine weitere Erkenntnis der Motivierung bringt.

Die Urne als Sarg für den ganzen Menschen finden wir im Nigergebiet. Der König der Yoruben und der Bosso-Sorokoi wird ganz in eine gewaltige Urne getan. In Kusseri fand man die Riesengräber, gewaltige Urnen von zirka 1 *m* Höhe bei über 50 *cm* Durchmesser, die wohl den ganzen Toten fassen konnten. Nach Frobenius (10, 215, III) soll eine Urne oder ein tiefer Schacht den Falli als Familiengrab dienen. Es würde dazu eine Urne von gewaltigen Dimensionen erforderlich sein, besonders wenn es sich um eine zahlreiche Familie handelt, und ich vermute, daß der tiefe Schacht die Regel, die Urne eine seltene Ausnahme ist. Die Gräber von Kusseri reichen in die unerforschten Vorzeiten, die anderen Gräber sind Ehrengräber für Könige. Ehrenhaft ist auch die Urne zu bewerten, wenn sie allein den Kopf des Herrschers oder der Eltern aufnimmt, wie dies Frobenius bei allen Stämmen von Nuba bis nach Lobi festgestellt haben will. Ganz entsprechend findet sich die Sitte in Taveta und in Uganda. In Taveta soll der Schädel des Familienvaters und seiner Lieblingsfrau auf den Äckern aufgestellt, ihre Geister schützend über dem Familiengut walten lassen. In Uganda repräsentiert der in einer Urne aufgehobene Kiefer den König als wenn er noch lebte. Diese Idee würde also die gleiche sein, wie sie der Mumifizierung zugrunde liegt; man will den Leib erhalten, um die Seele in seinen Dienst stellen zu können. Nur wird hier lediglich ein Teil des Körpers und meist der Hauptteil, der Schädel, in die Urne gelegt.

Ebenso ist zu werten die Aufhebung des ganzen Skeletts in einer Urne, wie sie in Dahome, bei den Ngoi in Aduma, bei den Ondoumbo, Latuka und Berri geübt wird. Örtlich am weitesten verbreitet ist die Urne beim Kindergrab. Sonst ist das Hauptgebiet Westafrika und Nordkamerun, von wo aus eine leichte Spur bei den A-Sande zum oberen Nil führt.

Als in ihrem innersten Wesen verschieden ist die Urne bei Kindern und bei Erwachsenen aufzufassen; eine klare Lösung der Frage erlauben die Quellen aber nicht. Das Alter dieser Bestattungsart ist wesentlich abhängig von dem Alter der Töpferei, und zwar in den Fällen, wo es sich um ein Verschließen der ganzen Leiche handelt, von dem Alter einer hoch entwickelten Töpferei. Damit ist es von den ältesten Zeiten der Menschheit ausgeschlossen. Aus-

geschlossen bleibt es auch für alle jene Gegenden, wo eine einheimische Tonbearbeitung unmöglich oder ungebräuchlich ist. Wir dürfen aber die Urne wohl als eine gleichalte Erscheinung wie die Mumie bewerten, da beide den gleichen Endzweck erstreben. Ob die Beisetzung der ganzen Leiche ursprünglicher war als die Beisetzung des Schädels in der Urne läßt sich mit Sicherheit nicht beantworten. Doch möchte ich fast die große Urne, die den ganzen Körper einzuschließen vermag, für die ältere Form halten, von der man aus Bequemlichkeitsgründen abgewichen ist und an der man nur noch bei Häuptlingen festhält.

1. Aus Samuel White Baker's Reisen in die Region der Nilquellen (Hüttengrab).
2. Baker Samuel White: Der Albert-Nyanza (Hüttengrab).
3. Colle, Le Rev. P.: Les Baluba (Hüttengrab).
4. Ein Besuch beim König von Dahome (Hüttengrab).
5. Emin Bey: Reisen im Osten des Bahr el Djebel (Hüttengrab).
6. Emin Pascha: Sammlung von Reisebriefen (Hüttengrab).
7. French-Sheldon: Sultan to Sultan (Aussetzung).
8. Freyer: Ein Gräberfund bei Kusseri (Hockergrab).
9. Frobenius H.: Die Heidenneger des ägyptischen Sudan (Hüttengrab).
10. Frobenius Leo: Und Afrika sprach (Hüttengrab).
11. — Die Masken und Geheimbünde Afrikas (Hüttengrab).
12. Gaillard Gaston: Etudes sur les lacustres du Bas Dahomé (Doppelbestattung).
13. Guiral Leon: Le Congo Français (Aussetzung).
14. Junod Henry: The life of a South African tribe (Hüttengrab).
15. Klose H.: Religiöse Anschauungen und Menschenopfer in Togo (Hüttengrab).
16. Knight-Bcuce: Memoires of Mashonaland (Hüttengrab).
17. Noirot Ernest: A travers le Fouta Bjallon (Steingrab).
18. Park Mungo: Neueste und letzte Reise ins Innere von Afrika (Hüttengrab).
19. Ploss-Renz: Das Kind in Brauch und Sitte der Völker (Hüttengrab).
20. Roscoe, Rev. I.: Notes on the manners and the customs of the Baganda (Hüttengrab).
21. Speke, John Hanning's: Die Entdeckung der Nilquellen (Hüttengrab).
22. Thomson: Durch Massailand (Aussetzung).
23. Wissmann H.: Meine zweite Durchquerung (Aussetzung).

15. Die Plattformbestattung.

Die Plattformbestattung hat einen doppelten Zweck. Sie soll einmal der Leiche die Erdbestattung verweigern, dann aber will sie zugleich die Aufmerksamkeit der Überlebenden auf den Toten richten. Oft ist die Plattform keine endgültige Bestattungsweise, sondern nur ein Übergangsstadium. Es sind dann die Gründe in Wegfall gekommen, die eine derartige Form verlangten. Ein Überblick über die Tatsachen ermöglicht einen Einblick in das Wesen und die Arten der Plattform.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Vei, Gora	„In the case of chiefs, they may not be buried at all, but put in rough wooden coffins with no top and allowed to decay exposed to the air in dense thickets".	22	1060
Vei	Begräbnis des Königs Maranna Sando in Sugary: „Man setzte unter großen Festlichkeiten den Sarg mit seiner Leiche oben auf ein Gerüst über dem Eingang seiner Stadt, dort wird er solange bleiben, bis sein Nachfolger Freeman ebenfalls tot ist. Dann wird der Sarg		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	mit der inzwischen zur Mumie gewordenen Leiche heruntergenommen und unter großen Festlichkeiten begraben"	7	84
Bassa	„Die Häuptlinge des Bassastammes am Cestosflusse werden nicht begraben, sondern auf einer mit Buschwerk bedeckten Felseninsel in genanntem Flusse in hölzernen Särgen ausgestellt. Mitten im Dickicht fanden wir einen mit Bastgeweben bedeckten Sarg von sechs Planken auf einem etwas freien Platze ausgestellt und ganz überdeckt mit Schüsseln, Tassen, Krügen, Trinkgläsern, Flaschen etc. Um diesen freistehenden Sarg lagen sieben oder acht andere Särge, die zum Teil schon sehr verwittert waren", neben den Toten alle Gebrauchsgegenstände. Der Tote „wird nämlich nicht als wirklich tot betrachtet und man glaubt, daß er die Aufsicht über seinen Nachfolger habe und demselben die Regierung führen helfe. Stirbt der Nachfolger auch, alsdann wird erst sein Vormund als wirklich tot angesehen, weshalb sein Sarg dem des Nachfolgers Platz machen muß"	7	83—84
Ashanti	„Stirbt ein ansässiger oder durchreisender Ausländer bei ihnen, so ist es in vielen Städten der Tanti der Fall, daß die Einwohner sich um seine Beerdigung gar nicht kümmern, sondern bloß den Leichnam auf ein großes Brett außerhalb der Stadt mit allem, was er an Vermögen hat, ausstellen und ihn hier von seinen Verwandten reklamieren lassen. Kommt niemand, sich der Leiche anzunehmen, so bleibt sie hier einfach liegen. Man tut das aus Furcht, die etwaigen Schulden des Toten zahlen zu müssen"	10	260
	Fremde werden auf einer Plattform außerhalb der Stadt mit allem Eigentum ausgestellt	15	299
Togo	Die vom Blitz Erschlagenen werden auf ein hölzernes Gerüst vor der Stadt gelegt, bis sie von selbst zerfallen	13	118 ff.
	Schuldner werden auf einer Plattform ausgestellt. Diese wird fern von der Stadt errichtet. Wer den Toten begräbt, haftet für seine Schuld	18	30
	Wer einen anderen verzaubert hat, wird auf einer Plattform ausgesetzt. Sein Geist bleibt ruhelos; denn nur der findet Ruhe, der regelrecht bestattet ist	25	188
Fo-Neger	„Die vom Blitz Erschlagenen dürfen überhaupt nicht begraben werden. Der Tod durch Blitz tritt nur als eine Strafe des Blitzgottes ein. Eine solche Strafe verhängt der Blitzgott wegen Diebstahl, Zauberei und Verunehrung einer Blitzgottheit oder irgendeiner anderen Gottheit. Der vom Blitz Getroffene gehört dem Blitzgott und wird ihm auf einem zirka 2·5 *m* hohen Holzrost geopfert. Das Gerüst ist so hoch, damit die Hunde oder Hyänen nicht an den Toten können. Unter dem Holzrost auf dem Boden macht man ein Feuer, um das Opfer für den Blitzgott zu braten." Der Tote bleibt auf dem Roste liegen	37	304

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Ewe	Wer im Verdacht steht, einen anderen verzaubert oder getötet zu haben, muß sich dem Ordal unterziehen. „Stirbt nun der Verdächtige innerhalb von sieben Tagen, so hat ihn Nanyo getötet, und er wird außerhalb des Ortes von dem Fetischpriester auf einem Gestell von Pfählen Wind und Wetter ausgesetzt".		
	„Die in Matten gehüllte Leiche eines Schuldners wird außerhalb des Ortes auf einem Gestell von vier Pfählen Wind und Wetter ausgesetzt." Nach der Anmerkung herrscht diese Sitte bis zum Volta	21a	147, 157
Ewe (Matseerstamm)	Als „im Kriege gefallen", wird jeder bezeichnet, der im Busch erschossen wurde, vom Blitz getroffen, durch Unfall ums Leben gekommen ist. „Ist jemand diese Todesart gestorben, so bringt man ihn nicht zurück nach Haus, sondern badet ihn im Busch und legt ihn dort auf ein Gerüst. Jeder, der hinaufgeht, um ihn zu sehen, nimmt weiße Erde mit sich, streut sie auf den Leichnam und sagt: *due, due!* Ich bedaure dich!" Später wird die Leiche aber begraben	35	756
Agué	Ein vom Blitz Erschlagener wurde auf einem Gerüst, échafaud, ausgesetzt. Dies Gerüst befand sich neben dem Marktplatz von Agué	4	119
Sklavenküste	Wollen die Verwandten des Toten die Schulden desselben nicht bezahlen, so wird der Tote auf einer Plattform ausgesetzt	5	422
Dahome	Hat keine Plattformbestattung	16	116
Widah	Der Leib des vom Blitz Erschlagenen gehört dem *Chango*, dem Priester. Dieser bringt die Leiche zunächst in einen heiligen Hain, wo sie beschimpft wird, weil sie durch ihre Schlechtigkeit den Zorn des Gottes auf sich geladen hat. Nun fordern die Priester ein Lösegeld von den Verwandten. Wird dieses nicht gezahlt, so wird die Leiche nackt auf dem Markte ausgestellt, wie ein Verbrecher. Kann der Priester auch so kein Geld erpressen, so wird die Leiche zuletzt zerstückelt, und die Stücke werden an die Umstehenden verteilt	36	171
Yoruba	Schuldner werden auf einem Gerüst, 4 bis 5 Fuß vom Boden ausgesetzt und bleiben so lange liegen, bis einer für ihre Schuld eintritt	6	220
Croßfluß	Ein Mörder blieb so lange auf einer Plattform liegen, bis an der Leiche erklärt worden war, daß seinetwegen keine Rache mehr genommen werden würde	32	196
Loango	„Die Leiche des verstorbenen Königs war dem Gebrauch gemäß zur Schau gestellt"	12	63
Bayaka	„Die Leichen der Armen werden eingewickelt, in den Wald getragen unddort am Ast eines Baumes festgebunden"	20	168
Betschuanen	Auf eigenen Wunsch wird der Häuptling mitunter in seiner eigenen Hütte beigesetzt: „in a reclining position on a slightly raised platform"	1	228
	Ebenso bei FRITSCH: Die Eingebornen Südafrikas, 236.		
Wahumba	Die Leiche des Häuptlings wird so lange auf einer Plattform ausgestellt, bis die Knochen gebleicht sind, die dann verbrannt werden	8	108

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Lukuledi-Gebiet	Ermordete werden in den Ästen eines Baumes fern von den menschlichen Wohnungen auf einem Bambusgerüst bestattet. Dann werden schwere Hölzer über die Leiche gelegt, um sie gegen Raubtiere und Vögel zu schützen. Die Bedeutung dieser Zeremonie kennen die Leute nicht mehr	21	287—288
Wagogo	Plattform bei Häuptlingen wie Wahumba	9	323
Bawenda	„In olden times the body of a king was laid on a wooden framework, the hight of a table and left until the flesh had fallen off, when the skeleton was buried"	17	376
Barundi	„Die Leiche des Königs von Urundi soll nach V. D. Burgt ausgetrocknet, auf einem Gestell ausgestreckt, so lange zum Anbeten exponiert bleiben, bis das von Termiten angefressene Gestell zusammenbricht"	11	232
	Wie vorstehend	30	115
Makaraka	Die getrocknete Leiche wird in die Äste eines Baumes gehängt	24	428
Kaffitscho	„Die Leichen der bald nach der Geburt verstorbenen Kinder werden nicht begraben, sondern in Säcken im Walde auf einen Baum gehängt"	3	95
Madagaskar	„Pour le rois Monserananes la cérémonie funéraire est remarquable; le corps est consue dans une peau de bœuf et suspendue dans la partie la plus déserte de la forêt voisine et la garde en est confiée à une famille spéciale"	19	402
	Die Leiche, in einen hohlen Baum eingeschlossen, wird so hoch über dem Boden aufgehängt, daß die wilden Tiere sie nicht erreichen können	23	400
Taiva	„Handelt es sich darum, einem Toten besondere Ehre zu erweisen, so führt man im Walde auf hohen Pfosten ein kleines Haus auf, in welchem die Leiche aufgebahrt und von Zeit zu Zeit mit neuer Kleidung versehen wird"	27	6
Madagaskar	Im Innern legt man die Leichen in Matten gewickelt in die Gabel eines Baumastes, weil es bequemer ist, als ein Grab zu schaufeln	31	481
Sakalaven	Wie 19, 402, Madagaskar	29	270
	Ebenso	34	226

Während die Plattformbestattung in der Südsee den Reisenden allgemein aufgefallen war, kam aus Afrika eigentlich nur wenig Material über diese Bestattungsart. Direkt größeres Aufsehen hat die Plattform nur an der Westküste Afrikas, dem vielbesuchten Ashanti, Togo und Dahome erregt. Ganz spärlich sind die Nachrichten aus Südafrika, ein wenig besser fließen die Quellen über Ostafrika und Madagaskar.

Nicht ausgesprochene Plattformbestattung ist es, wenn die Bayaka, Makaraka, Kaffitscho und Sakalaven die Leichen in Matten gehüllt in die Zweige eines Baumes hängen und sie dort belassen. Aber dennoch glaube ich, hier auf diese Tatsachen hinweisen zu müssen, ein innerer Zusammenhang wäre ja dennoch möglich. Es ist sicherlich auffällig, daß die Großflußneger den erschlagenen Mörder so lange auf einer Plattform aussetzen, bis an seinem

Leibe der feierliche Verzicht auf jegliche Blutrache ausgesprochen ist (32, 196) und daß im Lukuledi-Gebiet, wo Makua, Yao, Wangoni und Wamakonde in buntem Gemisch leben, die Leichen der Erschlagenen hoch oben in den Bäumen bestattet werden, geschützt durch übergelegte Bretter vor dem Raubwild. Soll das eine Mal die Plattform eine Strafe für den Mörder sein, so scheint die Leiche des Gemordeten im Wipfel des Baumes ein ständiger Racheruf für alle Verwandten zu sein, nach dem Mörder zu fahnden. Die Eingebornen wissen den Sinn dieses Brauches nicht mehr; es ist eine Vermutung, daß es sich um Rachegebräuche handelt, ob nun die Götter oder die Menschen gemahnt werden sollen. Dann würde aber die Plattform und das Aufhängen der Leiche in den Baumkronen sich nicht wesentlich von einander unterscheiden. Deshalb nehme ich das Aufhängen der Leiche in die Kronen der Bäume mit zur Plattformbestattung, muß es aber der weiteren Materialförderung überlassen, ob diese Vermutung gerechtfertigt wird.

Die eigentliche Plattform kann eine dauernde und eine vorübergehende Bestattungsweise sein. Dauernd ist sie bei den vom Blitz Erschlagenen, den Zauberern und den im Kriege Umgekommenen in Togo. Die Leiche darf einfach nicht dem Boden übergeben werden. Sie ist dem Blitzgott wegen ihrer Frevel verfallen. Es ist eine furchtbare Schande, so begraben zu werden; man ist dadurch ausgestossen aus dem Kreise des Stammes und der Familie, deren Toten alle in der Wohnhütte ruhen.

Die Schuldner trifft das gleiche Los, aber hier ist die Schuld allein das Hindernis. Wer die Schuld begleichen will, hat das Recht, den Toten ehrlich begraben zu lassen. Umgekehrt hat aber auch ein jeder, der einen Menschen bestattet, die Pflicht, für alle seine Schulden aufzukommen. Die Plattform, die öffentlich nicht zu verheimlichende Verweigerung des ehrlichen Grabes, ist das allgemeine Hilfsmittel, die sozialen Verpflichtungen zu gefürchteten Realitäten zu machen.

Provisorischen Charakter hat die Plattform auch überall da, wo sie bei Häuptlingen angewendet wird. Nicht für immer soll die Leiche dort bleiben, in Liberia bis zum Tode des Nachfolgers, solange ist der tote Fürst gewissermaßen der Vormund des Nachfolgers (7, 83); in Ostafrika bleibt die Leiche bis zur völligen Zersetzung auf dem Gerüste, und solange sie hier ruht, werden ihr Huldigungen dargebracht.

Provisorisch wird auch der Fremde in Ashanti auf einer Plattform vor der Stadt niedergelegt; all seine Habe legt man ihm zur Seite, bis die Verwandten kommen und die Leiche beanspruchen. Man weiß ja nicht, ob der Tote nicht mehr Schulden als Vermögen hat, und dafür will man nicht aufkommen.

Nur bei den Betschuanen scheint der Häuptling auf eigenen Wunsch für immer auf eine Plattform, allerdings in seiner Hütte, gebettet zu werden (1, 228).

Die Plattform ist daher einmal als der Aufschub des Begräbnisses zu werten, der eine größere Feierlichkeit ermöglichen soll. So erscheint sie uns in Westafrika, Loango, im Osten und auf Madagaskar.

Dann aber ist die Plattform als die Verweigerung des Begräbnisses aufzufassen, eine Verweigerung des ehrlichen Grabes auf immer oder auf so lange,

bis die Schuld des Toten gesühnt ist. Die erste Form findet sich da, wo auf ein großartiges, pomphaftes Gepränge gesehen wird; die zweite Form kann nur da ihren Zweck erreichen, wo ein hoher Wert auf ein ehrliches Begräbnis gelegt wird.

Die Entstehung der ersten Form ist daraus zu erklären, daß man eben eine gewisse Zeit brauchte, um alle Vorbereitungen richtig treffen zu können; die Leiche mußte aber in der Zwischenzeit aufgehoben werden, darum legte man sie außerhalb des Ortes auf eine Plattform, um nicht durch die üblen Folgen der Verwesung belästigt zu werden. Es wäre diese Art der Plattform der Mumifizierung gleichzustellen.

Die andere Form läßt sich aus dem moralischen Eindruck erklären, den man auf die Allgemeinheit machen wollte. Jeder sollte wissen, daß der Tote seine Pflichten nicht erfüllt hatte. Das mußte für den Familienverband, dem er angehörte, ein starker Druck werden, um so stärker, je offener die Pflichtvergessenheit des Toten bekanntgemacht wurde.

So ist dann die Plattform aber auch unter die jüngeren Begräbnisarten einzureihen; sie erfordert eine sozial entwickelte Gesellschaft als geeigneten Boden, auf dem allein sie gedeihen kann.

1. Anderson Ch.: Lake Ngami (Hüttengrab).
2. Audebert J.: Die wilden Völkerstämme Madagaskars. Jahrb. d. Ver. f. Erdk., Metz 1882, V, 119—129.
3. Bieber Friedr.: Das Familienleben der Kaffitscho (Nischengrab).
4. Bouche Pierre: Sept ans en Afrique occidentale (Hüttengrab).
5. Brohm Walter: Land und Leute an der Sklavenküste (Hüttengrab).
6. Burton Rob.: Abeokuta (Hüttengrab).
7. Büttikofer: Einiges über die Eingebornen von Liberia. Int. Arch. Ethn. I, 33—48, 77—88.
8. Cameron: Across Africa (Aussetzung).
9. — Reise quer durch Afrika (Verbrennen).
10. Cruickshank Brodie: Ein 18jähriger Aufenthalt an der Goldküste (Hüttengrab)
11. Czekanowsky: Wissenschaftliche Ergebnisse (Hüttengrab).
12. Degrandpré: Reise nach der westlichen Küste von Afrika (Hüttengrab).
13. Dier: Unter den Schwarzen (Hüttengrab).
14. Du Chaillu: Explorations and adventures in Equatorial Africa (Aussetzung).
15. Ellis: The Tshi speaking people of the Gold Coast (Hüttengrab).
16. Gaillard Gaston: Etudes sur les lacustres du Bas Dahomé (Doppelbestattung).
17. Gottschling, Rev. E.: The Bawenda (Hüttengrab).
18. Grade, Dr. P.: Volkstümliche Gebräuche und Gesetze in Togoland (Hüttengrab).
19. Grandidier G.: Madagascar. Bull. Soc. Géogr. Sér. VI, T. III, 1872, 1, 369—403.
20. Güssfeldt: Bericht über meine Reise an den Uhanga (Hockergrab).
21. Häfliger, P. Joh.: Ein Bild aus dem Negerleben. Mbl. St. Ott., 1897, 285—288.
21a. Herold: Bericht, betreffend religiöse Anschauungen und Gebräuche der deutschen Eweneger (Hüttengrab).
22. Johnston H. H.: Liberia (Hüttengrab).
23. Jully Ant.: Funérailles, Tombeaux et honneurs rendus aux morts à Madagascar (Hüttengrab).
24. Junker, Dr. W.: Reisen in Afrika (Kannibalismus).
25. Klose: Religiöse Anschauungen und Menschenopfer in Togo (Hüttengrab).
26. Kurz: Einiges über die Sitten und Gebräuche der Bakwili (Hüttengrab).
27. Kurze: Reisen norwegischer Missionäre in Madagaskar (Aussetzung).
28. Livingstone: Neue Missionsreise in Südafrika (Aussetzung).
29. Madagaskar, Die Sakalaven auf. Glob. 1872, 2, XXII, 268—270.

30. Meyer Hans: Die Barundi (Hüttengrab).
31. Parker, Dr. G. W.: On the peuple and language of Madagascar (Steingrab).
32. Partridge Ch.: Cross river natives (Hüttengrab).
33. Payeur-Didelot: Trente mois au continent mystérieux (Kannibalismus).
34. Sibree James: The great african Island, chapters of Madagascar (Hüttengrab).
35. Spieht J.: Die Ewestämme (Hüttengrab).
36. Vigne d'Octon: Terre du mort, Soudan et Dahomey. Paris 1892.
37. Wolf: Beitrag zur Ethnographie der Fo-Neger (Hüttengrab).

16. Die Geheimbestattung.

Ganz im Gegensatz zu dem feierlichen Prunk und dem gewaltigen Aufwand, der so oft anläßlich der Beerdigung gemacht wird, steht die Geheimbestattung, deren Endzweck es ist, die letzte Ruhestatt des Toten möglichst niemandem kundzugeben. Sie wächst empor aus verschiedenen Motiven, doch ist das Schutzmotiv, sowohl der Schutz der Leiche als auch der Schutz der Überlebenden vor den etwa aus der Leiche bereiteten Zaubermitteln, das bedeutendste.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Serer	Fällt ein Fürst in Feindesland, so wird er von einem treuen Diener an einem unbekannten Orte begraben	7	130
Westafrikaküste	„Reges et alii optimates manes noctu clanculo sepulturae traduntur, adstantibus duntaxat sanguine proximis. Hanc forsan ob causam, quod tota vita in hanc usum coarcervarunt aurum (cuius saepe ingens vis) et alia pretiosa simul tumulo inferantur, hinc quo sepulto sunt loco ignorari volunt, ne auri tollendi causa es sepulcrum effodiatur et lacessantur mani“	9	562
	Ebenso Dapper bei den Bena und Suso	2	374
	Ebenso Ragvagli	18	84
Assinier	„Ihre Toten begraben die Assinier nicht selbst. Sobald eine Leiche im Hause ist, werden je nach dem Vermögen des Toten zahlreiche Flintenschüsse abgefeuert, worauf ein Fetischpriester mit seinen Helfern nachts die Leiche in den Wald trägt und dort irgendwo vergräbt. Niemand weiß auf diese Art, wo die oder jene Person begraben liegt, außer den schweigsamen Dienern *Amatifus*“	19	371
Fetu	Der Leichnam des Königs wird von vier Sklaven in den Wald getragen und ganz insgeheim begraben	12	315
Bakundu	Man macht zwei Gräber, damit keiner sicher das richtige Grab kennt	21a	256
Pangwe	Geheimgrab für Fürstlichkeiten	3	18
	„Denn bei den Mpongwe gebieten Brauch und Herkommen, daß nur einige wenige Männer die Leiche des Häuptlings beisetzen; das Volk darf die Begräbnisstelle nicht kennen“	4a	115
	Der König wurde heimlich von einigen Leuten begraben. „Zwar hingen diese, wie es Landessitte ist, ein Stück Tuch über der Stelle, wo der Tote beerdigt liegen sollte, auf, aber die wahre Ruhestätte der Gebeine blieb ihr Geheimnis. Die Mpongwe meinen aber dem Volksglauben zufolge, daß, wenn die anderen Stämme den Schädel eines ihrer Fürsten erwischen würden, sie daraus einen mächtigen Fetisch verfertigen könnten“	4	962

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Pangwe	Häuptling deshalb heimlich bestattet, damit aus seinen Gliedern kein starker Zauber gemacht werden kann	1	17
Bakonyas	Die Begräbnisplätze liegen ganz versteckt und werden geheimgehalten	6	203
Mayombe	Der Häuptling wird von seinen Vertrauten heimlich des Nachts begraben. Manchmal verfertigen sie bis zu fünf Scheingräber, um die Leute zu täuschen. Erst mehrere Monate, selbst mehrere Jahre nach dem Begräbnis wird das richtige Grab bekanntgegeben	15	279
Bateke	„...l'enterrement, qui se fait à nuit avec beaucoup de mystère"	6	175
	„L'enterrement nocture a lieu en grand mystère au milieu de la brousse"	17	230
Wangata	Der Häuptling wurde begraben „dans un endroit caché"	14	198
Bohindu (Teilstamm der Basonge-Meno)	Jedes Dorf wird von fünf Männern regiert. Wenn einer von ihnen stirbt, darf seine Leiche von niemand gesehen werden, sondern seine Kollegen begraben ihn nachts ganz heimlich	22	264
Sakkara	Häuptlingsgrab. „La sépulture est dissimulée avec soin de façon à faire disparaître toute trace pouvant en indiquer l'emplacement. Quelques parents seuls sont admis à la cérémonie et les esclaves qui ont creusé la fosse et aidé à l'enfouissement sont égorgés afin qu'ils ne puissent révéler le secret à personne"	13	115
Azande	Der Häuptling wird ganz geheim begraben; die Sklaven, die die das Grab geschaufelt haben, läßt man verschwinden, damit keiner den Platz des Grabes verraten kann	14	195
	Wie vorstehend	8	23
Bahololo	Leute, die an einer Krankheit gestorben sind, werden ganz heimlich von den Angehörigen begraben; der Platz wird unkenntlich gemacht. Bei einem Häuptling ist man noch vorsichtiger. „Cela craignte des Kakasanzi et des Bagobo, ces derniers membres d'une autre société sécrète, qui ne prise rien tant pour leurs maléfices que la tête et la verge d'un chef"	21	222
Baralong	Die Stelle des Grabes im Viehkraal wird verwischt, „damit niemand sich einen Teil des Körpers zueigne und Zauber damit treibe". Aus dem gleichen Grunde vergräbt man abgeschnittene Haare und Nägel	10	464
Angoni	„Among the Angoni and the people dwelling on the western side of Lake Nyassa there is a common belief, that demons hover about the dying and dead before burial to snatch away their souls to join their own evil order. By the beating of drums and firing of guns such evil spirits are driven away but a more certain method of avoiding their machinations is to have a mock funeral, and to mislead and confound them. When it is determined to have such a funeral, an artificial body is manufactured of any convenient substance and treated exactly as is done with the bodies of the dead. This lay figure is carried a considerable distance to the grave followed by a great crowd weeping and wailing as if their hearts would break. Meantimes the real corpse is buried near the dwelling as quietly (as possible) and stealthely as possible. The evil		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	spirits are effectually deceived." Spuren dieses Brauches gehen nach Südafrika	13a	114
Wafipa	„Die Begräbnisplätze werden sorgfältig geheimgehalten." Erwachsene werden an einer versteckten Stelle im *Pori* begraben	5	83, 99
Makaranga	Der Missionär FERNANDES „kannte die Scheu seiner Makarangas vor den Leichen und wußte, daß sie nur ihre nächsten Verwandten ganz heimlich begruben"	11	164
Abessinien	Die Leiche eines verurteilten Mörders, die eigentlich nicht begraben werden darf, wird meist von den Verwandten gestohlen und heimlich begraben	20	243

Allgemein ist die Sitte wenig verbreitet. Bei den Bateke, Bakonyas und Wafipa geht aus den Berichten nicht klar hervor, ob es sich wirklich um eine Geheimbestattung in dem Sinne handelt, daß auch die Eingebornen das Grab nicht wissen, oder ob nur den Fremden die Begräbnisstelle nicht entdeckt wird. Bei den Assiniern würde ganz allgemein nicht einmal die Familie des Toten den letzten Ruheplatz kennen, nur die *Amatifu*, die offiziellen Totengräber, wissen hier Bescheid. Bei den Bakundu, Makaranga und Angoni kennen wohl die Verwandten das Grab; ob es die Stammesangehörigen wissen, erscheint sehr unwahrscheinlich. Bei den Angoni speziell ist es weniger die Furcht, die Lebenden möchten das rechte Grab kennen, als vielmehr die Besorgnis, die bösen Geister, die auf den Seelenfang ausgehen, möchten den Geist des Gestorbenen erhaschen und ihn in ihre Schar einreihen, die zum Geheimgrab führt. Man will hier die Geister täuschen, sie irreführen und verspotten, indem man einer Puppe das feierliche Zeremoniell des Begräbnisses zuteil werden läßt, während man die Leiche selber in aller Heimlichkeit bestattet.

In den anderen Fällen handelt es sich um die Leiche des Häuptlings, die in aller Stille der Erde übergeben wird. Kein Unberufener, auch des eigenen Stammes, darf das Grab des toten Oberhauptes kennen. Die alten Quellen kennen als Motiv die Furcht vor Grabschändung um der reichen Schätze willen, die man dem Toten beigibt; die neueren Forscher geben für die Pangwe, Baholoło und Baralong Zauberfurcht an, die Leiche könnte zu zauberischen Praktiken mißbraucht werden. Je einflußreicher der Tote im Leben war, um so wirksamer würde der aus seinen Gebeinen bereitete Zauber werden, darum läßt man vor allem dem Häuptlingsgrabe besondere Sorgfalt angedeihen.

Westafrika und das Kongogebiet sind die Hauptzonen des Geheimbestattens, wenn auch die Südstämme, jedenfalls mehr als bekannt, diese Praxis üben. Die vereinzelten Züge, die uns berichtet werden, sind mehr als gelegentliche Beobachtungen; sie beruhen auf gründlicher Kenntnis des Seelenlebens der Schwarzen, und darnach müßte bei der Zauberfurcht auch der südafrikanischen Stämme ein Schutz des Grabes hier ebenfalls erstrebt werden; die Doppelbestattung der schwangeren Frau, deren Leib ein besonders gesuchtes Zauberwasser bietet, ist ihrem Wesen nach auch nichts anderes als eine Geheimbestattung. Ganz vereinzelt ist die Geheimbestattung, wie in Abessinien, das Mittel, einem Ausgestossenen ein ehrliches Grab zu verschaffen.

So ist es einmal die Furcht vor Zauber, dann die Furcht vor bösen Geistern, die zur Geheimbestattung führen.

Die Geheimbestattung gehört ihrem inneren Wesen nach zur animistischen Kulturstufe der Menschheit. Sie ist die späte Frucht verwickelten Geister- und Dämonenglaubens, ein Zeugnis für die in den Ketten aftermystischen Sinnens schmachtende Menschheit.

1. Andree K.: Kulturgeographische Erläuterungen zur Karte von Südafrika (Aussetzung).
2. Dapper: Umbständliche Beschreibung von Afrika (Hüttengrab).
3. Du Chaillu: Explorations and adventures in Equatorial Africa (Aussetzung).
4. — Wanderungen im äquatorialen Afrika (Aussetzung).
4a. Eine Königswahl am Gaboonstrom. Glob. I, 1862, 115—116.
5. Fromm P.: Ufipa, Land und Leute (Hüttengrab).
6. Guiral Leon: Le Congo Français (Aussetzung).
7. G. V. L'Afrique (Hüttengrab).
8. Hutereau: Notes sur la vie familiale et juridique de quelques populations du Congo Belge (Hüttengrab).
9. Jarric, R. P. Petri, Tholosani J. S.: Thesaurus rerum Indicarum (Lebendig begraben).
10. Joest, Dr. W.: Bei den Baralong (Hüttengrab).
11. Kilger, Dr. P. Laurenz: Die erste Mission unter den Bantustämmen Ostafrikas. Münster 1917.
12. Labat, R. P.: Voyage du chevalier Des Marchais en Guinée, Isles voisines et a Cayenne. Fait en 1725—1727. Amsterdam 1731.
13. Lalieux: Le Sultanat de Bangasso (Kannibalismus).
13a. Macdonald: East central African customs J. A. I., 1893, XXII, 99—122.
14. Notes analytiques sur les collections éthnographiques du Musée de Congo (Hüttengrab).
15. Overbergh, Cyr. van: Les Mayombe (Hüttengrab).
16. Park Mungo: Neueste und letzte Reise in das Innere von Afrika (Hüttengrab).
17. Payeur Didelot: Trente mois au continent mystérieux (Kannibalismus).
18. Ragvagli: D'alcune missione fatte nell' India orientali (Hüttengrab).
19. Rogozinsky, St. v.: Expedition nach dem Cameruns. Pet. Mitt. 1883, XXIX, 366—373.
20. Rosen Ferd.: Eine deutsche Gesandtschaft in Abessinien. Leipzig 1907.
21. Schmitz Rob.: Les Baholoło (Hüttengrab).
21a. Schwarz: Kamerun. Leipzig 1888.
22. Torday E. and F. A. Joyce: Notes éthnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba, ainsi que sur les pules apparentés. Les Bushongo (Hüttengrab).

17. Die Teilbestattung.

Unter Teilbestattung verstehe ich die feierliche Beisetzung eines oder mehrerer Teile der Leiche, während der übrige Körper nur provisorisch, ohne äußeren Pomp dem Boden übergeben wurde.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Agoué	„Si quelqu'un meurt loin de chez lui, dit un proverbe, une partie de ses restes vient à la maison", d. h. man bringt einen Teil der Leiche, Nägel, Finger, Haare etc. nach Hause und feiert an ihnen die Begräbniszeremonien . . .	3	213
Bassari	Der Bassarimann begräbt seine Frau, aber die Haare und Nägel derselben muß er ihren Angehörigen senden, die sie begraben und eventuell auch an ihnen die Todesursache feststellen lassen	15	190
Buduma	„First the hair and the nails of the dead man are carefully cut off and hidden in the ground in some secret place". Auch die Lebenden begraben Haare und Nägel	18	248

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Loango	Manchmal wird der Leib des Fürsten begraben, dann behält man Nägel, Haare und manchmal die Haut für das feierliche Begräbnis zurück	1	163
Kakongo	Der letzte gekrönte König Pollo wurde nach seinem Tode begraben, seine Haare und Nägel aber wurden aufbewahrt in einem Sargkasten, und an diesem mußten 300 Weiber in Abteilungen von je 50 schlafen und täglich den Sarg mit Speise und Branntwein begießen	1	230—231
Mayombe	Die Leiche des Häuptlings wird heimlich begraben. Haare und Nägel werden aber aufbewahrt und zu einer Art Mumie gelegt, die den toten Häuptling vorstellen soll	17	
Bateke	Einem Kranken schnitten sie den Kopf ab und begruben diesen feierlich, während der Leib gefressen wurde	19	37
Lunda	Der Leib Muata Jamwos wird in den Fluß geworfen. Seine Haare, Zähne und Nägel werden bestattet zusammen mit zwei lebenden Sklaven	11	275
Baluba	Ist der Häuptling gestorben, so läßt man seine Leiche sich soweit zersetzen, daß man leicht die Nägel abtrennen kann. Man nimmt diese, den Mittelfinger und eine große Zehe, tut sie in einen Korb und hängt sie in die Hütte der Ahnen. Sobald ein neues Körbchen mit diesem Inhalt kommt, muß das frühere begraben werden. Es wird eigens ein Neffe des Toten mit dem besonderen Schutz dieses Körbchens betraut, unter Todesstrafe haftet er für den Inhalt	8	402
Ababua	Jede Leiche wird geöffnet, um zu sehen, ob der Tote nicht ein Zauberer war. Der Magen wird allein für sich neben dem eigentlichen Grabe beigesetzt	13a	313
Wanyamwesi	„When a sultan dies in a foreign spot, his body is buried upon the spot, and his head, or what remains of it is carried back for sepulture to his own country“	4	25
Wapare	„Stirbt jemand weit fort, z. B. im Kriege, so schneidet man ihm den Kopf ab und begräbt ihn allein in der Hütte“	2	239
Wabondei	„The hairs and the finger nails and the nails of the deceased and his beard are put in the earth, and that is a *mzimu*“	9	236
Madagaskar	Von der Königsleiche nimmt man einen Nackenwirbel, einen Nagel und eine Locke, schließt diese in einen Krokodilzahn ein und bewahrt sie im heiligen Ahnenhause auf. Diese Reliquien geben durch ihren Besitz ein Recht auf die Herrschaft über das Land	13	402
Sakalaven	Wie vorstehend	16	270
	Wie vorstehend	17a	226
	Wie vorstehend. Die Reste heißen *Tsini*	15a	119
Nordsakalaven	„Ich bemerkte in verschiedenen Hütten Büschel ausgekämmten Haares. Als Ursache ihrer Aufbewahrung gab man an, sie würden, wenn ihr ehemaliger Träger auswärts stürbe, an seiner Statt begraben“	14	124

Bei der Teilbestattung finden wir einmal das rein praktische Motiv ausschlaggebend, man will den Toten in der heimatlichen Erde bestatten; der Transport der gesamten Leiche ist unmöglich, daher begnügt man sich damit, einen Teil, in Agoué und bei den Bassari die Haare und Nägel, bei den

Wapare und Wanyamwesi den Kopf, in die Heimat zu bringen und zu bestatten. Daß man diese Teilbestattung als volle Bestattung rechnet, geht auch daraus hervor, daß man diese Reste bei den Bassari nach dem Grunde des Todes befragen kann, Fragen, die sonst immer an die Leiche gerichtet werden.

Ein zweites, rein praktisches Motiv ist die immerhin schwierige Aufbewahrung der Leiche für längere Zeit. Auch die Mumifizierung und Skelettierung hat ihre Schattenseite und darum wird von den Großen oft heimlich die Leiche beigesetzt und vor den Haaren und Nägeln, die harmlos aufzuheben sind, die ganze Leichenfeierlichkeit vollzogen. Es kommt dies besonders für das untere Kongogebiet in Frage.

Eine auffallende Ähnlichkeit tritt in einer weiteren Form der Teilbestattung zwischen den Baluba und den Madagassen in die Erscheinung. Die Nägel, den Mittelfinger und eine große Zehe des Häuptlings hebt der Baluba sorgsam auf und stellt einen eigenen Wächter unter schwerster Verantwortung zur Bewachung dieser Reliquien auf. Die Madagassen nehmen einen Halswirbel, eine Locke und einen Nagel und verbinden mit diesen Resten des Herrschers ein Recht auf die Krone. Eine ähnliche Vorstellung dürfte auch bei den Baluba zugrunde liegen. Es tritt hier ein Brauch zutage, der seine Parallele in den Bräuchen findet, in denen die Leiche des Fürsten nicht eher endgültig bestattet wurde, als bis der Nachfolger gestorben war. Solange stand der lebende Fürst gewissermaßen unter der Vormundschaft des Toten. Während man nun dort die ganze Leiche aufhob, begnügt man sich hier damit, einen Teil zu bewahren. Das Separatbestatten der Haare und Nägel des Toten bei den Buduma geht auf dieselbe Anschauung zurück, die auch den Lebenden veranlaßt, seine abgeschnittenen Haare und Nägel zu vergraben. Es soll aus ihnen kein Zauber bereitet werden. Es mag nun die Idee besonders stark ausgeprägt sein, daß gerade aus Nägeln und Haaren ein besonders starker Zauber gefertigt werden kann, so daß man die Leiche dieser wichtigen Zaubermittel beraubt, um ihre Schändung zu verhüten.

Im wesentlichen sind es also rein praktische Gründe, die zu einer Teilbestattung geführt haben. War nun das Heimatgrab Vorschrift, oder mußte ein feierliches Begräbnis mit allem Pomp erfolgen, oder mußte der Geist des Toten durch den Leib an die Erde gebannt werden, man konnte nicht den ganzen Körper aufheben und begnügte sich daher mit einem leicht zu handhabenden Teil.

Daraus geht hervor, daß die Teilbestattung, die andere Bestattungsarten voraussetzt, nur eine Erfindung ist, um eine schon vorhandene Bestattungsart wenigstens dem Sinne nach möglich zu machen.

1. Bastian: Die Deutsche Loango-Expedition (Hockergrab).
2. Baumann Oskar: Usambara und seine Nachbargebiete (Hüttengrab).
3. Bouche Pierre: Sept ans en Afrique occidentale (Hüttengrab).
4. Burton Rob.: The lake regions of Central Africa (Aussetzung).
5. Bworana, Die: Galla. Glob. 1884, 2, XLVI, 47—48.
6. Cecchi: Von Ceila bis an die Grenzen von Kaffa. Glob. 1887, 1, LI, 214—217, 231—234, 246—249, 263—267, 280—283, 310—314, 327—330, 343—347.
7. — Fünf Jahre in Ostafrika (Hüttengrab).
8. Colle, le Rev. P.: Les Baluba (Hüttengrab).

9. Dale Godfrey: An account of the principal customs and habits of the natives inhabiting the Bondei country (Aussetzung).
10. Delhaise-Overbergh: Les Warega (Hüttengrab).
11. Francois C., v.: Geschichtliches über die Bangala, Lunda und Kioko (Aussetzung).
12. Galla. Glob. 1873, 1, XXIII, 176.
13. Grandidier G.: Madagaskar (Plattform).
13a. Halkin: Les Ababua (Hüttengrab).
14. Hildebrandt: Westmadagaskar (Steingrab).
15. Klose H.: Religiöse Anschauungen und Menschenopfer in Togo (Hüttengrab).
15a. Kurze G.: Das Volk der Südsakalaven. Mitt. d. geog. Ges. N. F., VI, 112, 1893.
16. Madagaskar, Die Sakalaven auf (Steingrab).
17. Overbergh, Cyr. van: Les Mayombe (Hüttengrab).
17a. Sibree James: The great africain Island, chapters of Madagascar. London 1880.
18. Talbot P. A.: The Buduma of lake Chad. J. A. I., 1911, XLI, N. S., XIV, 245–258.
19. Witte, Jean de: Le deux Congo (Kannibalismus).

18. Die Doppelbestattung.

Die Bestattung schließt bei den Negern nicht einfach mit dem Verstorbenen in der Weise ab, daß er nun vollständig aus dem sozialen Verband ausgeschlossen wäre und niemand sich um ihn kümmern würde. Gerade der Tote und sein Geist haben eine große Bedeutung für das Volk, und wie die Gedanken immer wieder zurückkehren zu dem Verstorbenen, so haben die Gedanken ihren Ausdruck gefunden in den Totenkulten, die sich einerseits in den Festen zu Ehren der Toten äußern, anderseits sich zu wirklichen Doppelbestattungen ausgewachsen haben. Man begnügt sich nicht mit einem Gedenken des Toten, man will ihn in der Mitte des Volkes haben. Er soll teilnehmen an den ihm zu Ehren abgehaltenen Festlichkeiten. Ein anderer Grund ist die Furcht, der Tote könne nicht zufrieden sein mit seinem ersten Grab; diese Unzufriedenheit sei der Anlaß zu gespenstigem Treiben, und man will das Übel durch ein neues Grab abstellen.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Losso	Aus dem Familiengrab werden bei jedem Begräbnis die Knochenreste der früheren Leichen herausgenommen und unter einen Topf auf den *Warassi* gestellt . .	17	375 III
	„Neben jeder Katakombe ist eine Grube, die nur dazu dient, die aus der eigentlichen Beisetzungsstelle herausgenommenen Knochen unterzubringen“ .	17	373 III
Dakka	„Ist diese Leiche zerfallen und eine neue einzulagern, so nimmt man die Knochenteile der älteren heraus . . . und verscharrt sie an einer beliebigen Stelle des Kirchhofes, ohne ihnen weitere Beachtung zu schenken“	17	265 III
Ewe (Hostamm)	„Ist ein angesehener Mann auf dem Lande einer anderen Stadt gefallen und die Feinde konnten ihn nicht mit sich nehmen, so wird er von seinen Brüdern dort begraben. Später graben sie ihn wieder aus, nehmen seine Knochen, Haare und Nägel weg, tragen dieselben in einer Kiste nach Hause und begraben sie dort. Ist es dorthin sehr weit, so ist es die Pflicht seiner Brüder, die Nägel der Finger und Zehen, sowie seine Haare mit nach Hause zu nehmen“	33	277

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Ewe	Ist einer vom Blitzgott erschlagen, so wird er zunächst begraben. In aller Heimlichkeit senden nun die Priester Zakadzas, des Blitzgottes, Leute zur Begräbnisstelle, die den Kopf, den Kiefer und die beiden Schienbeine des Toten holen müssen, die dann in *Nogokpo*, dem Gehöft des Gottes, ausgestellt werden	32	8
Agoué	„Trois mois après (la sépulture) les amis sont invités de nouveau à se réunir de la case, où est enseveli le mort. Là, dans l'obscurité, les fétichers déterrent le cadavre et en détachent la tête"	5	214
Dahome	Der Schädel des Königs wird nach 18 Monaten aus dem Grabe geholt und mit den Gebeinen in einen Topf getan	12	327
	„Après plusieurs années de sépulture les crânes des défunts sont retirés de le fosse." Es dürfte sich um Vornehme handeln	5	218
Fedas	Nach einem Jahr wird das Grab geöffnet, der Schädel herausgenommen und in eine Urne getan und dann wieder bestattet	20	118
Benin	„Zuweilen graben sie die Leichen wieder auf, um sie mit neuen Opfern zu verehren"	7	488
Bakundu	Sie haben „die Gewohnheit, von Zeit zu Zeit alle Toten auszugraben und sie insgesamt in eine Höhle im Wald zu bringen." Leider erfahren wir nicht, was dort mit den Leichen geschieht und wie sie endlich zur Ruhe kommen	31	271
Pangwe	„Die Pangwe graben nach erfolgter Verwesung die Leiche wieder aus"	13	813
Kakongo	Statt die Königsleiche zu mumifizieren, wird sie auch heimlich begraben. Dem Volke sagt man, sie werde mumifiziert. Zum feierlichen Begräbnis wird sie dann wieder ausgegraben	2	236
Kongokatarakte	Der Häuptling wird zuerst provisorisch in der Hütte begraben: „Puis Cassémi (nom du chef) exhibé de son chimbèque mortuaire reparaîtra devant sa foule réunie. Les dents seront bien nettoyés et ceux, qui le soutiennent feront mouvoir sa tête, ses bras, son corps, come s'il saluait une dernière fois son peuple avant de descendre sous terre"	26	54
Bisi-Batondu	Die Leiche wird in ein Grab gelegt und mit einer leichten Erdschicht bedeckt. Einen Monat lang müssen die Frauen des Toten auf dem Grabe ein Feuer unterhalten. „Alors on retourne le cadavre avec de nouvelles cérémonies auxquelles sont invités les étrangers". Man macht dann ein neues Feuer über dem Grabe, um die Leiche völlig zu trocknen	27	186
Ababua	„Les morts sont enterrés à un mètre de profondeur une première fois; au bout d'un mois ils sont déterrés puis inhumés dans un autre endroit après un ou deux mois à nouveau exhumés, puis enterrés et ces exhumations et inhumations successives se		

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
	répètent tant que vivent ses parents. On agit de même avec un enfant, mais si un second enfant vient à mourir le premier est abandonné et on n'exhume plus que le second". Bei jeder Exhumation findet Totenklage statt und werden Geschenke gegeben	24	317
Ababua	Die wiederholten Ausgrabungen der Leiche haben den Zweck, festzustellen, ob der Tote kein *Ndoki* (böser Geist) ist; doch ist diese Praxis nach DÉRIN nicht allgemein. Nach DE RENETTE sind diese wiederholten Bestattungen ganz lokale Gebräuche, wenn sie überhaupt bestehen	24	318—319
	Die wiederholten Ausgrabungen und Neubestattungen dauern so lange in der Familie fort, bis ein neues Glied stirbt	27	180
Baieou	Wie Ababua, 24, 317	23	97
Matlaka	Leichen schwangerer Frauen werden weit ab im Feld begraben. Häufig graben die Verwandten die Leiche heimlich wieder aus und beerdigen sie in der Nähe. Man fürchtet, daß sonst der Zauberer die Leiche ausgräbt und aus dem Fruchtwasser Zaubermittel bereitet	21	86
Wakonde, Awanzakinsa, Wakukwe	Die an Seuchen Gestorbenen werden außerhalb des Ortes begraben; „aber schon nach Verlauf eines Jahres werden die Gräber von den betreffenden Angehörigen wieder geöffnet und die Gebeine in dichten Gebüschen umhergestreut, so daß, hauptsächlich in Wundale, überall die Gebüsche mit bleichenden menschlichen Knochen angefüllt sind"	28	187
Wantali	Grab bei der Hütte. „Wenn jedoch innerhalb eines Jahres jemand von den Angehörigen des Gestorbenen krank wird, so schiebt man das Unglück auf den Toten, und um weiterem Unheil vorzubeugen, gräbt der nächste Verwandte nächtlicherweise dessen Gebeine aus und trägt sie in einen dichten Busch"	19	329—330
Wanika	Begraben alle in der *Keia*, neuerdings auch auf den entfernten Pflanzungen. Dann aber gräbt man nach einiger Zeit das Haupt aus und bestattet es in der *Kaia* (Dorfplatz)	8	216
Wafipa	Infolge eines Aberglaubens „wird die Leiche kurze Zeit nach dem Begräbnis wieder ausgegraben und verbrannt"	18	83
Wanyaturu	„Macht der Geist des Verstorbenen sich derart unangenehm bemerkbar (daß er Krankheiten verursacht), so wird der betreffende Leichnam wieder ausgegraben und mit einem Opferschaf neuerdings beerdigt"	4	190
Wateita	Tote werden nach bestimmter Zeit wieder ausgegraben und der Schädel dann eigens beigesetzt	30	36
Taveta	Tote werden nach einem Jahr wieder ausgegraben, der Schädel wird unter einen bestimmten Baum gestellt und getrocknet	3	254

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Aruscha und Kahe	Wie vorstehend	3	254
Kavirondo	„When the body is wrotten it is dug up and the bones are gathered and buried anew“	34	360
	Beunruhigt ein Toter die Überlebenden, so wird das Grab geöffnet, und die Gebeine werden verbrannt. „Again, among the Bantu Kavirondo round Mumias, if a child dies and the mother does not bear again, the bones of the infant are dug up, wrapped in Banana leafes and thrown into the bushes, it would appear that the spirit of the child is believed to be exercising a baneful influence upon the mother, and the digging up of the bones is thought to extinguish the spirit. Probably it is considered that in the case of a child such a drastic measure as cremation is not necessary“	25	339
	Die Leiche eines Vornehmen wird in der Hütte begraben, so daß der Kopf über der Erde hervorragt. Man stülpt über ihn einen Topf, und wenn er ganz vom Fleisch gereinigt ist, wird er allein begraben. Später gräbt man die Gebeine aus und beerdigt sie auf dem Begräbnisplatz	25a	748
Wagaia	„Später werden alle Knochen, nachdem das Fleisch von den Insekten völlig abgenagt ist, wieder ausgegraben und unter Beobachtung feierlicher Zeremonien auf einem der heiligen Begräbnisplätze beerdigt“	37	230
Massai	„A year after the burial the eldest son or the appointed successor of the chief carefully removes the skull of the deceased making the same time a sacrifice and a libation with the blood of a goat, some milk and some honey. The skull is then carefully secreted by the ton, whose possession of it is understood to confirm him in power and to impart to him some of the wisdom of the predecessor“	25a	828
Wapare	„Nach einem Jahr wird die Grube geöffnet, ein Ochs geschlachtet und sein Blut hineingegossen, die Leber verbrannt. Dann wird der Schädel herausgenommen und in einen Tontopf *(tungi)* in der Hütte bewahrt. Der Rest des Skeletts bleibt in der wieder aufgefüllten Grube“	3	239
Wadschagga	„Nach etwa Jahresfrist werden die Gebeine aus dem Grabe herausgenommen und verstreut“	11	225
	„Nach Jahresfrist ergeht wieder Aufforderung an die Verwandtschaft: Kommt, wir wollen jene *Spaten* (Bild für Knochen) dort aus der Erde nehmen. In Gegenwart der ganzen Familie wird der Tote wieder ausgegraben. Der Schädel wird dann im alten Grabe beigesetzt, die Gebeine werden verstreut“	32	199
	„Nach Jahresfrist wird das Gerippe des Leichnams ausgegraben und der Schädel in einem Tontopf in der Nähe der Hütte beigesetzt, indem dieser Topf bis an den Rand eingegraben wird. Die übrigen Knochen werden neben diesen Topf gelegt“	38	49

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Wadschagga	„Nach Jahresfrist etwa öffnet meist ein Bruder des Verstorbenen das Grab und sammelt den Schädel und die Knochen des Skeletts gesondert in einen Tontopf. Beide werden in der Bananen-*Schamba* vergraben, doch so, daß die obere mit einem Scherben bedeckte Öffnung über dem Erdboden hervorragt“	36	253
Wawangwa	Das Königsgrab ist in der Hütte des Hauptweibes. Nach Verlauf eines Jahres werden die Gebeine ausgegraben, gewaschen, mit Butter gesalbt und dann zum geheiligten Begräbnisplatz der Könige getragen, wo sie bestattet werden. Periodisch opfert der regierende König an diesem Grabe	10	28
Latuka	Die Leiche wird erst begraben. „Nach Verlauf dieser Zeit (einiger Wochen) wird der Leichnam, der sich dann hinlänglich zersetzt hat, wieder ausgegraben. Die Gebeine werden gereinigt, in einen irdenen Krug gelegt und an einen Platz in der Nähe der Stadt getragen, der als Gottesacker betrachtet wird. Ich bemerkte, daß sie diesen Platz nicht als besonders heilig ansehen, daß Zeichen von Beschädigungen selbst auf den Gebeinen vorhanden waren, die man in zivilisierten Ländern für eine Verhöhnung gehalten hätte“	1	186
	Wie vorstehend	16	451
Berri	„Nach einiger Zeit, gewöhnlich nach zwei Monaten, werden die Knochen wieder ausgegraben, gereinigt und in ein großes Tongefäß getan“, das an einem Baum, am Wege oder hinter dem Hause des Toten aufgestellt wird	55	229
	Wie vorstehend	14	266
Madagaskar (Nordost)	Ein Offizier war gefallen. Man begrub ihn provisorisch, nach einem Jahr öffnete man das Grab und brachte die Überreste in einer Blechkiste nach Tanarivo, seiner Heimat	6	352
Betsileo	Nach einem Jahr werden die Kleider des Toten, die inzwischen vermodert sind, durch neue ersetzt. Doch geschieht das jetzt nur noch bei Reichen und da nicht immer	29	167
	Wird eine neue Familiengruft gebaut, so werden dahin die Gebeine der früheren Mitglieder überführt . .	35	132
	„Die Feier des Leichenwendens beschränkt sich im wesentlichen auf Nordbetsileo. Sie findet erstmals vier bis fünf Jahre nach dem Begräbnis statt, später in größeren Zwischenräumen. Sie besteht darin, daß man das Grab öffnet und die Leiche in neue Gewänder hüllt“	35	136

Es ist schwer, einheitliche Züge dieser Sitte zu finden. Reichhaltig in der äußeren Form und reichhaltig in den Zwecken stellt sich die Doppelbestattung uns dar. Verständlich ist die Doppelbestattung des Hoerstammes und der Magagassen, die den Leichnam, der im fremden Lande starb, zunächst

dort begraben, da ein Transport der Leiche nach dem Tode eine Unmöglichkeit ist und ihn erst nach erfolgter Verwesung in die heimatliche Erde überführen. Ähnlich handhaben die Wanika das Doppelgrab, die eigentlich alle Toten in der *Keia* bestatten sollten. Ist aber der Ort des Hinscheidens zu weit vom Dorfplatz entfernt, so begräbt man den Toten gleich draußen auf der *Schamba* und bringt nur den Schädel auf den allgemeinen Friedhof des Stammes.

Bei den großen Leichenfeierlichkeiten, wie sie zu Ehren gestorbener Regenten am unteren Kongo üblich sind, bedarf es weitausholender Vorbereitungen. Um die Leiche in der Zwischenzeit zu konservieren, hat man zur Mumifizierung gegriffen oder auch die Leiche provisorisch bestattet und zum feierlichen Begräbnis wieder ausgegraben.

Die Losso, Dakka, Bakundu in Kamerun und die Wakavirondo, Wageia, Wawangwa, Latuka und Berri am Victoria-See begraben die Leichen zunächst, nehmen sie aber dann aus dem Grabe wieder heraus, um sie bei den erstgenannten Völkern in eine gemeinsame Familiengruft zu werfen, bei den östlichen Stämmen auf einem Friedhof niederzulegen. In Kamerun ist ein weiterer Todesfall in der Familie der Zeitpunkt für die Aushebung der Gebeine des Letztverstorbenen; im Osten wartet man einige Monate, bis das Fleisch hinreichend verwest ist, daß es von den Gebeinen fällt. Über die der Sitte zugrunde liegenden Motive ist nichts berichtet worden.

Eine Doppelbestattung zum Zwecke kultischer Verehrung des Toten ist die in Dahome, bei den Wateita, in Taveta, Kavirondo, bei den Massai, Wapare und Wadschagga übliche Ausgrabung der Leiche und die sich daran anschließende besondere Bestattung des Schädels. Bei den Massai gibt erst der Schädel des toten Königs dem Nachfolger das Recht auf die Thronfolger. Der Besitz des Totenkopfes sichert ihm die Teilnahme am Geiste und an der Einsicht seines Vorfahren (25a, 828). Es ist dies dieselbe Anschauung, wie sie auf Madagaskar wiederkehrt, nur daß hier nicht der Schädel, sondern die Haare und Zähne mit den Fingernägeln des Herrschers das Recht auf die Thronbesteigung sichern, ganz gleich, ob eine legitime Nachfolge im Sinne der Abstammung vorliegt. Die Schädel der Eltern, die man auf den Pflanzungen aufstellt, sollen bei den Wadschagga ja auch die Geister der Ahnen zu tätigem Schutze der Felder veranlassen. Die Lebenden gehen also hier eine Verbindung mit den Toten ein; Ehre gibt man den Leichen, damit man Schutz für Hab und Gut empfange. Die greifbare Nähe eines Teiles der Leiche soll auch hier das sichere Unterpfand für die Betätigung des Geistes bilden.

Eine Ehrung der Toten ist auch die auf Madagaskar gebräuchliche Erneuerung der Totengewandung. Jährlich, nach anderen alle vier bis fünf Jahre, wird das Grab geöffnet und der Tote ganz neu bekleidet. Die alten vermoderten Kleidungsstücke aber dienen den Überlebenden als heilkräftiger Zauber; ja man verschluckt Teile dieser kräftigen Medizin, um sich gegen jegliches Übel zu feien.

Sorge für den Toten treibt auch die Matlaka dazu, die Leichen schwangerer Frauen, die weitab von den Wohnstätten beerdigt werden müssen, heimlich auszugraben und in der Nähe der Häuser zu begraben. Man weiß, daß der

Zauberer sonst nächtlicherweile das Grab und die Leiche schänden würde, um aus dem Fruchtwasser eine zauberkräftige Medizin zu machen. Sicherlich will er letzteres verhüten, doch vielleicht liegt ihm auch daran, daß seine Angehörigen gerade nicht zu diesem finsteren Zwecke mißbraucht werden. Sorge um das eigene Wohl und Sorge um den Toten scheinen hier parallel zu gehen.

Wir kommen nun zu den eigentlichen Furchtmotiven. Der Tote wird nicht mehr als ein Glied der sozialen Gemeinschaft aufgefaßt, sondern er gilt gewissermaßen als ein Ausgestoßener, als ein Schädling, der in einem feindlichen Gegensatz zur überlebenden Volksgemeinschaft steht. Dies drückt sich aus in den Gebräuchen der Wantali, Wafipa, Wanyaturu und Wakavirondo. Die Wantali begraben die Toten an sich in der Nähe der Hütte. Tritt nun aber ein Todesfall oder eine schwere Krankheit innerhalb eines Jahres nach dem Begräbnisse ein, so trägt kein anderer die Schuld als der Tote. Er muß also entfernt werden aus der Gemeinschaft, und deshalb wirft man seine Gebeine in einen Busch, in die Wildnis hinaus (19, 329—330). Der Aberglaube der Wafipa dürfte ähnlich zu werten sein (18, 83). Die Wanyaturu graben den Leichnam, der Krankheiten verursacht, ebenfalls aus, versöhnen ihn mit einem Opferschaf und bestatten ihn aufs neue. Die Kavirondo aber gehen wie die Wafipa radikal vor. Der Unruhestifter wird aus dem Grabe geholt und verbrannt. Dann ist er unschädlich gemacht (25, 339). Daß man Kinder nicht verbrennt, sondern nur ausgräbt und dann die Gebeine aussetzt, erklärt sich aus der Anschauung, daß man bei Kindern derart drastische Maßnahmen, wie das Verbrennen, noch nicht anzuwenden braucht.

Von den Wakonde, Awanzakinsa, Wakukwe und Wadschagga kennen wir auch ein Ausgraben und Verstreuen der Gebeine, und wir werden kaum fehlgehen, wenn wir auch hier ähnliche Motive annehmen, besonders da die Völker annähernd in dem gleichen Gebiete seßhaft sind.

Geisterfurcht scheint es auch zu sein, die das ständige Aus- und Eingraben der Toten bei den Ababua und Baieou verursacht. Man muß feststellen, ob der Tote ein *Ndoki* ist; darum wird jeden Monat die Leiche wieder aus der Erde geholt und aufs neue bestattet. Es fehlt nun leider die Notiz, ob der Tote, wenn er wirklich als *Ndoki* erkannt ist, nun nicht mehr bestattet, sondern einfach hinausgeworfen oder verbrannt wird. Jedenfalls muß eine ähnliche Behandlung dann platzgreifen; denn sonst ließe sich die andere Sitte nicht erklären.

Eigentlich mehr in das Gebiet der Leichenschändung gehört das Ausgraben der vom Blitz Erschlagenen im Ewelande. Doch werden die Gebeine öffentlich ausgestellt, sind ein offizielles Besitztum des Gottes *Zakadza* und daher darf man diese Sitte wohl auch hierher rechnen; denn die eigentliche Leichenschändung ist keine Volkssitte, sondern ein Vergehen gegen dieselbe. Bei den Eweern sowohl wie in Agoué ist das Ausgraben der Leiche eine religiöse Unsitte, eine Folge der Aftermystik, die in diesem von Fetischpriestern mit Macht beherrschten Lande grausige Früchte getragen hat.

Neben den mehr gelegentlichen Motiven des Heimatgrabes und der provisorischen Bestattung spielen Furcht vor dem Toten und Sorge für den

Toten, mehr noch Sorge für das eigene Wohlergehen, das durch die Sorge, für den Toten gemehrt wird, die Hauptrolle. Sie sind nicht reinlich geschieden, kommen überall in bunter Mischung vor und haben wohl auch in der gleichen wirren, phantastischen Weise die Entstehung des Doppelgrabes bewirkt. Gesteigerter Geisterglaube ist die Basis, auf der diese Bestattungsart gedeihen kann, nicht primitive Einfachheit.

1. Baker, Samuel White: Der Albert-Nyanza (Hüttengrab).
2. Bastian: Die Deutsche Loango-Expedition (Hockergrab).
3. Baumann Oskar: Usambara und seine Nachbargebiete (Hüttengrab).
4. — Durch Massailand zur Nilquelle (Hüttengrab).
5. Bouche Pierre: Sept ans en Afrique occidentale (Hüttengrab).
6. Coignet F.: Excursion sur la côte nord-est de l'île de Madagascar (Steingrab).
7. Dapper: Umbständliche Beschreibung von Afrika (Hüttengrab).
8. Decken, von der: Reisen in Ostafrika (Hüttengrab).
9. Delhaise-Overbergh: Les Warega (Hüttengrab).
10. Dundas-Kenneth R.: The Wawangwa (Hüttengrab).
11. Ehlers Otto E.: Einiges über die Wadschagga (Hüttengrab).
12. Ein Besuch beim König von Dahome (Hüttengrab).
13. Eltester: Zur Lage im Munibezirk. D. K. B., 1913, XXIV, 806 - 813.
14. Emin Bey: Reisen im Osten des Bahr el Djebel (Hüttengrab).
15. Emin Pascha: Sammlung von Reisebriefen (Hüttengrab).
16. Frobenius H.: Die Heidenneger des ägyptischen Sudan (Hüttengrab).
17. Frobenius Leo: Und Afrika sprach (Hüttengrab).
18. Fromm P.: Ufipa, Land und Leute (Hüttengrab).
19. Fülleborn Fr., Dr.: Das Deutsche Nyassa-Rovumagebiet (Hüttengrab).
20. Gaillard Gaston: Etudes sur les lacustres du Bas-Dahomé. L'Anthrop., 1907, VIII, 98—125.
21. Grützner: Über die Gebräuche der Basutho (Hüttengrab).
22. Gutmann B.: Trauer und Begräbnissitten der Wadschagga (Hüttengrab).
23. Halkin Jos.: Quelques peuplades de district de l'Uelle (Kannibalismus).
24. — Les Ababua (Hüttengrab).
25. Hobley: Anthropological studies in Kavirondo and Nandi (Verbrennen).
25a. Johnston H. H.: The Uganda Protectorate (Hüttengrab).
26. Lemaire P.: Dans les regions des cataracts (Hüttengrab).
27. Notes analytiques sur les collections éthnographiques du Musée de Congo (Hüttengrab).
28. Prager M., Capt.: Die Völkerstämme im deutschen Gebiet am Nyassasee (Hüttengrab.)
29. Sallé M.: Les funérailles chez les Betsiléos (Steingrab).
30. Schneider: Von Sansibar zum Kilimandjaro. Münster, Schöningh.
31. Ethnographisches aus Nordostkamerun. Glob. 1896, 1, LXIX, 273—278.
32. Spiehs: Das Gehöft des Gottes Zakadza in Nogokpo. Glob. 1907, 1, XCI, 6—8.
33. Spieht: Die Ewestämme (Hüttengrab).
34. Stam: The religious conceptions of the Kavirondo (Hüttengrab).
35. Vig L.: Die religiösen Vorstellungen der heidnischen Madagassen (Steingrab).
36. Volkens: Der Kilimandjaro (Hüttengrab).
37. Weiss: Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas (Hüttengrab).
38. Widenmann: Die Kilimandjarobevölkerung (Hüttengrab).

19. Das stellvertretende Begräbnis.

In seinem Wesen dem Teilbegräbnis nahe verwandt ist das stellvertretende Begräbnis. Kann man aus irgendeinem Grunde nicht in den Besitz der Leiche gelangen, so werden dennoch die Begräbniszeremonien an irgendeinem Gegenstand, der die Leiche vertreten muß, nachgeholt. Nur ganz wenige Zeugnisse sind uns bekannt, die über diese Sitte berichten. Sie mögen in Kürze folgen.

Volk	Soziale Ausdehnung und Motive	Quellenangabe Nr.	S.
Ashanti	Ist die Leiche verlorengegangen, ertrunken oder verbrannt, so macht man einen Miniatursarg, tut etwas Wasser oder Asche hinein und begräbt ihn mit der gleichen Feierlichkeit, die man sonst der Leiche angedeihen läßt. Kann man gar nichts von der Leiche erlangen, so tut man etwas Erde von dem Platze, wo der Tote starb, in den Sarg. Man will auf jeden Fall dem Toten die Ehre des Begräbnisses geben, da man sich sonst vor seiner Rache fürchtet	1	222—225
Herero	„Stirbt ein Herero fern der Heimat, so wird ihm gleichwohl ein Hügel mit Hörnerbaum dicht bei seiner Werft als Mausoleum aufgerichtet"	2	201
Basoga	Ist ein Mann fern der Heimat gestorben, so gehen die Verwandten zwei bis drei Stunden in der Richtung, in der der Tote verschieden ist, in den Wald hinein, holen dort einen Zweig oder ein Rohr und behandeln es genau wie sie die Leiche behandeln. Sie reden das Rohr an: „We have come to bring you home for burial." Der Stock wird mit Kleidern etc. geschmückt, wie sonst der Tote. Er erhält dann auch dasselbe Grab	3	717
Sakalaven	„Among the graves there are many erected in honour of the slain in battle or those who have otherwise perished and whose bodies have not been found by their relatives. These are oblong stone structures and variously adorned, but always open to the west, while at the contrary end a pole eight or ten feet high, bearing a flag is placed and on a second post, with a tranverse bean at the top, are displayed the horns of the bullocks slaughtered at the time of the funeral ceremony which is always performed notwithstanding the absence of the corps".		

In Westafrika, im Süden, Osten und auf Madagaskar finden sich also Spuren dieses Brauches. Nach dem ganzen Tenor der Quellen kann eigentlich nur das eine Motiv in Frage kommen: man will um jeden Preis dem Toten die Ehre des Begräbnisses verschaffen. Hat man die Leiche nicht selber, so sucht man für sie einen Stellvertreter. Die Unruhe des Toten, der ohne Ruhestatt in der Erde auch keine Ruhe für seine Seele findet, und der dann die Überlebenden belästigt, ist das einzig erkennbare Motiv. Diese Bestattungsart setzt ebenso wie die Teilbestattung eine andere Begräbnisart voraus, kann daher nicht als ursprünglich angesehen werden, wenn auch das Vorkommen bei den Hottentotten auf ein relativ hohes Alter schließen läßt. Voraussetzung ist aber immer ein schon hoch entwickelter Begriff über das Leben im Jenseits und das Leben der Seele.

1. Ellis: The Tshi speaking people (Hüttengrab).
2. Francois, H. v.: Nama und Damara. Magdeburg o. J.
3. Johnston: The Uganda protectorate (Hüttengrab).
4. Tyerman and Bennet: Journals of voyages and travels (Steingrab).

20. Die innerafrikanischen Kulturbeziehungen.

Ein buntes Bild, reich an Farben und Formen, wird in den Begräbnisarten Afrikas uns enthüllt. Bunt nicht nur durch die Fülle der Farben bei der Gesamtheit der afrikanischen Völker, sondern bunt auch durch die Vermischung der einzelnen Farben bei ein und demselben Stamm. Vielgestaltig

in der Form, denn bald tritt eine Begräbnisform als die herrschende auf, bald ist sie eine Bevorzugung der einflußreichen Kreise, bald das Zeichen der Verachtung. Hier diktiert die Liebe, dort der Haß oder die Furcht ein und dieselbe äußere Form. Ich will in Kürze für jede Begräbnisart die Gebiete anführen. Aus der Vergleichung nicht nur einer Form, sondern aller Formen, aus dem Zusammentreffen der verschiedensten durch einander nicht bedingter Gebräuche, ist dann ein Schluß auf engere oder weitere Verwandtschaft am ehesten gestattet.

Der Kannibalismus erstreckt sich überall auf die Leichen der Feinde. Sklaven werden nur in Kamerun und im Kongogebiet verzehrt; es ist dies durch die Wirtschaft bedingt. Nur Ackerbauer halten Sklaven.

Leichenausgrabungen hat man von den Obotschi, Maka, Pangwe, Batetela, Basonge, Manjema und Wabena berichtet.

Der Endo-Kannibalismus ist verbreitet bei den Maniana, Jolah, Bobo, Kamerunvölker, Fang, Ombeke, Balung, Bateke, Bayanzi, Bondjo, Bouziro, Bazoko, Niam-Niam, Mambange, Mege, Mabode, Mangbetu, Manjuema, Jagga, Bageshu, Mässelit und als Ausnahme bei den Basuto.

Dieses Vorkommen des Endo-Kannibalismus ist ein Beweis für die Wanderung der Völker vom Nilgebiet bis hinüber nach Westafrika. Diese Völker drängten kleine Keile in das nördliche Kongobecken hinein, zweigten auch nördlich am linken Nilufer ab und trugen so anscheinend den Kannibalismus von Ostafrika in den Westen. Es bildet also das Kongobecken mit Kamerun und den Uelle-Makuagebiet bis zum Nil hin eine ethnographische Einheit. Das zeigt sich auch deutlich in der Motivierung des Kannibalismus. Dieses Gebiet hat allein den Kannibalismus in der Art daß der Genuß des Menschenfleisches ein Gaumenkitzel ist. Feinschmeckerei und Gier nach Menschenfleisch sind hier allein verbreitet.

Es ist wohl richtig, daß Feinschmeckerei auch im Kongo nicht das einzige Motiv bildet, auch hier findet sich als vermutliche Ursache der Mangel und als treibender Grund die Annahme, daß der Genuß des Menschenfleisches übernatürliche Kräfte verleiht. Diese Motive sind aber in den anderen Teilen Afrikas die ausschlaggebenden. Beide vereinigen sich in Südafrika bei den dortigen Kannibalen — der Kannibalismus ist aber nie zur ständigen Sitte geworden — und zwingen den oft Widerstrebenden, zum Genuß des Menschenfleisches zu schreiten. Dadurch trennt sich die jetzige südafrikanische Bevölkerung stark von der des Kongobeckens. Verwandtschaft verbindet beide; aber eine ganz andere geistige Entwicklung hat bei beiden stattgefunden. Die Seßhaftigkeit der Kongobevölkerung hat eine geistige Tätigkeit weit mehr befördert als das Nomadentum der Südstämme, so daß man wohl die Sambesilinie im Süden und den ostafrikanischen Graben im Osten als die Kulturscheide ansehen muß zwischen den nomadisierenden und geistig weniger entwickelten Bantustämmen und den seßhaften, geistig regsamen westafrikanischen Brudervölkern.

Beim Hüttengrab kann man rein äußerlich eine Scheidung treffen nach der Form. Das Grab in der Hütte selber, das Grab bei der Hütte, und die Hütte über dem Grabe stellen drei verschiedene Typen dar. Diese Trennung

allein läßt aber keine großen Schlüsse zu. Allzuoft finden sich zwei oder auch alle drei Arten zusammen vor. Ich will daher zunächst einmal die drei Formen in der Weise gegenüberstellen, daß ich die Völker lediglich aufzähle, die eine dieser Arten als allgemeine Begräbnissitte haben. Allgemein verbreitet ist die erste Form — das Grab in der Hütte — bei den Malinke, in den Sansandingstaaten, bei den Fulbe, Haussa, in Aschanti, Dahome, am Croßfluß, im Grasland von Kamerun, am nördlichen Kongoufer bis zum Tanganikasee, am Kassai, am unteren Sambesi am Kilimandjaro und am oberen Nil.

Die zweite Form des Hüttengrabes findet sich bei den Mandingo, Malinke, Yorubenim, Bergland von Kamerun, vereinzelt am nördlichen Kongoufer, in ganz Südafrika, bei den Turu, Sansawe, in den Bahimastaaten, bei den Nilnegern, und im Osthorn.

Die dritte Form ist allgemein als Volkssitte in Brauch bei den Serer, Woloffen, Liberiastämmen, im nördlichen Kamerun, südlich des Kongo, bei vielen Stämmen Ostafrikas in Uganda, Unyoro und Madagaskar.

Daraus würde sich einmal wieder ein Zusammenhang der nördlichen Kongostämme, Kameruns und des nigerischen Sudan ergeben, dann würden zusammenfallen das Osthorn und die Obernilstämme, die Bergstämmen Kameruns, die Yoruben und die südafrikanischen Völker. Als dritter Komplex ergäbe sich einmal die äußerste Zone Westafrikas, das südliche Kongobecken und Ostafrika östlich der großen Seen.

Da die Sitte in ihrem inneren Wesen gleichartig ist, können wir, ohne voreilig zu sein, auf inneren Zusammenhang schließen, der sich äußerlich erklären ließe einmal durch die oben angeführte Ostwestwanderung, die den Zusammenhang der nördlichen Völker mit Kamerun und dem Sudan erklärt, die dann aber auch die früheren Besitzer nach Süden und Westen abgedrängt hat, so daß eine innere Verwandtschaft der Kongo-Südstämme und der äußersten Westgrenze Afrikas verständlich wird. Die vom Osthorn aus nach Süden gerichteten Wanderungen, die zu verschiedenen Zeiten erfolgten, erklären den Zusammenhang Südafrikas mit dem Osthorn und der mit diesem verwandten Kulturen, dann aber auch den Zusammenhang Ostafrikas mit dem Kongo. Alle Wanderungen nahmen den Weg über die großen Savannen, hier wurde also eine Trennungslinie der ehemals zusammenhängenden Kultur geschaffen, das nordostafrikanische Element drängte sich zwischen die Ackerbaukultur und schuf so zwei getrennte Zonen. Diese Trennung muß relativ weit zurückliegen, denn wie wir sahen, hat der Kannibalismus und die ihm zugrundeliegende religiöse Ansicht sich schon einseitig im Kongostaate entwickelt.

Die Aussetzung der Toten in ihrer weitesten Ausdehnung erstreckt sich über Liberia, das obere Nigergebiet, Kamerun, das Kongogebiet, Südafrika und das Osthorn. Als die Bestattungsart der gewöhnlichen Leute findet sie sich in Ostafrika, in Südafrika und auf Madagaskar.

Immer verfallen die erschlagenen Feinde der Aussetzung, wenn diese Begräbnisart bekannt ist und nicht mit dem Kannibalismus zugleich sich findet.

Als Ausnahmeerscheinung, als die Begräbnisart der Verbrecher und Sklaven, können wir die Aussetzung bei den westafrikanischen Völkern, im Kongobecken, in den Bahimastaaten und in Abessinien ansprechen.

Die Goldküste, das Kongogebiet und Uganda setzen die Menschenopfer aus.

Es tritt hier also einmal wieder der innige Zusammenhang zwischen Ost- und Südafrika zutage, des weiteren hebt sich die Kulturprovinz des Kongo-Kamerun-Nigergebietes stark hervor, das Beziehungen zu Madagaskar zu haben scheint. Verstärkt wird diese Vermutung noch durch die Aussetzung der Kinder, vor allem der Behandlung der Zwillinge, die auf Madagaskar ganz der westafrikanischen Sitte gleicht, die wiederum ihre Parallele am oberen Nil findet.

Das Steingrab bringt wohl die größte Fülle der Probleme in bezug auf den Kulturzusammenhang. Verhältnismäßig einfach ist der Steinhaufe über der Leiche selber zu erklären, der sich nur bei den Massai und ihren Nachbarn findet und auch da nur als eine Auszeichnung der Häuptlinge oder der bedeutenden Persönlichkeiten. Das Nomadentum hat keine Technik aufkommen lassen; der Mangel der Werkzeuge ließ kein anderes Grab, das einigermaßen Schutz gewähren konnte, zu als den Steinhaufen. Ob damit Westmadagaskar kulturell in Zusammenhang zu bringen ist und wie sich hier ein Kulturaustausch vollzogen haben kann, ist schwer zu sagen. Noch schwieriger dürften die Beziehungen der großen afrikanischen Inseln zu Ägypten aufzudecken sein, und doch werden sie uns durch die verblüffende Ähnlichkeit nicht nur des äußeren Baues, sondern auch der Technik bis in ihre Einzelheiten hinein geradezu aufgedrängt. Es ist unmöglich, auf Grund einer Einzeluntersuchung mehr als Andeutungen zu machen, hier müßte die Gesamtkultur einer vergleichenden Betrachtung unterzogen werden.

Am ehesten einer sicheren Lösung zuzuführen, ist wohl noch die Form des Steingrabes, die sich uns einmal auf dem Osthorn, dann im nigerischen Sudan und zuletzt in Südafrika bietet. Zur Erklärung müssen wir dann allerdings die Resultate der prähistorischen Forschung für Nordafrika heranziehen. Die Grabform ist hier ein Mauerkranz um den Grabhügel, der selber durch einen Steinhaufen geschützt ist. Diese Grabform beherrscht die ganze Mittelmeerküste und zieht sich durch das heutige Marokko bis nach Senegambien, von wo aus sie dann den Anschluß an das noch bestehende Steingrab der Sudanesen erhält. Die eine große Wanderstraße längs der Meeresküste, die von Ägypten aus einsetzend bis zum Senegal vorgedrungen ist, würde die Verbreitung erklären. Von Senegambien aus haben besonders die Fulani sich über das Nigergebiet als eine Oberkaste ausgedehnt und sich allmählich die Macht über die Haussah angeeignet. Sie haben vermutlich das Steingrab mitgebracht, denn die Fulani werden von Haddon als Berber angesprochen (The wanderings of peoples, Cambridge 1911, 59). Diese haben aber das Steingrab in der angegebenen Form gekannt und angewandt. Die Völker des Osthorn und des Roten Meer-Gebietes haben das Steingrab aber entweder über Ägypten oder mit diesem von demselben, aus Asien anwandernden Volke erhalten. Von hier aus hat es sich durch eine Wanderung in den Süden hinein, wenn man will seit der Wanderung der Buschmänner her, das Steingrab seinen Platz in dem südlichen Drittel des schwarzen Kontinentes erobert. Nimmt man wirklich die Wanderung auch der Buschmänner vom Osthorn aus nach dem Kap

zu als erwiesen an, wie es HADDON (l. c. 54) tut, dann wäre die Erklärung des Steingrabes in Ost- und Südwestafrika klar. Der Kulturzusammenhang wäre hier erwiesen. So wahrscheinlich der ostafrikanische Ursprung aber für die Hottentotten ist, so wenig positive Anhaltsgründe kann man vorläufig noch für die Wanderung der Buschmänner beibringen. Vielleicht bietet das Steingrab einen Fingerzeig. Vor allem auffällig ist es eben, daß die Buschmänner das Steingrab in einer steinarmen Gegend beibehalten haben; denn hier kann man nicht sagen: angenommen haben. Sie müssen also vor der jüngeren Südwanderung der Hottentotten, durch die die Buschmänner in ihre jetzigen Wohnsitze abgedrängt wurden, bereits im Besitz des Steingrabes gewesen sein. Das Osthorn, als Heimat der Buschmänner, würde eine leichte Erklärung bieten, sonst können wir einen klaren Zusammenhang nicht beweisen und müssen auf noch unbekannte Einflüsse verweisen oder aber eine doppelte Entstehung des Steingrabes auf dem afrikanischen Kontinent annehmen.

Das durchgehend einheitliche Motiv des Steingrabes ist der Schutz des Toten, ein Grund mehr, einen einheitlichen Ursprung anzunehmen, das zweite Motiv des Unschädlichmachens der Leiche gesellt sich dem ersten nur zu.

Das Hockergrab findet sich im Osthorn Afrikas und am oberen Nil, geht durch ganz Ostafrika und den Süden bis zu den Hottentotten und Herero, ist vielfach im Kongostaate und in Kamerun bezeugt, reicht von der Goldküste bis zu den Ewe, im Westen bis zum nördlichsten Nigerbogen und zu den Tuareg im Norden. Rechnet man aus prähistorischer und historischer Zeit die Hockerbestattung der alten Ägypter und Nordafrikaner hinzu, so darf man den Hocker nahezu als eine allgemeine afrikanische Sitte bezeichnen. Jedenfalls reicht sein Gebiet sehr weit. Die Hockstellung kann mit jedem Grab verbunden sein, wird sogar da angewendet, wo die Leiche ausgesetzt wird. Es läßt dies auf ein hohes Alter dieser Begräbnisart schließen, die sehr weit in die Anfänge der Menschheit hinaufreicht. Wir können sie daher hier nur werten als ein Zeugnis für den großen allgemeinen Völkerzusammenhang innerhalb des Kontinentes, dürfen sie aber nicht als ein besonderes Charakteristikum für nahe verwandtschaftliche oder kulturelle Beziehungen werten.

Das Nischengrab, das in seinem Wesen ein Hüttengrab darstellt, teilt mit diesem im großen sein Gebiet. Westafrika, Kamerun, Uelle-Makua-Gebiet, Bahr el Ghasal, Osthorn und Ostafrika bis zum Rovuma und ganz Südafrika fallen in den Bereich des Nischengrabes.

Das Nischengrab schließt die Reihe der afrikanischen Bestattungen, die räumlich eine größere Bedeutung gewonnen haben. Die großen Begräbnisarten zeigen einmal die allgemeine Verwandtschaft aller afrikanischen Stämme, die Kulturbeziehungen zwischen den Protobantu, den Bantu und Hamiten. Ein starkes Völker- und Kulturgemisch enthüllt der schwarze Kontinent und legt so ein beredtes Zeugnis ab von dem ewigen Völkergewoge, das hier stattgefunden haben muß. Dann aber heben sich einzelne Kulturzentren klar heraus. Die nahen Beziehungen, die Südafrika und das Osthorn verbinden, sind unverkennbar; eine zweite Kultureinheit erfüllt Kamerun und das nördliche Kongobecken bis zum Seengebiete hin. Ursprünglich gleich, aber früh zu selbständiger Entwicklung gezwungen, sind die Völker Ostafrikas und des

Kongobeckens, deren Verbindung durch die Wandervölker, die vom Osthorn nach Süden und später in umgekehrter Richtung zogen, eine recht mangelhafte wurde.

Die kleinen Begräbnisarten bilden nur Bausteine, zeigen Einzelzüge der Verwandtschaft auf, bedürfen aber noch der Stärkung durch anderes Material aus dem Kulturbesitz, um zu wirklichen Beweisen verwendet werden zu können. Auffällig ist es sicherlich, daß das Baumgrab einmal in Westafrika und Kamerun auftaucht, dann in Ostafrika bei Taveta, bei den Wagogo, Wadschagga und Wapare und auf Madagaskar wieder auftritt. Man denkt an die Hypothese der Wanderung, die vom Sambesi aus in der Richtung auf Westafrika gegangen sein soll. Das sporadische Auftauchen des Flußgrabes in Guinea, Benin, Kamerun, im Kongobecken und in Urua bestärkt die Behauptung von der Einheit des Kulturkomplexes Kongo-Kamerun. Auch das Lebendigbegraben ist ein neuer Beweis dieser Behauptung; von Ashanti angefangen geht es über Kamerun dem Kongo entlang bis zu den Bahimastaaten, und zwar ganz in der gleichen Tendenz, dem Toten Genossen mitzugeben. Das Lebendigbegraben der Kinder geht vom Nigerdelta, wo es isoliert dasteht, nach Südafrika und Madagaskar. Das Verbrennen ist ebenfalls in West-, Süd- und Ostafrika vertreten, ohne daß sich eine wesentlich andere Auffassung für ein Gebiet finden ließe.

Das Mumifizieren geht von Westafrika über Kamerun, das Kongogebiet zu den Bahimastaaten und kehrt wieder auf Madagaskar. Kamerun und Kongo bevorzugen das Räuchern zum Zwecke der Erhaltung der Leiche, das Nigergebiet und Ostafrika verwenden Salben und Aromata, wieder eine Beziehung des Südostens zum Westen.

Auch das Skelettieren hat in Westafrika das eine Zentrum bei den Ashanti, Ngoileuten, Ondoambo und am Gaboon, das zweite in Ostafrika im alten Monomotapa, bei den Latuka und in Taveta.

Das Urnengrab als Kindergrab kommt in Westafrika, im Kongogebiet, Südafrika und bei den Nilnegern vor. Für Erwachsene hat nur Westafrika die Urne und auch da nur für den König. Den Kopf setzt man in einem Topfe bei den Nuba bis zu den Lobi bei und in Ostafrika bei den Baganda und in Taveta.

Die Plattform ist in der Hauptsache westafrikanischer Kulturbesitz, doch taucht sie am Rovuma auf als die Bestattungsform der Gemordeten.

Eine Geheimbestattung der Fürsten kennt man in Westafrika und im Kongo; aber auch bei den Sulustämmen und bei den Wafipa verbirgt man das Grab.

Um ein Grab im heimatlichen Boden zu ermöglichen, werden Teile der Leiche zu Hause begraben bei den Bassari und in Agoué; den gleichen Zug finden wir wieder bei den Wapare und Wanyamwesi.

Das Heimatgrab bringt bei den Wanika und Madagassen eine Doppelbestattung hervor, genau so werden die Leichen bei den Hoer doppelt begraben, wenn sie in Feindesland fielen. Dann trägt man nach erfolgter Verwesung wenigstens die Gebeine in die heimatliche Erde. Die Doppelbestattung wird zum Zweck eines intensiveren Totenkultus sowohl in Dahome wie in

Ostafrika geübt. Die Furcht vor dem Toten als Motiv der Doppelbestattung ist beschränkt auf das Seengebiet, von der Nordspitze des Nyassa bis nach Kavirondo.

Es legen also diese kleineren Bestattungsarten wohl gewisse Ähnlichkeiten zwischen Ost- und Westafrika nahe; es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Gebiete einmal in engeren kulturellen Beziehungen gestanden haben; ob nun eine Wanderung vom Süden nach Norden den Sambesi entlang deshalb anzunehmen ist, ist mehr als zweifelhaft. Es fehlt jedes Bindeglied zwischen den beiden Kulturzentren. Ich möchte es für wahrscheinlicher halten, daß durch die Nordsüdwanderung vom Osthorn aus die frühere Volksmasse nach Ost und West zersprengt wurde und so, durch den immerwährenden Druck weiter getrieben, bis hinauf nach Westafrika gelangte. Die Westwanderung, die sich in den Fangstämmen bis jetzt fortsetzt, mußte die Völker immer weiter nach Westen drängen, wenn sie einmal den Kongo überschritten hatten. Das Völkergemisch Kameruns und Togos, zweier Gebiete, die dank der intensiven deutschen Forschungsarbeit unter tätiger Mithilfe einer zielbewußten Kolonialregierung erschlossen wurden, zeigt, welch ein Sturm über die Stämme des schwarzen Kontinentes nördlich des Kongo hereingebrochen sein muß. Genau so gut wissen wir von Deutsch-Ostafrika, daß es in den Zeiten einer in Deutschland viel gelästerten, von den Einheimischen aber dankbar begrüßten Kolonialregierung die Zufluchtsstätte vieler hart bedrängten Völker geworden ist. Von Nord und Süd drängten Massai und Zulu aufeinander, alles vernichtend, was ihnen in den Weg kam.

Es würden also neben der großen allgemeinen Verwandtschaft aller afrikanischen Stämme als besondere Gruppen anzusprechen sein: 1. Südafrika und das Osthorn; 2. Das Kongobecken und Kamerun; 3. Verwandte Züge haben Ost- und Westafrika, ohne daß man hier von einer Kulturgleichheit reden könnte.

21. Die Entstehung des Begräbnisses.

Eine umfassende Geschichte des Begräbnisses ist noch nicht geliefert worden. Sie ist die Vorbedingung für eine Entwicklungsgeschichte des Begräbnisses. Die Einzelbearbeitungen des Kannibalismus und des Hockergrabes vermochten kein klares Bild zu geben, weder über die Gesamtverbreitung, noch weniger über den inneren Zusammenhang der Bestattungsarten. Die Forderung der Entwicklungstheorie, möglichst viele Tatsachen zu sammeln, diese in Beziehung zu setzen und dann eine Stufenfolge innerhalb des Materials aufzustellen, so daß man eine wirkliche Entwicklung daraus ablesen kann, ist bisher in ihrem ersten Teil noch nicht erfüllt worden. So hat man leider sich durch die wenigen bekannten Tatsachen zur Aufstellung einer Theorie verleiten lassen, deren Grundsätze Vierkandt also formuliert hat: „Am Anfang der Sitte stehen durchwegs niedrige, triviale, derbe und drastische Beweggründe. Die höheren Motive, in denen wir heute mit Recht oder Unrecht die Träger der meisten uns umgebenden Sitten erblicken, sind sekundärer Natur und haben sich ihrerseits an ihnen in die Höhe gerankt. . . . Edlere Antriebe fehlen freilich auf tieferen Stufen des menschlichen Lebens, nicht etwa überhaupt“ (Die Stetigkeit im Kulturwandel, 30). Es ist die rein psychologische Methode; vom Standpunkt des Beobachters aus wird hoch und

niedrig abgemessen und beurteilt und nach diesen Gesichtspunkten die Reihe der Entwicklung aufgestellt. Die historische Folge bleibt dabei unbeachtet. Und doch kann nur die historische Folge uns ein objektives Bild der äußeren Entwicklung einer Sitte geben. Von dieser historischen Erkenntnis aus vermögen wir dank der einheitlichen psychischen Veranlagung des Menschengeschlechtes den inneren Gang der Entwicklung nachzudenken und nachzukonstruieren, so daß wir an Hand der Tatsachen die Ideen gruppieren und nicht nach unseren Ideen die Tatsachen modeln. Denn darauf lief letzten Endes die Theorie von der Stetigkeit der Entwicklung hinaus. Nach der Arbeit von Steinmetz über den Endokannibalismus hatte man eine Theorie für die Entwicklung des Begräbnisses aufgestellt, die neuestens Reinhardt in seine „Kulturgeschichte des Menschen" aufgenommen hat. Er schreibt: „Hatte man in der Urzeit da, wo der Mensch starb, die Leiche liegen gelassen und war man aus Scheu vor dem unheimlichen Leichnam von dannen gegangen, um dem Totengeist, der zunächst noch in der Leiche hausend gedacht war, die Stätte zu überlassen, so beginnt man mit der Zeit, sich mit ihm zu beschäftigen und dementsprechende Maßnahmen zu ergreifen. Die ursprünglichste derselben ist, daß die Angehörigen die Leiche verzehren, nicht sowohl um den stets regen Hunger zu stillen, sondern vielmehr, um damit die Seele des Verstorbenen mit dessen erwünschten Kräften in sich aufzunehmen und dadurch die eigene Zauberkraft zu erhöhen. Scheut man sich später, die eigenen Angehörigen zu verzehren, so tauschen die Nachbarn solche Kostbarkeiten unter sich aus. ... Präanimistisch ... scheint die Sitte der Leichenaussetzung zu sein ... Eine andere, sehr einfache und dennoch sehr gründliche Methode, sich des unheimlichen Leichnams zu entledigen, ist die, ihn ins Wasser zu werfen, wo ihn dann die Flut wegspült und die mancherlei fleischfressenden Wasserbewohner für seine Beseitigung sorgen ... Die Beisetzung im Boden soll dem noch mit Vorliebe in der Leiche hausend gedachten Geiste eine Wohnung gewähren, die der bisherigen ähnlich ist." Mumifizieren und Skelettieren führt er auf den Wunsch zurück, den Geist des Toten möglichst lange zu erhalten. Verbrennen ist ein Unschädlichmachen des Toten (622). Kein Geringerer als Heinrich Schurz hat seine Bedenken gegen diese psychologische Reihe ausgesprochen. In seiner „Urgeschichte der Kultur" offenbarte sich ihm bei den Kulturparallelen, die er aufstellte, die Disharmonie der verschiedenen Kulturgüter bei einem und demselben Volke. Hoher geistiger Kultur, vom Standpunkte des Beobachters aus, stand eine materiell wenig entwickelte äußere Lebensführung gegenüber, und der glänzenden Technik fehlte wiederum eine entsprechende geistige Reife und Fortgeschrittenheit. Gerade beim Begräbnis formuliert er seine Bedenken in folgender Weise: „Ein enger Zusammenhang der Bestattungsgebräuche mit der Kulturhöhe besteht nicht, und die verschiedensten Bräuche finden sich oft bei ein und demselben Volke; die unserer Empfindung nach niedersten Formen sind zuweilen verhältnismäßig hoch kultivierten Völkern eigen, während wir bei niederen Rassen sehr entwickelte Bestattungsweisen antreffen." Man denkt hierbei an den Kannibalismus der Kongoneger, der Mangbetu und Niam-Niam, deren Technik, speziell die Metallbearbeitung, die Bewunderung auch der Europäer erregt.

Psychologisch kann man nicht zu einer objektiven Entwicklung der Begräbnissitten vordringen, nur historisch lassen sich die Daten festlegen; der Psychologie verbleibt die Aufgabe, die historischen Tatsachen in ihrer Bedingtheit und Abhängigkeit zu erklären.

Wir haben in Afrika eine vierfache Völkerschichtung festzuhalten. Ich gruppiere hier die Völker nach der Tabelle, die Prof. Weule in seinem „Leitfaden der Völkerkunde" aufgestellt hat. Die älteste Volksklasse bilden die Pygmäen; auf sie folgen zeitlich die hellen Südafrikaner, die Buschmänner und Hottentotten, dann folgt die Bantufamilie, die in Vermischung mit Hamiten die Sudanneger gebildet hat, und zuletzt erscheinen die Hamiten, die zeitlich jüngste Bevölkerung Afrikas.

Es handelt sich also zunächst darum, die Begräbnisarten festzustellen, die sich bei diesen Völkern finden und dann zu versuchen, sie auch in inneren Zusammenhang zu bringen. Gelingt es, die historische Reihe auch psychologisch verständlich zu machen, so haben wir eine der Wahrheit getreue Entwicklungsreihe des Begräbnisses vor uns; der Ausgangspunkt allerdings bleibt immer auch dann noch in Dunkel gehüllt; denn wir haben keine historischen Zeugnisse, die bis in die Anfänge der Menschheit zurückreichen und sind hier auf Kombinationen angewiesen.

Die Bestattungsart der Pygmäen ist nun die Beerdigung, wie Seyffert in seinen Untersuchungen nachgewiesen hat. Die vereinzelten Beispiele von Verbrennen und im Fluß-Begraben können nur als Ausnahmen gewertet werden, soweit sie überhaupt zuverlässigen Zeugnissen entspringen.

Die Buschmänner und Hottentotten haben beide gemeinsam die Aussetzung, die Bestattungsart der gewöhnlichen Leute, die nicht in der Hütte sterben, das Steingrab für die Großen des Stammes, die Hockerform und das Aussetzen der noch lebenden alten Leute. Bei den Hottentotten kommt schon das Hüttengrab beim Häuptling hinzu.

Das Hüttengrab umfaßt das große Gebiet aller Bantu- und Sudan-Neger. Hier gesellt sich in weiter Verbreitung die Aussetzung, der Kannibalismus und das Hockergrab hinzu. Hamitisch scheint das Steingrab zu sein, oder doch wenigstens in seinem Ursprung aus dem Osthorn zu kommen. Parallel dem Hüttengrab geht das Nischengrab.

Das sind die großen Begräbnisarten des afrikanischen Kontinentes. Die anderen Formen sind in ihrem Wesen nach meist jüngere Formen, können aber auch, wie zum Beispiel das Baumgrab, Kümmerformen sein, deren Geschichte wir noch nicht klar zu erkennen vermögen.

Es würde sich demnach die zeitliche Reihenfolge der Begräbnisse in dieser Weise ergeben: Erdgrab, Hüttengrab, Aussetzung, Hocker, Steingrab, Kannibalismus. Wann sich das Nischengrab entwickelt hat, ist schwer zu sagen, doch läßt das Vorkommen bei den Hottentotten auf eine baldige Entstehung schließen.

Läßt sich psychologisch diese Reihe erklären? An die erste Stelle rückt das Erdgrab. Von vorneherein können wir sagen, daß das Erdgrab nicht die erste Stufe darstellt, daß es vor ihr noch eine Art gegeben haben muß, die Leiche zu behandeln, weil wir es nicht mehr mit einem Urvolk, sondern mit einem, wenn auch wenig, entwickelten Stamm zu tun haben. Die Prähistorik

kann uns vielleicht helfen. Die Funde aus dem Paläolithikum haben uns eine Reihe von Gräbern gezeigt, wo der Tote an der Feuerstelle, jedenfalls an einem Feuer niedergelegt worden ist. Hier ist die Leiche mitunter schon in hockender Stellung beigesetzt worden.

Die Erklärung hiefür kann man in der Unkenntnis des Todes sehen. Die junge Menschheit mußte den Tod erst kennen lernen. Sie wußte nicht, woher die Teilnahmslosigkeit, die Untätigkeit des Toten stammt. Sie bemerkte die Leichenkälte, wollte helfen und rückte so die Leiche in die Nähe des Feuers. Auch der Kranke selber sucht ja die Wärme auf, und alle, die an Krankheit an dem Wohnplatz verstarben, werden so an der Feuerstelle verschieden sein. Die Beobachtungen aus dem Tierreich, das Verhalten der Kinder Leichen gegenüber machen diese Annahme wahrscheinlich. Es ist oft gesehen worden, wie Muttertiere mit den toten Jungen spielen, sie auf alle Weise zu einer Lebensäußerung zu veranlassen suchen und erst nach langen, fruchtlosen Versuchen die Leiche aufgeben. Lag also der Schwerkranke an einer Feuerstelle, so war es das Gegebene, ihn dort zu belassen. Nicht lange hat aber die Menschheit unter freiem Himmel gewohnt, sie suchte sich auf eine; wenn auch noch so primitive Art zu schützen. Dann lag es nahe, auch dem Toten diesen Schutz angedeihen zu lassen, ihn in den natürlichen Höhlen, in denen man selber wohnte oder in den Höhlen der wilden Tiere zu bergen. Fand man keine passende Höhle, so mußte diese eben gemacht werden. Die Pygmäen des Urwaldes sind genötigt, sie jetzt mit ihren Händen zu graben, doch ist zu erwägen, daß wir sie jetzt nicht auf ihren ursprünglichen Wohnsitzen sehen, sondern daß sie Flüchtlinge sind, die ihrer Heimat Sitten in fremdes Land mitgenommen haben. Bei den Buschmännern und Hottentotten finden wir noch die Bestattung der Leiche in der Höhle des Stachelschweines oder des Ameisenbärs, und diese Höhlen haben vielleicht das Urbild des Grabes abgegeben. Es ist also schon auf dieser Stufe das Grab gebunden an die Wohnweise der Völker. Alle, die eines natürlichen Todes starben, werden meist in dem Kreise ihrer Angehörigen verschieden sein und mußten hier oder von hier aus begraben werden. Anders liegt es bei denen, die auf der Jagd, im Krieg oder durch einen Unglücksfall fern der Heimat verstorben waren. Für sie lag es nahe, einfach ausgesetzt zu werden, man ließ die Leichen am Orte des Totes liegen, wie man es gewohnt war, mit den anderen Toten zu tun. Die Aussetzung würde demnach eine frühe Parallele zum Hüttengrab oder zum Begraben am Wohnorte darstellen, eine Begräbnisart allerdings, die nicht die Regel, sondern die Ausnahme bedeutet. Das Grab an der Wohnstätte aber war die Regel, darum konnte und mußte es sich zum Hüttengrab fortbilden, sobald die Hütte in den Kulturbesitz der Menschheit übergegangen war. Da nun aber das Erdgrab nach der historischen Folge älter zu sein scheint, wird das Hüttengrab eben ein Erdgrab in der Hütte dargestellt haben. Von hier aus gabeln sich nun die Begräbnisarten. Vom eigentlichen Hüttengrab ist wahrscheinlich die Aussetzung abzuleiten, wenn sie als eine allgemeine Volkssitte auftritt. Wie wir sahen, ist die Motivierung der Aussetzung bei den Buschmänner, Hottentotten und den Südstämmen immer die Furcht vor Verunreinigung. Es ist ein Motiv, das auf üble Erfahrungen zurückgeht. Diese

schlechten Erfahrungen mit der Leiche mußten sich aber beim Hüttengrab einstellen, besonders, wenn der Tote an einer ansteckenden Krankheit gestorben war. Nicht umsonst überläßt man dem Toten die Hütte, wenn er zufällig in ihr verscheidet, z. B. bei den Hottentotten. Die Hütte ist unrein geworden, ist verseucht. Der Tote, der bislang als ein Familienglied betrachtet wurde, ist zum Schädling geworden, der den gemeinsamen Interessen schadet, der deshalb aus dem Familienverbande ausgeschlossen werden muß. Das wird erreicht durch die Aussetzung. Während also die eigentliche Aussetzung dem Hüttengrab und seinen Vorläufern parallel geht, ist die Aussetzung als Sitte eine spätere Erscheinung als das Grab in der Hütte, hervorgerufen durch die praktischen Erfahrungen, die das Hüttengrab gezeitigt hatte.

Schon bei der Aussetzung macht sich der Gedanke eines Weiterwirkens des Toten bemerkbar. Eine schädliche Wirkung sucht man abzuwehren. Vielleicht lag auch beim Hüttengrab eine ähnliche Idee zugrunde, man will den Toten angemessen behandeln, ihm keinen Grund zur Klage geben und sich so seiner wohlwollenden Gesinnung versichern. Ein Schutz der Leiche ist ja schon das Erdgrab, ein Schutz ist auch das Steingrab. Ob es zuerst bei der gelegentlichen Aussetzung verwendet worden ist, um die Leiche, die fern dem Hause oder der Feuerstelle verschied, nicht schutzlos preiszugeben? Das Schutzmotiv ist jedenfalls das älteste und verbreitetste Motiv dieser Bestattungsart. Steine bildeten aber das bequemste Material, und ein Steinhaufen sicherte außerdem die Leiche am allermeisten, mehr als die lockere Erde, die von den räuberischen Tieren leicht aufgewühlt wurde. Es würde so das Steingrab sich als der ursprüngliche Begleiter der gelegentlichen Aussetzung darstellen, der ihr dann auch in Zukunft lange zur Seite geblieben ist.

Bei all diesen Gebräuchen muß sich aber der Lebende um den Toten kümmern. Weshalb kam man überhaupt zu einem Begräbnis? Diese Frage ist noch nirgendwo beantwortet worden. Man muß die Leiche als einen Teil der sozialen Gemeinschaft angesehen haben, sonst hätte sich diese nicht um sie zu kümmern brauchen. Und doch konnte die Leiche keine Pflichten mehr erfüllen. Warum nahm der Mensch überhaupt die Last auf sich? Einen entwickelten Seelenglauben in die Anfänge der Menschheit hineinstellen wollen und daraus die Begründung des Begräbnisses ableiten, geht nicht an. Die einfache Urstufe sah den Menschen als etwas Einfaches, Einheitliches an. Es kann keine Trennung von Seele und Leib in unserem Sinne gegeben haben. Und doch rechnet man mit dem Weiterbestand des Toten. Ich kann zu keiner anderen Vermutung kommen, als daß wir es hier mit einer Auswirkung des Naturgesetzes zu tun haben, mit der Auswirkung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie. Unbewußt, aber sicher leitete dieses den Menschen und ließ ihn an ein Aufhören des Leibes einfach nicht denken. Erst die vielen menschlichen Vorschriften konnten das Naturgesetz übertönen, das bis dahin unerkannt, aber unwiderstehlich die Menschen geleitet hatte, so wie es im Instinkt die Tiere lenkt. Hier suche ich den eigentlichen Ursprung des Begräbnisses. Lebte aber der Mensch weiter, besser, bestand er fort, dann mußte er wie ein anderer Mensch gewertet und behandelt werden, dann mußte ihm eine Wohnung wie den Lebenden zuerkannt werden. Dann mußte aber auch

für seine Bequemlichkeit gesorgt werden, und das würde die Hockerstellung erklären auf den ältesten Stufen, es ist die Stellung des Menschen am Feuer, in der Hütte, wenn er ausruht von seinen Mühen.

Sobald aber der Seelenglaube aufkommt und der Mensch sich spekulativ betätigt, nimmt das Begräbnis andere Formen an. Spekulativ begründet ist der Kannibalismus, wo er sich nicht als Ausnahme, sondern als Volkssitte findet. Der ganze Süden kennt den Kannibalismus nur als Kind der Not; die ältesten Völker sind ganz frei von ihm, erst im Kongobecken und dann weiter in Ost- und Westafrika tritt er auf, gestützt auf ein ganzes System geistiger Konstruktionen. Ich will hier nicht wiederholen, was ich in dem Kapitel über Kannibalismus gesagt habe; das eine geht aber klar aus den Darlegungen und aus der historischen Folge des Kannibalismus hervor, daß er weder als Endo- noch als Exokannibalismus eine Durchgangsstufe der Menschheit war, sondern daß er als Sitte nur im Zeitalter des Animismus, und nur als Kind der Not bei den älteren Völkern Afrikas in Brauch gekommen ist. Wenn Reinhardt in der oben angeführten Stelle, gerade die mystischen Vorstellungen über die Gewinnung der Seelenkräfte als Erklärung des ursprünglichen Kannibalismus heranzieht, so ist das auch rein entwicklungsgeschichtlich eine Unmöglichkeit, auf die er selber verweist, wenn er die Aussetzung als präanimistisch und doch zeitlich später als den Kannibalismus ansetzt. Steinmetz hat eine, wie ich beim Kannibalismus ausführte, psychologische Erklärung des bestehenden Kannibalismus gegeben, nicht aber eine Genesis dieser Sitte, noch weniger aber den Beweis erbracht, daß sie ursprünglich Allgemeingut der Menschheit war. Nicht einmal den Versuch, das Fehlen des Kannibalismus bei den ältesten Völkern zu erklären, finden wir in seiner Arbeit.

Wir haben also als die Richtlinien der Entwicklung festzuhalten:

Liegenlassen an der Feuerstätte, Erdgrab, daneben gelegentliches Aussetzen. Das Erdgrab entwickelt sich zum Hüttengrab, dieses wird in der Folge zum Nischengrab. Vom Hüttengrab zweigt sich ab die Aussetzung infolge der üblen Erfahrungen. Das Hockergrab ist eine Begleiterscheinung des Hüttengrabes, das Steingrab tritt zur gelegentlichen Aussetzung hinzu. Der Kannibalismus ist nicht als ursprüngliches Allgemeingut der Menschheit anzusehen sondern erst in der animistischen Periode zur Sitte geworden, sonst immer eine Ausnahmeerscheinung geblieben.

Das Baumgrab können wir, allerdings mit aller Reserve, bei dem Hüttengrab einreihen, verausgesetzt, daß die Vermutung von Schurz richtig ist, daß wirklich das Baumgrab aus dem Baumhaus sich entwickelt haben kann.

Das Flußgrab stellt nur ein wesentlich besser geschütztes Erdgrab dar.

Lebendigbegraben ist eine Nebenerscheinung des Erdgrabes, die auf animistische Vorstellungen gegründet ist, darum nicht ursprünglich sein kann und sich auch bei keinem alten Volke findet.

Die Feuerbestattung ist ein Fortführen der Aussetzung. Letztere geht ja auf die Vorstellung der Schädlichkeit des Toten zurück. Dieser Schaden wird hervorgerufen durch den Bestand des Toten. Eine völlige Vernichtung des Toten bringt völlige Ruhe; daher verbrennt man die Leiche und sichert sich so vor jeder üblen Nachwirkung.

Mumifizieren, Skelettieren, Urnengrab gehen auf die Vorstellung der wohltätigen Wirkung zurück, die der Tote ausüben kann; sie wollen eine möglichst intensive Berührung des Toten mit den Lebenden herstellen, sind animistisch ihrem Ursprunge nach und daher eine jüngere Erscheinung.

Die Plattformbestattung erklärt sich aus der sozialen Gliederung. Sie nimmt auf gewisse Pflichten der Menschen gegeneinander Bezug und will deren Durchführung sichern. Auch sie scheint in Afrika jüngeren Ursprungs zu sein.

Die Geheimbestattung soll das Grab und die letzte Ruhe des Toten sichern vor Zauberern und bösen Geistern.

Die Teilbestattung ist nur eine Abart der Erdbestattung oder der herrschenden Begräbnisform. Sie erfüllt am Teil des Leibes, was die Umstände der ganzen Leiche zu erweisen nicht gestatten.

Die Doppelbestattung ist bald hervorgegangen aus dem Beweggrunde, den Toten in der Heimat beizusetzen, bald soll sie einen Totenkult ermöglichen, ähnlich wie das Mumifizieren und die verwandten Arten, dann soll sie gleich der Verbrennung vernichtend für den Toten wirken.

Das stellvertretende Begräbnis endlich will dem Toten die Ehre der Zeremonien nicht entgehen lassen. Ist die Leiche selber unerreichbar, so soll der Geist des Toten seine Genugtuung daran finden, daß man einem Stellvertreter die gebührenden Ehren erweist.

So stellt sich also die äußere Begräbnisform dem Beschauer dar. Ich habe versucht, historisch und objektiv die Tatsachen für sich sprechen zu lassen. Die historische Reihe sollte bestimmend für die Erklärung sein. Kein gedankliches Schema sollte die äußere Form bilden, in die hinein die Tatsachen gepreßt werden mußten, sondern die äußere Form sollte durch die psychologische Erklärung Geist und Leben gewinnen, so daß nicht in nackten Tatsachen allein, sondern in ihrem inneren Wachsen und Werden die Begräbnisform sich darbieten möchte. Der Versuch ist unvollkommen; denn es ist manches unberücksichtigt geblieben, was ich später eingehender Arbeit unterziehen will, so die Begräbnisriten und die Seelen- und Jenseitsvorstellungen. Nur das Skelett konnte ich geben und das nur für Afrika allein. Sollten andere Erdteile diese Untersuchung bestätigen, dann würde erst wirklich eine Entwicklungsgeschichte des menschlichen Grabes möglich sein.

Un totem Nigérien.

Les tortues, parentes des peuples Ibos.

P. J. Alves Correia, C. S. Sp.

Il y a bien des bêtes comme j'ai déjà eu l'occasion de montrer au lecteur, qui jouissent du privilège d'attendrir les bons cœurs ibos de la Nigéria («Anthropos» XVI—XVII, p. 360). D'autres hommes, et même d'autres Ibos, ne réussissent pas au même degré à attirer la compassion de ces cœurs enfantins, mélanges déconcertants de naïveté et de coquinerie! C'est bien au même endroit où j'ai entendu les vieilles mères noires avertir les petits poissons du Nengo de fuire l'assassin (...c'était mois) et d'aller se cacher dans les plis les plus mystérieux de la divine rivière, c'est dans ce même *Ńteje* que je voyais, par contre, mes élèves très amusés de la moue que je faisais, en les entendant parler de banquets pantagruéliques de chair humaine:

— Qu'est-ce que tu as a redire? C'est bon, la chair d'homme.

— Quelle horreur! La chair de son frère!

— Mais non! Nous ne mangeons jamais la chair d'un *Ńteje*: c'est des étrangers que l'on mange; ce n'est pas des frères.

Variétés de tabous nigériens.

Cependant, de ne pas manger de tel ou tel animal n'est pas toujours signe d'attendrissement ou d'amour. Si le *Ńteje*, dévot fanatique et corrumpu, non seulement respecte superstitieusement les poissonets de sa rivière-fétiche, mais veut encore obliger les autres, avec un fanatisme farouche, à respecter ces mêmes poissons, il y a d'autres familles dans la tribu qui, tout en se privant de pêcher les «fils» de leurs rivières divines, ne s'inquiètent pas de voir les mécréants s'exposer à la colère de l'eau maîtresse et mère. L'Olasi est un cours d'eau aussi divin pour les *Ukpo* que le Nengo l'est pour les *Ńteje*; il a autant de temples sur ses bords, où l'on va lui offrir les prémices des marchandises que l'on porte au marché et se frotter les yeux avec la craie consacrée, qui donne de la chance au nom de Dieu: et pourtant les *Ukpo*, s'ils voient des étrangers pêcher à la ligne dans les eaux sacrées de Olasi, s'étonnent, s'amusent même de ce toupet stupéfiant, et passent outre, laissant au fétiche de défendre ses fils et ses droits, s'il le veut... A Nri, une espèce de ville sainte, Rome ou La Mècque des Ibos, où moins la bonne moitié des bêtes sauvages est tabou, j'ai vu des indigènes faire des cadeaux à un chasseur européen pour avoir tué des singes, voleurs de maïs, lesquels, cependant, l'indigène était tenu de respecter, probablement parce que propriété de la Forêt personifiée et divine...

Rappelons que les dieux révérés par l'Ibo ne sont pas précisément des bien-aimés: ce sont d'ordinaire des esprits méchants, que l'on propitie, que l'on veut détourner de nuire. On comprend ainsi qu'il y ait pas mal de choses tabous, défendues, sacrées *(ńsò ana)* qui ne le sont pas pour un motif d'amour, ou de respect filial, envers le génie possesseur.

La plupart des tabous nigériens ont simplement ce caractère de «n'y touchez pas»: souvent parce que propriétés supposées d'un genie quelconque

rivière, lac, grande forêt, d'autres fois on ne pourrait pas dire pourquoi. C'est comme cela; chose sacrée dans les pays *(ṅsò ana)* et tout est dit[1].

La défense et la qualité sacrée de certains objects peut même être levée par l'autorité religieuse. Le gouvernement anglais, en vue de faciliter l'administration, a même une fois forcé la main à une espèce de pape noir, le roi sacré de Nri, en l'emmenant à rendre à l'usage profane toute une série de comestibles et d'actes humains qui dans le distinct d'Awka se trouvaient défendus.

Il y a, en effet, des endroits plus riches, ou plus compliqués de tabous, que d'autres endroits à peine distancés de quelques kilomètres. A Nri, qui n'est pas pour rien une capitale religieuse (mère d'une population privilégiée, qui devait être reçue avec des cadeaux, partout où il lui plaisait de vagabonder), le singe, le crocodile, le léopard, à peu près toutes les bêtes, sont associées aux privilèges et immunités dont jouissent partout ailleurs les boas et les tortues. A Nimo, sur la colline opposée, la liste des tabous est allegée de nombre de ces aristocrates du règne animal, mais on y a inscrit les pigeons ramiers.

Tabou d'abomination.

Il y a, pourtant, des choses (pas seulement des animaux) qui sont partout et, si je puis ainsi dire, intrinsèquement tabous; pour ces choses-là la levée du *ṅsò ána*, essayée par le gouvernement européen, n'a pas pris, comme c'était à prévoir. La plus caractéristique de ces choses abominables et défendues, c'est l'existence de jumeaux humains. Partout, franchement ou en cachette (d'après la plus ou moins grande liberté que la distance de l'autorité européenne inspire aux noirs), les pauvres jumeaux sont impitoyablement liquidés, ordinairement jetés dans la brousse encore vivants, enfermés dans un pot en terre bouché d'une feuille de bananier. Les pères et mères chrétiens eux-mêmes, purgés de toute crainte superstitieuse de manger des *ṅsòs*, se cachent à peine des païens pour goûter avec délice une friture de boa, trouvent souvent toutes les répugnances du monde à subir la honte et le malheur de nourrir des jumeaux dans la famille.

---

[1] Je ne crois pas qu'il y ait au monde des gens aussi peu soucieux du pourquoi que nos sympathiques Ibos. Après deux ou trois réponses d'une banalité déconcertante, ils finissent la question par un *Amam* («Je n'en sais rien») irrévocable.

— Comment faisiez-vous du feu, avant la venue des blancs!

— Nous frottions une allumette.

— Il n'y en avait pas.

— Alors on allait chercher des charbons chez le voisin.

— *Amam* ...

On croit voir dans la circoncision, partout ailleurs, un rite profondément religieux. En beaucoup d'endroits elle se pratique, avec beaucoup d'apparat de mystère, à l'initiation de la puberté. Intrigué de voir chez les Ibos, si religieux en toute chose, qu'elle se pratiquait dans la semaine même de la naissance, sans aucune sorte de cérémonie, j'ai souvent tâché de tirer d'un Ibo intelligent la raison de pratique: «Not to pass water crookedly!« (réponses de ces philosophes-là, sans rire, tout naturellement).

Une seule fois j'ai entendu un Ibo faire de la théorie: — Quand la lune devient plus petite, il apparait plus d'étoiles au firmament. Quand il n'y a plus de lune, le ciel se remplit d'étoiles. Les étoiles sont donc de petits morceaux de la lune, qui s'est cassée en miettes!

Aux tabous de cette variéte particulière, dont on ne saurait dire, comme des poissons de rivières-fétiches qu'on les respecte, puisque c'est, au contraire, une abomination, il est plus difficile d'assigner une origine raisonnable. Si vous interrogez le noir, il sera si étonné qu'un enfant auquel vous demanderez pourquoi il craint les ténèbres.

— C'est une grande richesse pour vous autres que d'avoir beaucoup d'enfants: pourquoi, alors, ne pas vous réjouir quand il vous en vient deux à la fois?

— *Ojàka!* (C'est affreux!)

— Mais, enfin, affreux, pourquoi?

— Femme n'être pas chienne. Chienne seule avoir beaucoup d'enfants d'une fois . . .

Le nègre ne vous en dira pas d'avantage. C'est du sentiment, plutôt que la conclusion d'un raisonnement quelconque. C'est du sens moral . . . dévié et malade, une aberration.

L'analogie de cette abomination, de ce *ṅsò* (puisque les Ibos ont pour cette espèce de tabou le même vocable que pour ce qui ist sacré) avec un autre *ṅsò* d'ordre évidemment moral, nous confirme dans l'idée que la proscription des jumeaux est de la moralité . . . aberrante. L'on se débarrasse de la même manière d'enfants mis au monde par des filles, par des femmes ne portant pas encore le pagne, c'est-à-dire, par des non mariées (les jeunes filles iboes, même si elles ont vingt ans et plus, portent bracelets et ornaments, mais vont toutes nues, le pagne étant le voile des mariées!). Ces fruits là sont condamnés, évidemment, parce qu'ils proviennent d'un désordre.

Ce n'est pas à dire que les mœurs nigériennes s'offensent outre mesure des rapports sexuels entre garçon et fille. La débauche la plus effrenée est presque la seule ocuppation sérieuse et suivie des pubères des deux sexes; mais la moralité à rebours de ces pays-là exige que ce soient des rapports inféconds, veut qu'on prenne pour cela les précautions que suggère la médecine, apprise aux initiations de la puberté (initiations qui existent pour les filles aussi bien que pour les garçons) et inflige à l'imprévoyence de la jeune fille de «coiffer première Catharine», en même temps que l'on s'empresse d'envoyer le pauvre bébé servir de pâture aux fourmis dévoratrices de la forêt. Que si vous vous recriez contre cette dernière barbarité, parce que le petit être n'a pas fait de faute, — «*anyi naso ya ṅso*» (nous le tenons pour tabou) c'est l'explication toute naturelle des sages du pays.

Tabou pour motif totémique.

Outre ce qui est tabou on ne sait pas trop pourquoi et ce qui l'est en vertu de l'appartenance à une entité supérieure, à une force naturelle animisée, à un dieu, il y a d'autres êtres que l'on respecte et protège pour des raisons d'un intérêt tout particulier et d'un véritable amour: ces êtres-là forment véritablement «un clan animal affilié au clan humain», d'après la description exacte par Salomon Reinach du tabou totémique.

Quand une chose est simplement tabou, *ṅsò* tout court, l'obligation de la respecter et de s'en abstenir n'est imposé à d'autres que par les peuplades

fanatiques, sectairiennement fétichistes, comme sont les Ibos igarisants, toujours prêts à venger leurs fétiches méprisables. Mais il y a d'autres choses, des animaux généralement, que même les Ibos purs, qui sont sensés, sobres et tolérants *(Adas, Abajas, Owélés)*, sont portés eux-mêmes à défendre contre les injures même d'étrangers. C'est le cas du boa en beaucoup d'agglomérations aussi bien *Isaras* qu'*Abajas*, c'est le cas de la tortue partout où vit une population Ibo.

A Nri, là où les paysans remerciaient les chasseurs européens de leur tuer le singe, sacré et voleur, tous les anciens venaient en députation à l'école catholique, représenter contre les nouveaux chrétiens, fiers de leur indépendance et de leur liberté, qui faisaient rager leurs bons parents en tuant et en mangeant du crocodile et du boa: donc, singe tabou haï; boa tabou d'un autre genre, que l'on chérit et défend.

A Adazi, les gens de la ville apprirent que nos catéchistes avaient fait un festin aux dépens d'une pauvre chèvre offerte à *Agu*, génie de la brousse, et qui avait dans le domaine de son nouveau maître: et les gens de la ville ont ri de cette espièglerie, d'un mécréant sans préjugés, contre une idole qu'eux redoutaient. Peu de temps après, ces mêmes païens tolérants et bons garçons sont venus à apprendre que le catéchiste avait pris une tortue. Ils l'ont forcé à la lâcher et m'ont averti que l'école serait fermée, abandonnée de tous les enfants du pays, si l'instituteur ne respectait pas à l'avenir ce qui était comme les enfants du peuple.

A Ukpo, la population s'est levée un jour comme un seul homme en face d'un attentat de même genre perpetré par un agent de police. Mon gendarme avait été tenté par la proie facile d'un solitaire chélonien promenant sa carapace sans aucune sorte de souci. Le police le prend, le cache dans son sac de voyage et arrive chez le chef Obinabo. La tortue s'était jusque là tenue muette et coite; mais c'est un animal très malin (commentaient les indigènes): en se sentant chez le chef, au milieu de cœurs sympathiques, elle poussa un petit piaulement du fond de son bissac. Le police, interdit, ne sait que devenir. Obinabo, le chef, qui ne veut pas de question avec les agents du gouvernement, prend l'agent à part, le prie de lâcher le reptile, pour qu'il n'y ait pas de trouble dans le village, et lui donne, pour remplacer la pièce de venaison, un excellent jambon de chèvre. ... Autrement le peuple serait intervenu, comme s'il s'agissait de sauver la vie d'un frère fait prisonnier.

Caractère de la tortue, type du caractère national.

Dans toutes les histoires où figure *Mbéku*, nom indigène de Madame Tortue (c'est-à-dire, dans presque tous les contes du folk lore indigène), ce caractère de ruse fine est toujours mis en lumière de la façon la plus pittoresque.

Un jour *Mbéku* dit à *Enyi* (c'est-à-dire, à l'éléphant):

— Les bêtes prétendent que vous êtes trop lourd et ne pouvez pas aller jusqu'en ville.

— Les animaux sont fous, dit l'éléphant. Je ne vais pas en ville parce que j'aime d'avantage la fôret; aussi, je ne connais pas le chemin pour aller en ville.

— Alors venez avec moi. Je vous montre la route, et nous ferons taire les bêtes. L'éléphant suivit la tortue. Quand ils étaient déjà près de la ville, *Mbéko*, la maline, dit à *Enyi*:

— Mon Père, je n'en puis plus. Laissez-moi monter sur votre dos, et je vous montrerai le chemin.

— C'est bien, dit l'éléphant (et il s'accroupit, pour laisser monter son guide).

— Quand je gratterai votre dos, fit *Mbéku*, vous vous mettrez à courir; quand je vous frapperai de ma tête, vous galoperez d'avantage.

— C'est bien, dit *Enyi*.

Les bêtes virent entrer l'éléphant et furent se cacher. *Mbéku* les appelle. Quand il gratte l'éléphant, celui-ci court; quand il le frappe de sa tête, l'éléphant galope.

— Ne vous ai-je pas dit, s'écrie la tortue, que j'entrerai en ville à cheval sur l'esclave de mon père?!

Les bêtes rirent. L'éléphant entre en colère.

— Je vous écraserai contre une pierre, fit-il à *Mbéku*.

— C'est bien, dit la tortue, je m'enfoncerai dans ma carapace et la pierre ne pourra pas me tuer. Je ne saurais mourir que dans l'eau.

L'éléphant se met à courir vers l'étang le plus proche. Il y jette la tortue. La tortue plonge et ressort à l'autre bout du lac. Toutes les bêtes regardaient et riaient.

— N'ai-je pas dit, s'écrie *Mbéku*, que je viendrai ici à cheval sur l'esclave de mon père?

L'éléphant se sauva, honteux, et ne vint plus en ville[1].

La ruse et le mensonge dont les Ibos font crédit à leur tortue, ils en tirent gloire aussi pour eux-mêmes. Un indigène des plus polis et des plus respectueux dira facilement à un supérieur, en croyant être aimable et flatteur à l'excès:

Onye awuwó!..Asi! (Quel roublard!..Mensonge!)

J'ai connu des européens, peu faits au génie de la langue, qui ont répondu par des gifles indignées à de ces compliments plutôt exotiques.

L'Ibo loue et admire la tortue, parce que c'est le type national, qu'il a fait à son image et ressemblance. Il la respecte et la défend, universellement, d'un bout à l'autre de la terre iboe, parce qu'il la suppose du clan, une espèce de parente, un peu mystérieuse peut-être, assez impénetrable dans ces manières, de la famille pourtant.

Tendres égards pour le totem tribal.

Le totem ibo par excellence n'est pas seulement défendu partout avec dévouement, il jouit d'égards (qu'il aprécie, peut-être assez mediocrement) d'un véritable frère.

A Nteje, où la boa *(éké)* a toutes les apparences d'un totem local, les chrétiens racontaient que leurs mamans se décidaient tout simplement à acheter

[1] Ferryman (British West-Africa) met le même conte dans la bouche d'un Yoruba. Ces voisins des Ibos voyagent beaucoup et visitent fréquemment les populations agricoles iboes.

un autre pot, quand l'*éké*[1] (seul serpent qui pénètre dans les maisons entretenues et bien balayées) se souvenait de choisir pour son logement celui où l'on avait coutume de faire la cuisine.

A Ukpo où j'ai déjà la population et le chef sauvant la vie d'une tortue, j'ai assisté à une scène plutôt sentimentale de dévotion envers le reptile-totem-carapaconné. J'ai rencontré une femme en pleurs, courant avec une enveloppe pressée contre le cœur, et pérorant de l'accent le plus pathétique:

— Mon Père, qu'ai-je donc fait?! Je ne puis pas deviner ce que tu prétends. Tu es venue jusque sur le seuil de ma porte... Mais tu ne me le dis pas! Je t'emmène chez toi de nouveau. Mon Père, ne m'en veuilles pas!

Comme dans une obsession surnaturelle, elle ne répondait pas à qui l'interpellait: Je l'ai faite suivre d'un enfant, curieux de ce qu'elle deviendrait... En arrivant à l'entrée de la forêt, elle sort de son sein une petite tortue, la dépose avec tendresse sur les feuilles mortes, et s'en va toute satisfaite du devoir accompli.

A Adazi, dont j'ai aussi montré le zèle à défendre un pauvre chélonien contre un instituteur gourmand (que l'on laissait d'ailleurs être aussi gourmand qu'il lui plairait, tant qu'il s'agissait seulement des chèvres-tabou par la consécration aux fétiches) j'ai vu l'enterrement pieux d'un autre petit frère à carapace. Un laboureur l'avait trouvé mort dans sa ferme. Il l'enveloppa du linceuil de funérailles iboes, une natte, lui fit creuser une fosse, ensuite le fossoyeur et lui-même sont allés l'y déposer, avec un cérémoniel où il ne manquait que les pleureurs et pleureuses.

A propos d'autres bêtes, du boa même, ou *éké*, j'ai entendu des étrangers, récemment arrivés dans une contrée, s'enquérir si les gens du pays les «sacraient» (pour traduire au vif le vocable indigène, *naso*, ou *naso ńso*). De la tortue on ne se donnait même pas la peine d'enquérir. C'était entendu.

Elle n'est nulle part un tabou ordinaire. Son caractère sacré n'est pas non plus particulier à certaines agglomérations. C'est apparemment un totem de la race iboe toute entière.

C'est malheureux qu'il n'y ait pas de monuments dans le pays, que la tradition soit nulle, que les vieux sachent à peine raconter des histoires pour amuser les gens oiseux, ou tout au plus leurs faits et gestes personnels, le nombre d'ennemis qu'ils ont tué, mangé avec leurs familles, et dont ils gardent encore fièrement les crânes comme des trophées, dont on se défera le jour de leur propre mort! Il n'y a pas de curiosité historique, ni de souci des origines. L'on est ainsi privé du plaisir de surprendre les liens de cette parenté, ou le pacte de cette alliance étroite, entre une race d'hommes et une race de reptiles. Contentons-nous de constater cette parenté et cette alliance-là, avant que les traces en disparaissent totalement.

[1] Seul le jeune *éké*, encore tout petit (un mètre en longueur), s'avise d'entrer ainsi dans les villages. Le grand boa adulte vit dans la grande forêt.

P. M. GUSINDE's vierte Reise zum Feuerlandstamm der Yagan[1].

Feuerland, Nordufer des Kanal Beagle, 2. April 1923.

Hochwürdiger Herr P. WILHELM SCHMIDT,
Mein sehr verehrter Lehrer!

Über mein Arbeitsprogramm für die diesjährige Reise durch das Feuerland habe ich Euer Hochwürden, soweit ich mich erinnere, bereits unterrichtet, wenn auch nur in kurzer Form; es ist meine Absicht, zunächst die Yaganindianer zu besuchen, darnach die Ona und, wenn Zeit und Mittel es gestatten, noch eine Reise zu den Alakaluf zu machen, wenn auch letztere kein weiteres Resultat einbrächte als die genaue Orientierung über die Art und Weise, wie die sehr schwierige Erforschung dieses Feuerlandstammes durchgeführt werden könnte. Bei dieser Einteilung meiner Arbeiten ließ ich mich einzig und allein von der in früheren Jahren gemachten Erfahrung leiten; denn es ist bedeutend leichter, im Spätsommer und Herbst hier im Kanal Beagle eine größere Gruppe von Yagan zu vereinigen, als zu irgendeiner anderen Jahreszeit, wo sie in Gruppen von höchstens zwei bis drei Familien zusammen, nach allen Richtungen hin zerstreut sind; die Ona ihrerseits sind gerade während der Wintermonate, also von Mai bis August, ohne besondere Beschäftigung in den Farmen, wo sie häufig im Sommer bei der Schafschur mithelfen, und durch viel Schnee, schlechtes Wetter und die kurzen Tage werden sie außerdem zu einer gewissen Seßhaftigkeit gezwungen, und so halten sie sich fast ausschließlich in einem bestimmten Lager auf; dann kommt ihnen wieder die Lust, das geheime *klóketen* zu feiern, schließlich auch bloß nur, um ihre Langweile zu vertreiben — und wenn man sich mit der Absicht trägt, an dieser Feier teilzunehmen, so muß man eben den Winter bei ihnen verbringen, der immer hart und äußerst unangenehm und sehr langdauernd ist. Welche schließlich die günstigste Jahreszeit zum Erforschen der Alakaluf ist, das weiß niemand anzugeben, so muß das eine Reise zu diesen Leuten eben lehren.

Treu diesem Programm, verließ ich Punta Arenas und kam am 20. Februar nach Ushuaia, am Kanal Beagle; von hier aus begab ich mich sofort zirka 30 Seemeilen östlich nach Punta Remolino, wo die Yagan sich häufig aufzuhalten pflegen; und nachdem ich mich mit der genügenden Menge von Lebensmitteln ausgerüstet hatte, durchkreuzte ich den Kanal Beagle in der

[1] [Kurze Mitteilungen zu den früheren Feuerlandreisen von P. M. GUSINDE und speziell zur Expedition GUSINDE-KOPPERS (Anfang 1922) findet der Leser in dieser Zeitschrift XIV—XV (1919—1920), S. 1130 ff., und XVI—XVII (1921—1922), S. 520 ff. Die einzige wesentliche Lücke, die uns voriges Jahr wegen Mangel an Zeit in der Erforschung der Yagan noch geblieben war, konnte P. M. GUSINDE jetzt ausfüllen: Er hat im März dieses Jahres (1923) auch einem Medizinmännerkursus der Yagan, von dem uns im verflossenen Jahr schon verschiedenes erzählt worden war, persönlich assistieren und dabei neue wertvollste Schätze zum geistigen Eigenleben der südlichst wohnenden Menschen heben können. — Eine auch für weitere Kreise bestimmte Publikation über unsere gemeinsame Reise von 1922 wird im Laufe der nächsten Monate noch erscheinen. Auch die wissenschaftliche ist bereits in Vorbereitung. W. KOPPERS.]

Richtung nach Süden und landete auf der Nordseite der Isla Navarino; von dorther kam ich gestern (1. April) nach Punta Remolino, am Nordufer des Kanal Beagle gelegen, wohlbehalten wieder zurück. Wirklich hatte ich das Glück, den größten Teil der jetzt noch lebenden Yagan in der Bucht Mejillones anzutreffen; sie hatten mich für diese Zeit erwartet, da sie wußten, mit welchem Auftrage seitens der chilenischen Regierung ich sie dieses Jahr besuchen würde; und erfolgreich konnte ich meine Arbeiten bei ihnen beenden.

Aber während meines nun fast sechswöchigen Aufenthaltes hier wurden meine Befürchtungen zur Wirklichkeit: infolge des unglaublich und ausnahmsweise schlechten Wetters während des ganzen Märzmonats, wo wir nur zwei regenlose Tage hatten, ist es nun etwas gefährlich und sehr schwierig, von hier aus weiter nach Norden hin in das Innere der großen Feuerlandinsel vorzudringen, zum Lager der Ona; denn die schmalen Waldpfade stehen unter Wasser, mehrere Knütteldämme und Brücken sind zerstört, die Bäche und Flüsse bringen meistens so große und reißende Wassermassen, daß die Pferde gegen eine solche Wucht sich nicht halten können und das andere Ufer nur selten erreichen würden; auf der Kordillere, die man überschreiten muß, liegt hoher Schnee. Jedoch verzweifle ich noch nicht; wenn uns während einer Woche hindurch gutes Wetter beschieden ist, verläuft sich etwas das viele Wasser, die Sümpfe und Moore trocknen wenigstens etwas aus, und dann hoffe ich, wenn es auch nur zu Fuß wäre, an den Lago Fagnano kommen zu können, auf einem allerdings beschwerlichen Marsch von vier bis fünf Tagen.

Da ich nun den ersten, wenn auch kleineren Teil meines Arbeitsprogrammes erledigt habe, erlaube ich mir, darüber einen kurzen Bericht zu senden.

1. Mit der Erlaubnis, meine Arbeit am Ethnologischen Museum in Santiago einzustellen für die zur Erforschung der Feuerländer noch nötige Zeit, erhielt ich zugleich von der chilenischen Regierung den besonderen Auftrag, ein Projekt auszuarbeiten und vorzulegen über die beste und vorteilhafteste Art der Ansiedlung unserer Yagan. Es ist damit natürlich nicht gemeint, selbige kurzweg seßhaft zu machen, was ja ein Ding der Unmöglichkeit wäre, sondern ihnen vielmehr irgendein passendes Stück Land zur Verfügung zu stellen, auf dem sie in aller Ruhe und Sicherheit ihre Hütten bauen und die wenigen Stück Vieh, die heute einige von ihnen ihr eigen nennen, ungestört weiden lassen könnten; denn sie haben ja schon seit Jahren ihre ursprüngliche Lebensweise zum Teil aufgegeben, allerdings nicht das Nomadisieren, wozu sie auch heute noch die schwierige Nahrungsversorgung einfachhin zwingt, so daß sie vielleicht vier bis fünf Monate, und dies auch mit Unterbrechung, an einem bestimmten Ort sich aufhalten, bisher in der ihnen so lieben Mejillones-Bucht, woselbst sich jede Familie ein kleines Häuschen gebaut hat, während sie die übrige Zeit des Jahres die zahllosen Kanäle dieses Archipels mit ihren kleinen Booten oder Kanus durchkreuzen und Jagd machen auf die in hohem Preise stehenden Fischotternfelle, dabei ihre Nahrung suchend. Es ist also mehr eine sogenannte Indianer-Reduktion geplant, und für die Verwirklichung dieses Planes habe ich mich mit größter Bereitwilligkeit verwendet, da ich dieses gutmütige und leider so sehr verkannte Indianervölkchen sehr liebgewonnen habe.

Außerdem hatte ich vom hochwürdigsten Herrn Erzbischof von Santiago die spezielle Weisung erhalten, die nötigen Mittel baldigst in die Wege zu leiten, um zu verhindern, daß dieser Stamm gänzlich ausstirbt, was unter augenblicklichen Verhältnissen sehr befürchtet werden muß. Der Erledigung dieses wichtigen Auftrages habe ich tatsächlich viel Kraft und Aufmerksamkeit gewidmet, wofür die Indianer sich sehr dankbar erweisen. Ich glaube nun annehmen zu dürfen, daß selbige von jetzt an ruhiger und sicherer werden leben können, und es besteht außerdem die Hoffnung und Aussicht, daß ihr gänzliches Verschwinden und Aussterben wenigstens auf viele Jahrzehnte hinausgeschoben ist; ihre augenblickliche Zahl, Erwachsene und Kinder zusammengezählt, erreicht ja nicht einmal mehr 80.

Fernerhin strebte ich dahin, die kleine Gruppe von Yagan, zirka zehn Personen, die ständig auf den Wollaston-Inseln sich aufhält und mit den hier lebenden Indianern kaum verkehrt, an den Kanal Beagle zu rufen, teils um selbige mehr in Verbindung mit ihren Stammesgenossen dieser Gegend zu bringen, teils um auch sie kennen zu lernen, anthropologisch zu untersuchen und sie bei den von mir geplanten Arbeiten zugleich mit den anderen Yagan zu verwerten. Zu diesem Zwecke lieh ich mir von einem befreundeten Farmer ein kleines Segelboot und schickte damit drei Yaganmänner nach dem Süden. Nach elf Tagen kamen selbige allein wieder zurück und berichteten, daß die im Süden lebende Gruppe leider von zwei europäischen Fellhändlern mit allerhand Versprechungen und besonders mit Alkohol zurückgehalten worden sei, da diese beiden sauberen Weißen jene Indianer verwerten und ausnützen wollten bei der Jagd auf Fischottern. Meine Hoffnungen, jene Gruppe von Indianern kennen zu lernen, wurden also durch die Intriguen jener beiden Vertreter europäischer Kultur zunichte.

2. Sofort schritt ich nun an die Erledigung meiner Hauptaufgabe und zugleich den letzten Teil der Yagan-Erforschung, zum sogenannten *lóima yékamuš*. Dank des überaus großen Vertrauens, das die Indianer mir entgegenbrachten, konnte ich es wagen, mit der Forderung an sie heranzutreten, nochmals zu diesem Zwecke sich zu versammeln, obwohl schon mehr als 25 Jahre verflossen waren, seitdem sie zum letztenmal diese Feier veranstaltet hatten. Letztere ist, man kann sagen, eine eigentliche „Doktorenschule", in welcher der junge Medizinmann-Aspirant — *sit venia verbo* — in der Kunst der *yékamuš* (Medizinmann) unterrichtet und ausgebildet werden soll.

Als ich mit diesem Antrag an die alten Männer mich heranwagte — drei von ihnen gelten als gute *yékamuš* —, da wurden sie etwas mutlos und zeigten sich sehr zaghaft, bis sie nach längerem Verhandeln mir klar heraussagten, daß die Zeitepoche der großen und berühmten *yékamuš* längst vorüber wäre, daß sie selbst nur ganz kleine Doktoren wären neben ihren nun verstorbenen, tüchtigen Vorgängern, bei denen sie als Burschen Unterricht genossen hätten, und daß sie daher sich unfähig fühlten zu den überraschenden Künsten und Proben, wie selbige die Alten in vergangener Zeit vorgeführt hatten. Daraufhin tröstete ich diese gutherzigen Leute, und sie ermutigend, sagte ich ihnen in entschiedenem, entschlossenem Tone: „Jedenfalls ist es von mir nicht zu viel verlangt, wenn ich wünsche, daß Sie zu-

sammentreten und mit dem Unterricht der jungen Aspiranten beginnen; dabei braucht man ja nicht besondere Kunststücke vorzuführen, ich gebe mich mit dem zufrieden, was Sie zeigen können, und das läßt sich bestimmt machen; wer dann der beste *yékąmuš* ist, will ich am Schluß der Unterweisung entscheiden, nachdem ich alles gesehen und jeden beobachtet habe. Mir kommt es hauptsächlich darauf an, zu sehen, wie in dieser *lóima*-Hütte gelebt und was gelehrt worden ist gemäß dem Gebrauch in alter Zeit!"

Damit hatte ich sowohl ihnen die Mutlosigkeit genommen, als auch ihren Ehrgeiz etwas angestachelt — es wurde ihnen etwas leichter ums Gemüt, und sie versprachen, meinem Wunsche gemäß sofort anzufangen.

Da holten die erfahrenen Männer ihre Axt, gingen in den Wald und wählten mit Kennerblick die Stämmchen aus, die sich am besten eigneten zum Bau der Hütte. Letztere hat den Namen: *lóima tąŕnąa ökör*; und zwar ist diese Hütte von genau der gleichen Form wie jene, in der das geheime Männerspiel *kinąa* gefeiert wird, also eine kegelförmige Hütte. Sie unterscheidet sich von der *kinąa*-Hütte nur dadurch, daß in ihrem Innern, auf halber Mannshöhe, ein horizontaler, handbreiter, weißer Strich rundherum gemalt ist, während in der *kinąa*-Hütte, auf gleicher Höhe, rundherum, ein halb so breiter roter und schwarzer Strich gezogen wird. Der Grundriß der Hütte ist, je nach der Zahl der Schüler oder Teilnehmer, fast kreisförmig oder oval, genau wie bei *kinąa*. Die Stämmchen werden zur Befestigung etwas in den Boden gestoßen und stehen eng nebeneinander, und darüber legt man Felle; nur wenn letztere nicht ausreichen sollten, darf man auch Reisig verwerten. Die größte Höhe im Innern der Hütte beträgt zirka $3^1/_2$ *m*.

In der Mitte brennt das Feuer, rundherum bleibt ein kleiner Gang frei und anstoßend an die Innenwand der Hütte erhält jeder seinen Platz angewiesen; hier wird auf den Boden etwas kürzes Reisig von *šepé*, der immergrünen antarktischen Buche *(Nothofagus betuloides)* gelegt und darüber eine dickere Schicht von dürrem Gras, in gleicher Weise wie in der *kinąa*-Hütte. Die Verteilung der Sitze ist derart, daß der größte *yékąmuš*, der als Vorsteher und Leiter der ganzen Feier von den Übrigen erwählt wird, der *lóima tuerńuwąa*, am Eingang seinen Platz hat, und zwar linkerhand gerechnet von der Person, die in die Hütte eintritt. Die Schüler ihrerseits sind so verteilt, daß ein bis vier von ihnen immer zwischen zwei *yékąmuš* sitzen, je nach der Zahl der Schüler und Doktoren. Außerdem hat jeder Schüler seinen Sitz begrenzt, durch einen kurzen, mitteldicken Knüttel an jeder Körperseite; er befindet sich fast immer in Hockstellung mit vor der Brust gekreuzten Armen, nur vereinzelt darf er mit unterschlagenen Beinen sitzen; nachts gestattet man, sich auf die Seite zu legen und die Beine etwas auszustrecken; den Nacken hat er auf einem kurzen, dicken Knüttel aus trockenem, schwammigem Holze aufliegen, der gleichsam als Nackenstütze dienen soll und den er selbst an die Hüttenwand anpreßt: in dieser Stellung verbleibt der Schüler während der Unterweisung und des Gesanges; auch die alten Meister halten diese Körperstellung ein, wenigstens während des ersten Teiles der Nacht.

Es beginnen Gesang und Unterricht mit dem Eintreten der Dunkelheit, also gegen 3 Uhr hier in diesen Gegenden, da diese Feier gewöhnlich im

Winter veranstaltet wurde, und das ging dann so lange weiter, bis die beiden *yǫálox* (Sternbild) über den Zenith nach Westen vorgeschritten waren, also bis 2 und 3 Uhr nachts; dann ruhten alle bis zum Morgengrauen, bis zirka 8 Uhr; mehr Schlaf wurde nicht gestattet. Nun mußten die Schüler das Holz zur Feuerung herbeischleppen, oder fischen und Seetiere bringen, die zur Nahrung der Leute dienten; bis dann gegen 3 Uhr die Unterweisung in der Hütte wieder begann.

Sowohl die erfahrenen *yékąmuš* als auch die *ušwóąl'éxąmuš* (= eine Zusammenziehung aus: *ušwóąla* und *yékąmuš*), die Schüler, nehmen nur sehr wenig Nahrung zu sich, vermeiden unter allen Umständen Fett und Tran. Als Regel gilt, daß die kleine Mießmuschel *(Mytilus)* die beste und geeignetste Nahrung für beide Teile ist; daher erhält der Schüler während der ersten Zeit des Unterrichtes nur drei Mießmuscheln täglich und ein wenig Wasser, das er durch einen langen Röhrenknochen saugen muß; macht er aber einige Fortschritte in jener Kunst, nach dem Urteil der Alten, dann wird seine Ration auf nur zwei Muscheln heruntergesetzt, die er dann einhält bis zum Schluß der Unterweisung und dies zu dem Zwecke, damit er noch weitere und schnellere Fortschritte mache. (Es gehörte Energie dazu, das während mehrerer Monate auszuhalten.) In Einzelfällen gestattet man den Schülern, auch Fisch zu essen; jedoch dürfen sie dann nur die hintere Hälfte nehmen und müssen die vordere Hälfte samt Kopf des Fisches verbrennen. Immer wieder wird betont: Je schmäler die Kost, je geringer das Maß von Speise und Trank, das einer zu sich nimmt, um so schneller und lebhafter kommen die Träume, um so geeigneter ist der *yékąmuš* zu den Kunststücken und -proben, die er vorzuführen pflegt.

Sowohl Schüler als Lehrer sind in der Hütte gänzlich unbekleidet und malen sich mit *tumrąpu* (weißer Farbe), sehr selten mit *īmi* (roter Farbe) den ganzen Körper; doch bevor diese Farbe eintrocknet, kratzt man mit den Nägeln der vier längeren Finger von Stirn bis zu den Knöcheln in vertikaler Richtung streifenförmig einen Teil der Farbe ab. Auf dem Kopf, besser um den Kopf herum, tragen alle den nur dem *yékąmuš* eigenen Federschmuck, in Diademform hergestellt, das *ąpąwörą*.

Die Berufung zum Amte des *yékąmuš* kann eine doppelte sein:

a) eine außergewöhnliche oder direkte Art, wenn z. B. der Knabe durch eine Erscheinung im Traume aufgefordert wird, diesem Amte sich zu widmen; oder wenn im Walde eine ähnliche Erscheinung, gewöhnlich aus einem alten Baume herausschreitend, ihm entgegentritt mit der gleichen Aufforderung — diese Erscheinung ist dann immer der *köšpix* oder Geist eines jetzt verstorbenen *yékąmuš*; oder wenn der junge Mann eine lockende Stimme wie die eines seltsamen Vogels hört, die ihm die ganze Zeit in den Ohren klingt, bis er, etwas matt und unwohl, zu seiner Hütte kommt, hier bald sich niederlegt und träumt, wie eine große Schar von Geistern der verstorbenen *yékąmuš* um ihn herumtanzt und ihn einladet und lockt, an ihrem Spiele und Tanze teilzunehmen usw.

b) Von einer mehr indirekten Berufung zu diesem Amte müssen wir dann sprechen, wenn z. B. die Verwandten oder andere *yékąmuš*, gewisse

vorteilhafte Anlagen in irgendeinem Burschen bemerken, oder wenn selbiger persönliche Lust und Liebe für dieses Amt zeigt, oder ein *yékąmuš* im Traume den Auftrag erhält, jenen betreffenden Knaben in dieser Kunst zu unterrichten etc.

Jedoch, trotz dieser direkten oder indirekten Berufung, bestand nicht der unausweichliche Zwang, daß der betreffende Bursche unter allen Umständen sich diesem Amte widmen müsse. Es gab Fälle, wo er diese Berufung nicht beachtete oder andere Faktoren ihn diesem Amte fernhielten, ohne daß er Schaden davongetragen hätte seitens der ihn rufenden *köšpix*; es bestand also für einen solchen Burschen nicht die unumgängliche Verpflichtung, gelegentlich in der *lóįma*-Hütte Unterricht zu nehmen, wie eine solch allgemeine Verpflichtung bestand, betreffs der Teilnahme am *čįéxaus*, der Jugendweihe.

Während der ganzen Dauer der Unterweisung, die manchmal bis sechs Monate hindurch anhielt, mußten die Schüler ständig die Wangengegend des Gesichtes, besonders über den Backenknochen, mit weißer Farbe und feinen Holzspänchen *(čilörš)*, gewonnen aus dem weichen Holz der hiesigen großen Berberitze *(Berberis acanthifolia)*, reiben und immer wieder reiben, zu dem Zwecke, daß die alte ursprüngliche Haut gänzlich verschwinde und eine neue, weichere, zartere erscheine. Wurde diese schließlich nach ständigem, langen Reiben und Malen wirklich sichtbar, gewöhnlich nach drei bis vier Wochen, dann bestand über die Berufung zum Amte eines *yékąmuš* dieses Burschen kein Zweifel mehr, und die alten Meister äußerten darüber ihre helle Freude mit großer Genugtuung. Aber jetzt mußte der betreffende Bursche mit noch mehr Eifer immer und immer wieder weiterreiben und sich auf der Wangengegend malen, bis schließlich nach langer Anstrengung während Monate hindurch auch diese zweite, zarte Haut verschwand und eine dritte, neue, noch feinere und empfindlichere sich bildete, die so dünn und weich und empfindlich war, daß man selbige überhaupt nicht berühren konnte, ohne Schmerz zu verursachen. Der Schüler nun, bei dem diese dritte, äußerst zarte Haut zuerst erschien, der war der größte *yékąmuš* und der beste all jener Schüler, die zugleich mit ihm den Unterricht genossen hatten, und damit hörte dann gewöhnlich die Unterweisung des *lóįma-yékąmuš* auf.

Jedoch das Hauptziel dieses Zusammentretens in der *lóįma*-Hütte — und dem dienten auch alle weiteren Nebenumstände und Bestimmungen, wie mangelhafte Nahrung, kurzer Schlaf in unbequemer Körperhaltung, die Monotonie des Gesanges und des gesamten Lebens in der *lóįma*-Hütte — war (nach meiner eigenen Beobachtung und Ansicht, denn die Leute selbst wissen darüber keine besondere und klare Auskunft zu geben) die möglichst große Entwicklung und Ausbildung der Imaginationsgabe und Vorstellungskraft, sowie der schnellen Kombination äußerer Erscheinungen und Vorkommnisse mit den eigenen Träumen und Phantasiegebilden, auf der Grundlage starker, lebhafter Autosuggestion. Letztere muß bis zu einem solchen Grade entwickelt werden, daß der *yékąmuš* in der Überzeugung lebt, seine Traumgebilde, Halluzinationen und Phantasieprodukte sind lautere Wirklichkeit, sind tatsächlich lebende Gestalten, die sich dem *yékąmuš* nähern, sich benehmen und handeln, so wie die Menschen dies tun — allerdings nur ihm allein sichtbar, nicht den gewöhnlichen Leuten —,

die mit ihm verkehren, sprechen und verhandeln, ihm Aufträge geben, oder mit ihm streiten, ihm zu Diensten sind oder ihn bekämpfen, ja selbst töten können usw. Je nach seiner Geschicklichkeit erhält und erlangt er mehr oder weniger Macht und Gewalt über die verschiedensten Geister, er kann selbige sogar sich untertänig und botmäßig machen, daß vor seiner Stärke dann alle *köšpix* zittern. Ist der *yẹ́kạmuš* einmal soweit in der Autosuggestion vorangekommen, dann beeinflußt er suggestiv auch die übrigen Leute ganz bedeutend, und durch geschickte Wendungen, durch Fingerfertigkeit, durch Schnelligkeit seiner Handbewegungen, mit einem Worte, durch eine gewisse Art Taschenspielerkünste führt er schließlich den schon suggestiv vorbereiteten und daher leicht zu täuschenden Leuten und Zuschauern irgendwelche Dinge vor, welche dieselben als außergewöhnliche Kunststücke beurteilen, welche die Fähigkeiten eines gewöhnlichen Mannes überschreiten, und selbiger gilt dann als großer *yẹ́kạmuš*.

An mir selbst habe ich es in der *lóịma*-Hütte verspürt, welch große suggestive Gewalt und Beeinflussung von dem in voller Tätigkeit sich befindenden *yẹ́kạmuš* ausgeht auf alle, die ein irgendwie empfängliches Gemüt mitbringen und sich wirklich beeinflussen lassen wollen. Und anderseits erscheint es mir nicht übertrieben oder unmöglich, daß nach monatelanger Schulung und nach später daran sich anschließender Selbstbeeinflussung im *yẹ́kạmuš* sich die Einbildungskraft bis zu dem Grade entwickeln kann, daß er in der festen Überzeugung lebt, die Geister verkehren ständig mit ihm, geben ihm Aufträge, denen er gehorsamst nachkommen muß, daß er mit deren Hilfe andere Leute krank und gesund machen, ja selbst töten kann. Hierin liegt auch der Erklärungsgrund dafür, daß bei Krankenheilungen und überhaupt immer, wenn der *yẹ́kạmuš* irgendeine seiner Amtsfunktionen ausübt, er vorher lange Zeit braucht, bis er in der richtigen Geistesverfassung ist, d. h. bis er durch einförmigen Gesang, durch rhythmische Bewegungen des ganzen Körpers, die ansteigend schneller und wilder werden müssen, sich selbst so stark suggestiv beeinflußt, daß seine Phantasiegebilde gemäß seiner Überzeugung reine Wirklichkeit sind, und daß er allem, was er in dieser autosuggestiven Erregung sich denkt und sich vorstellt, sofort auch ein wirkliches Geschehen und eine tatsächliche objektive Entwicklung zuschreibt. Selbstverständlich bleibt das ganze Benehmen des *yẹ́kạmuš* nicht ohne merkliche Einwirkungen auf das Gemüt der umstehenden Zuschauer; tritt dann z. B. irgendwelche Wendung im Verlauf der Krankheit einer Person ein, die von der Tätigkeit des *yẹ́kạmuš* auch psychisch tief beeindruckt werden muß, dann zweifelt niemand mehr an der direkten Gewalt, die der *yẹ́kạmuš* über die Geister und Naturgewalten auszuüben imstande ist, ein Umstand, der die gewöhnlichen Leute noch leichtgläubiger macht für alle Zukunft.

Auf eine spätere Gelegenheit will ich es hinausschieben, weitere Einzelheiten zur Begründung der oben geäußerten Meinung beizubringen. Den guten Yagan aber werde ich immer dankbar bleiben dafür, daß sie mir die seltene Möglichkeit geboten haben, mich persönlich unterrichten lassen und einleben zu können in der Kunst ihrer Medizinmänner. Sie selbst bedauern allerdings, daß es heutigentags keinen einzigen großen *yẹ́kạmuš* mehr gäbe, wie selbige

in verhältnismäßig bedeutender Anzahl in früheren Zeiten sich fanden und sich berühmt machten durch so manche seltene Kunststücke und Proben, die sie ihren Leuten vorzuführen imstande waren. Auf meine Frage hin, warum wohl diese tüchtigen Meister sich heute nicht mehr finden, antworteten sie in ganz bezeichnender Weise: „Das kommt von dem vielen und guten Essen, das die Christen genießen und das auch wir alle jetzt zu nehmen uns angewöhnt haben. Davon werden Körper und Geist schwerfällig, die Träume aber kommen nicht mehr so lebhaft und häufig. Die alten *yékamuš* haben eben bis Mittag gefastet und dann nur zwei bis drei Mießmuscheln täglich gegessen, wenn sie einen Kranken heilen wollten, oder schlimme Geister verscheuchen mußten, oder im Traume ihre Schutzgeister zu befragen wünschten, — sie kannten eben Alkohol, Tee oder Kaffee nicht, wie wir diese Dinge heute so oft genießen. Jene alten Meister begnügten sich mit einigen Tropfen Wasser; nachts ruhten sie nur kurze Zeit aus und das nur in Hockerstellung!" — Es ist wirklich Tatsache, daß die heute lebenden Yagan sich allzuviel an die europäischen oder importierten Nahrungsmittel, wie Mehl, Zucker, Nudeln, Reis, Hülsenfrüchte, Kaffee, Alkohol und besonders Hammelfleisch gewöhnt haben; nur nebenbei, oder in Zeiten der Not oder falls ihnen Geld mangelt, geben sie sich mit der Nahrungsversorgung, wie sie in alter Zeit geübt wurde, zufrieden.

3. Auf den Zusammenhang von *lóima yékamuš* und der *kina*-Feier habe ich in obigem schon gelegentlich hingewiesen; tatsächlich unterliegt es keinem Zweifel mehr, daß beide Einrichtungen einem fremden Kultureinfluß zugeschrieben werden müssen, während *čiéxaus* (Jugendweihe), soweit diese in einzelnen Punkten nicht auf die Alakaluf hinweist, einen durchaus originalen Charakter hervortreten läßt.

Obwohl wir, mein Reisegefährte von 1922 P. W. Koppers und ich, schon im vergangenen Jahre zu einer gewissen Sicherheit darüber gekommen waren, daß die beiden genannten Einrichtungen wohl von den Ona übermittelt worden sein müssen, da das *klóketen* der letzteren sich nicht wesentlich von *kina* der Yagan unterscheiden wird, gelangte ich dieses Jahr zur vollsten Gewißheit darüber; denn gemäß einer sehr alten Tradition wurde tatsächlich sowohl *kina* als auch *lóima yékamuš* vom Norden her in die Heimat der Yagan gebracht, natürlich in sehr weit zurückliegender Zeit. Die Überlieferung berichtet diesbezüglich: „Oben im nördlichen Teil dieser Isla Grande, auf der schönen Pampa in der Gegend von *yayióxan* (auf dem Südufer der Magellan-Straße) da spielten die Weiber zuerst *kina*; damals hatten ja die Weiber allein die Gewalt, sie herrschten und die Männer waren ihnen untertan, so wie heute die Weiber den Männern gehorchen müssen. Diese Weiber spielten nun lange schon und suchten dabei immer nach dem großen Teufel, dem *tánowa*, wo er wohl wäre und ob er aus der Erde herauskäme, in ihre *kina*-Hütte einträte usw.; aber sie fanden ihn in jener Gegend nicht, und so zogen sie weiter, erst der Nordküste dieser Isla Grande entlang bis an die Nordostspitze; und wo sie Rast machten, da bauten sie die *kina*-Hütte und spielten immer weiter. Und von da zogen sie am Ostufer dieser Insel entlang in der Richtung nach Süden; und überall, wo sie spielten, entstand eine schöne, weite Pampa

(ganz ebenes Land mit niedrigem Graswuchs), und immer suchten sie nach dem großen bösen Geist, dem *tą́nowa*. Und sie zogen immer weiter nach dem Süden, bis sie in die Nähe des Cabo San Pablo kamen; dann gingen sie nicht mehr der Küste entlang, und daher sieht man auch heute noch, daß südlich von diesem Kap sich nur bewaldetes, gebirgiges Land findet. Die Weiber nahmen jetzt eine südwestliche Richtung, überschritten die Cordillere und kamen hier an den Kanal Beagle, an die südliche Küste dieser Isla Grande, ungefähr in die Gegend von Puerto Haberton. Von hier aus zogen sie westwärts, und wo sie die *kiną*-Hütte bauten und spielten, wie z. B. in Puerto Brown, da gestaltete sich die Erde um, und es bildete sich eine sehr schöne, ebene Landfläche. Und später zogen sie weiter, an der Küste des Kanal Beagle entlang, westwärts, bis sie endlich nach *Yaia-o̯šą́ką* (boca del infierno) kamen, etwas südlich vom heutigen Städtchen Ushuaia. Hier spielten sie wieder oft und sehr lange Zeit ihr *kiną*, aber da nach langem Spielen und Suchen sie den *tą́nowa* doch nicht finden und aus der Erde herausholen konnten, da entschlossen sie sich, nicht mehr weiter zu wandern, sondern hier in *Yaia-o̯šą́ką* zu bleiben; denn hier hatten sie ebenfalls eine sehr schöne, ebene Pampa zum Spielen. Und das taten sie lange Zeit hindurch, bis einstmals *löm* (die jetzige Sonne), der damals noch als trefflicher Jäger auf Erden lebte, das Geheimnis der Weiber entdeckte. Da erhoben sich die Männer, und es begann die große Umgestaltung der Erde und die große Umwälzung der bis dahin bestehenden Ordnung, wobei die Männer fast alle Weiber vernichteten, wo viele der letzteren sich in Tiere verwandelten und viele Männer hinaufgingen an das Firmament als Sterne. Seit jener Umwälzung haben die Männer die Gewalt über die Weiber; um selbige nicht mehr zu verlieren, spielen sie jetzt *kiną*. Seit jener Zeit sind die Weiber untertan den Männern, letztere allein befehlen, und nur sie allein vereinigen sich zur *kiną*-Feier."

An diese alte Überlieferung knüpfte ich nun noch die Frage an, ob jene Weiber, die vom Norden an diese Küste gekommen waren, *kiną* spielend, etwa dem Ona-Stamme angehörten. Darauf sagten die alten Männer: „Das wissen wir nicht, denn es ist schon zu lange her, und damals wußte man wohl noch nicht, ob Ona auf der anderen Seite der Cordillere wohnten; aber jedenfalls waren jene Weiber keine *yą́mąną* (sie waren keine Yagan-Leute). Das ist gewiß, daß damals schon *yą́mąną* hier lebten, Leute von unserem Stamm; denn sonst, wie wüßten wir das alles, und wie besäßen wir die *kiną*-Feier?"

So glaube ich, geht aus obigem ohne Zweifel hervor, daß sowohl *kiną* als auch *lóima yę́kąmuš*, und damit die gesamte *yę́kąmuš*-Einrichtung, wenigstens in ihrer heutigen Form, ein späterer Kultureinfluß sein muß, der in letzter Instanz von den Ona an die Yagan weitergegeben worden ist. Mehr Klarheit in diese Frage wird eine genaue Klarstellung des eigentlichen Charakters des *klóketen* der Ona ergeben, und ich habe gewisse Aussichten, an dieser Feierlichkeit in kurzer Zeit teilnehmen zu können.

4. Nun zum Schlusse noch ein kurzes Wort über die religiösen Anschauungen der Yagan. Schon im letzten Jahre, bei meiner dritten Feuerlandreise, hatten wir, mein damaliger Reisegefährte P. W. Koppers und ich, die Existenz eines klarumschriebenen, tiefeingewurzelten, uralten Monotheismus

dieser Leute, auf der Grundlage eines umfangreichen Materials festgestellt. Sollte aber irgend jemandem noch ein leiser Zweifel gekommen sein über die tatsächliche Verwertung der so zahlreichen und uralten Formeln und Redewendungen, mit denen diese Indianer sich an ihr höchstes Wesen richten[1], an ihren *Vạtauinéwạ* (der Uralte), oder *hitapúan* (mein Vater) oder *ạbailákin* (der Allmächtige) usw., wie sie ihn nennen, so glaube ich, wird das Folgende ausreichen, um auch jene letzten Zweifel noch ein für alle Mal zu beheben.

Als ich auf der Insel Navarino war und mit den Männern gerade die Feier des *lóịma yékạmuš* beendet hatte, starb in der folgenden Nacht, es war am 24. März, die zirka 55 jährige Frau[2] des alten Thomas, die schon seit langen Jahren an einem schmerzlichen Übel — nach meiner Meinung: ein Gebärmutterleiden — krankte und langsam dahinsiechte. Bald nach erfolgtem Dahinscheiden jener Frau wurde ich durch lautes Klagen, Weinen und Wimmern geweckt, das man in allen Hütten hören konnte. Als ich am Morgen aufgestanden war, ging ich auch zu der Hütte, wo die Tote lag, und da merkte ich schon, wie in das Wimmern und Heulen die mir aus dem letzten Jahre bekannten, alten Formeln und typischen Wendungen, an den *Vạtauinéwạ* gerichtet, eingestreut wurden. Ich spielte den stummen, teilnahmsvollen Zuschauer, und die Leute nahmen von meiner Gegenwart kaum Notiz; so war es ja auch von mir beabsichtigt.

Allgemeine Trauerstimmung hatte nun dieses kleine Indianerlager befallen. Auf das Möglichste hielt ich mich persönlich pietätvoll ruhig und sehr zurück, zu dem Zwecke, um die Leute gänzlich unbeeinflußt und unbehindert ihren eigenen Gefühlen zu überlassen, damit sie selbst sich gäben und aufführten, wie sie dies im gleichen Falle zu tun pflegen, wenn sie ganz allein nur unter ihresgleichen sind. Tatsächlich war ich auch der einzige Weiße unter dieser Indianergesellschaft.

Nachdem sie nun gegen Mittag jene Verstorbene beerdigt hatten nach der Art, wie sie das bei den Christen gesehen, traten sie sofort, der Verpflichtung der alten Sitten folgend, zum *yạmạlạšemóịna*, der großen Totenfeier, zusammen; aber da es sehr stark regnete, hatten sie sich im Häuschen

---

[1] [Vergleiche über diese Formeln und Gebete „Anthropos" XVI—XVII (1921—1922), S. 522. W. K.]

[2] [Die Frau kränkelte bereits stark im März 1922, und wir glaubten, daß sie den bevorstehenden Winter kaum noch überleben werde. Infolge ihres großen Schwächezustandes konnte sie damals bei den Festen schon gar nicht mehr mittun. Sie saß fast immer in ihrer elenden Hütte — freilich keineswegs von ihrem Manne noch von den Yagan-Frauen vernachlässigt. Ein volles Jahr hat sie doch noch weiter vegetiert, bis sie schließlich langsam dahingesiecht ist. Der Tod bedeutete nicht nur für sie, sondern auch für ihre Umgebung eine wahre Erlösung. Das ist unsere Auffassung. Daß die Yagan dieselbe nicht teilen, zeigt die erschütternde Trauerfeier, welche sie am Tage nach dem Tode der Frau veranstalteten und die P. Gusinde miterleben konnte. Da fällt auch das richtige Licht auf die Äußerung, die wir 1922 so oft, wenn wir sie zum Trauergesang und *yạmạlạšemóịna* aufforderten, von ihnen zu hören bekamen: „Wie kann man denn so traurig sein, wenn keiner gestorben ist?" Wir glaubten damals, die zu Demonstrationszwecken in unserem Interesse künstlich erzeugte Trauerstimmung sei schon etwas gewesen. P. Gusinde's Bericht zeigt indes, wie tief demgegenüber bei einem wirklichen Todesfalle der Schmerz ihre Seele durchwühlt, und wie elementar er sich dann äußert in Fragen und Klagen gegen *Vạtauinéwạ*, das höchste Wesen, den Herrn über Leben und Tod. W. K.]

eines der ihrigen versammelt. Als schon der Gesang und die üblichen kurzen Reden begonnen hatten, kam ein Mann zu mir und fragte, ob ich auch in jene Versammlung kommen wollte; in mitleidigem Tone fügte er bei, daß alles, was sie da machen, für mich wenig Anregung und Freude bedeuten wird, denn sie sind ja alle in großer Trauer; aber wenn ich käme, würden sie es mir hoch anrechnen, daß ich mit ihnen mitfühle und Teilnahme zeige für alle! — Der gute Alte, er wußte gar nicht, wie sehr ich auf seine Einladung gewartet habe; denn ich gab mir wohl Rechenschaft von den wichtigen Beobachtungen, die ich gerade bei dieser Feier würde machen können, und sofort begab ich mich zur Trauerversammlung der Leute.

Alle sonstigen Einzelheiten dieser Feier, wie Bemalungen, Gesang, Bewegungen der Sprecher und Sänger etc., lasse ich hier beiseite; ich will nur hervorheben, daß es für mich tatsächlich eine große Überraschung war zu sehen, wie diese Leute ganz spontan ihren so ganz und gar menschlichen Gefühlen und Empfindungen freien Lauf ließen, ohne Menschenfurcht oder Verschämtheit, und wie sie mit ungeahnter Selbstverständlichkeit immer und immer wieder von dem großen Geist da oben, vom *Vatauinéwa* sprachen. Jede Person, die das Wort ergriff — und das taten alle Anwesenden zu wiederholten Malen —, wandte sich stets und öfters und längere Zeit an den *Vatauinéwa*, ihm schrieben sie alle die Schuld an diesem Todesfalle zu; er ist der Mächtige, gegen dessen Gewalt niemand ankommen kann; und so glaubte jeder in seiner Trauer und in seinem großen Schmerz sich vollauf berechtigt, sich bei *Vatauinéwa* zu beklagen, ihm Vorwürfe zu machen, mit ihm sich zu erzürnen, auf ihn zu schimpfen und von ihm Rechenschaft zu fordern über diese seine Tat usw. Und dabei wiederholten sich die alten, üblichen Formeln, die ja obige Ideen ausdrücken, Formeln, die allen Anwesenden sehr geläufig waren; und alle fanden den Sprecher immer im vollsten Recht, wenn er den *Vatauinéwa* anklagte und ihm Vorwürfe machte, alle schlossen sich seiner Ansicht und Äußerung an mit rührender Natürlichkeit.

Ich muß wiederholen, überraschend war für mich die Gelegenheit hier, diese spontane Äußerung ihres tief eingewurzelten Gottesglaubens mit solcher Gewalt sich luftmachen zu sehen. Wirklich, ihre religiöse Überzeugung, der Glaube an ihren *Vatauinéwa* saß tief drinnen im Herzen dieser Leute; hier kam zum Vorschein, daß es eine felsenfeste, sichere Überzeugung war und daß alle auch selbige hatten. Dabei kam fernerhin zum Ausdruck, daß sie die Allgewalt des *Vatauinéwa* anerkennen, seine Allgegenwart, sein unbestreitbares Eigentumsrecht über alles Sichtbare, seine unnahbare Größe, die niemand antasten kann, und schließlich die Hilflosigkeit und Ohnmacht der menschlichen Kreaturen, die voll und ganz in seiner Gewalt stehen und überhaupt ihm gegenüber keine Rechte geltend machen dürfen.

Da sie nun in dieser Versammlung sich sehr mit ihm erzürnt und auseinandergesetzt hatten — sie schreiben das dem eigenen großen Trauerschmerz zu und entschuldigen damit auch ihr Benehmen —, da regt sich dann doch ihr Gewissen am Abend, wenn jeder in seiner Hütte etwas ruhiger geworden ist. Reuevoll wendet er sich wieder an den *Vatauinéwa* und bittet ihn um Verzeihung für die in der großen Erregung ausgesprochenen Worte; ein Beweis

dafür, daß nach der Ansicht der Yagan allem Tun und Walten des *Vatauinéwa* die höchste Ehrfurcht gebührt, daß alle ihm Anerkennung zollen müssen und keiner gegen seine Handlungsweise sich auflehnen darf!

Sieben Stunden währte dieses *yamalašemóina*; die Leute hatten sich dabei etwas ermüdet und gingen still ein jeder in seine Hütte; aber jeder einzelne gab sich hier seiner Trauer noch weiter hin, und das Weinen und Wimmern hörte man Tag und Nacht. — — —

Auch in der wichtigen Frage über das Verhältnis des *Vatauinéwa* zu den *yékamuš*, deren Krankenheilungen usw. habe ich weitere Klarheit erlangt; auch manche noch zweifelhafte Punkte in der Mythologie konnte ich richtigstellen. Doch hier genug davon. Es gelang mir, noch 15 Gesänge phonographisch aufzunehmen, so daß ich meine Arbeit unter den Yagan beendet glaube; ohne Frage, alle ihre wesentlichen Kulturelemente sind jetzt festgestellt.

Nun rüste ich mich zur schwierigen Reise nach dem Lager der Ona; hoffentlich ist mir guter Erfolg bei der Erforschung jenes Stammes beschieden.

Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

I. Der Gegensatz der Mitteilungen von E. H. MAN und A. R. BROWN und seine persönliche und sachliche Würdigung.
II. Die Hauptunterschiede in Religion und Mythe zwischen den Nord- und den Südandamanesen.
III. Feststellung des ethnologischen Alters der Nord- und der Südgruppe.
IV. Die austronesischen Einflüsse in der (nord)andamanesischen Mythologie.
V. Der sittliche Charakter Puluga's, des Höchsten Wesens der Südandamanesen.
VI. Die Abgrenzung der Jahreszeiten auf den Andamanen und die Bedeutung der Monsune in Mythe und Religion.
VII. Der sittliche Charakter der Gebote Puluga's, des Höchsten Wesens der Südandamanesen.
VIII. Reichtum und Kompliziertheit der religiösen Verhältnisse der Andamanesen.

I. Der Gegensatz der Mitteilungen von E. H. MAN und A. R. BROWN und seine persönliche und sachliche Würdigung.

Nach der bisher als klassisch betrachteten Darstellung von E. H. MAN über die Bewohner der Andamanen-Inseln, die er zuerst in Band XI und XII (1882 und 1883) des „Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland", dann als gesondertes Werk „On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands" (London 1883) erscheinen ließ, war man gewöhnt, den Andamanesen die Kenntnis und Verehrung eines wirklichen Höchsten Wesens, *Puluga* mit Namen, zuzusprechen, um so mehr, da auch von zwei anderen guten Kennern dieser Stämme, M. V. PORTMAN und Sir RICHARD TEMPLE, im wesentlichen keine Widersprüche dagegen laut geworden waren[1].

Es wirkte also einigermaßen sensationell, als A. R. BROWN, der in den Jahren 1908—1909 eine Forschungsexpedition zu den Andamanen unternommen hatte, in der Zeitschrift „Folk-Lore" (XX, 1909, S. 258—271) zwar MAN's sonstige Forschungen belobte, aber gerade gegen seine Darstellung der Religion und besonders die Charakterisierung Puluga's als eines Höchsten Wesens Stellung nahm, wozu er einleitete mit den folgenden Sätzen: „Mr. MAN's researches were in many ways excellent. I have tested as far as possible every statement in his book, and can speak with ungrudging praise of it. But there are certain matters on which I am compelled to dissent from Mr. MAN's opinions, and one of the most important of these is his interpretation of certain religious beliefs of the Andamanese". Über die Kontroverse zwischen BROWN und mir, die sich damals daran knüpfte, berichte ich an anderer Stelle[2].

Seitdem ist jetzt BROWN's ausführliches Werk über die Andamanesen erschienen[2], in welchem BROWN bei dieser Stellungnahme verbleibt und sie vielmehr noch zu erweitern und vertiefen sich bemüht.

Es ergibt sich damit erneut die Notwendigkeit, auf die Darstellung BROWN's einzugehen. Das hohe reizvolle Interesse, das diesem Falle innewohnt, recht-

[1] Siehe meine ausführlichen Darlegungen darüber in „Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit", Stuttgart 1910, S. 193ff.

[2] Siehe darüber unten im Teil „Bibliographie".

fertigt, wie ich denke, zur Genüge, wenn das hier in so eingehender Weise geschieht. Es gilt hier, nicht nur wertvolle alte Erkenntnisse zu sichern, sondern auch wichtige neue Erkenntnisse zu gewinnen und nach manchen Seiten hin vieles zu lernen.

Da hier zwei Forscher mit ganz entgegengesetzten Beobachtungsresultaten vor uns hintreten, so kommen wir nicht daran vorbei, zuerst einen Blick auf die Qualifikation zu werfen, die sie beide zur Erfüllung ihrer Aufgaben mitbringen. Wenn wir zunächst die Frage der Dauer ihres Aufenthaltes bei den Andamanesen prüfen, so ergibt sich folgendes.

Die ganze Expedition Brown's dauerte von Ende 1906 bis Anfang 1908; davon entfielen aber drei Monate auf die Klein-Andaman-Inseln; wegen unzureichender Kenntnis der Sprache brach Brown hier ab und verwendete also nur ein Jahr auf Großandaman. E. H. Man's Aufenthalt dortselbst umfaßte aber elf Jahre in beständigem Verkehr mit den Eingebornen, darunter vier Jahre als Leiter des Heimes der Andamanesen. Schon dadurch war E. H. Man bedeutend im Vorteil. Dies steigerte sich noch dadurch, daß Man seine Untersuchungen im wesentlichen auf die Südstämme, besonders die Aka-Bea, konzentrierte, während Brown auch noch bei den Mittel- und Nordstämmen arbeitete, aber von den Südstämmen, insbesondere den Aka-Bea, bei denen Man tätig war, weniger Mitteilungen bringen kann. Dazu kam weiter, daß Man sich in der langen Zeit eine eingehende Kenntnis der Sprache erwarb und so unmittelbar mit den Eingebornen verkehren konnte, eine unerläßliche Vorbedingung zu wirklich eindringender Erforschung der Eingebornen. Brown dagegen vermochte mit den Eingebornen die allerlängste Zeit nur zu verkehren in einer Vermittlungssprache, dem Hindustani, die er selbst nicht beherrschte, und welche nur die jungen Andamanesen und auch die, wie er selbst sagt, „mehr oder weniger unvollkommen" sprachen. Erst in den letzten Wochen traf er einen Eingebornen, der englisch sprach, durch dessen Hilfe er dann bessere Auskünfte erhalten konnte[1].

Zu all dem kommt endlich, daß, während zu Man's Zeiten die einzelnen Stämme streng getrennt von einander lebten, so daß eine wirklich exakte Erforschung eines einzelnen Stammes noch möglich war, jetzt dagegen nach A. R. Brown's eigenem Zeugnis die Stämme vielfach durcheinander leben und damit ihre Sprache und ihre Sitten an Reinheit, Bestimmtheit und Sicherheit natürlich bedeutend eingebüßt haben.

Sozusagen in jeder Hinsicht also war Man unvergleichlich günstiger gestellt als Brown, so daß deshalb von vorneherein seine Mitteilungen mindestens das gleiche Zutrauen rechtfertigen. So spricht sich Sir Richard C. Temple, den auch Brown als einen der besten Kenner der Adamanesen anerkennt, folgendermaßen über Brown's Buch aus: „Der erste Teil des Buches ist empfindlich geschädigt dadurch, daß der Verfasser zu viel Gewicht legt auf seine eigenen Beobachtungen und zu wenig auf die seiner Vorgänger, insbesondere auf die eines so peinlich genauen Darstellers wie Mr. E. H. Man, der außergewöhnliche Gelegenheiten zu Beobachtungen hatte, die sich über

[1] Vgl. die diesbezüglichen Angaben von Brown selbst S. 170, 176.

eine lange Reihe von Jahren ausdehnten" („Man" 1922, S. 121). Wenn BROWN behauptet, daß MAN sich durch seine christlichgläubige Überzeugung zu einer christianisierenden Färbung seiner Mitteilungen habe verleiten lassen, so ist dem entgegenzuhalten, daß eine solche in keiner Weise hervortritt; denn er bringt in aller Aufrichtigkeit eine ganze Menge seltsamer und selbst grotesker Einzelheiten auch über Puluga, das Höchste Wesen, die doch wahrlich in keinem Glaubensbekenntnis irgendeiner der christlichen Denominationen zu finden sind. Weiter aber auch ließe sich erwidern, daß man dann mit gleichem Recht BROWN den Vorwurf machen könnte, seine eigene Unvoreingenommenheit sei durch die damals noch herrschenden evolutionistischen Schulmeinungen getrübt worden.

Nach den Angaben von E. H. MAN nun verehren die Andamanesen-Pygmäen, die sicherlich zu den ältesten Völkern des südlichen Asiens zählen, ein wirkliches Höchstes Wesen, Puluga mit Namen, das Welt und Menschen schuf, allwissender, sittlicher Richter ihrer Handlungen, aber auch gut und hilfreich ist, zu dem die Guten nach dem Tode gelangen. Demgegenüber wollte nun BROWN gefunden haben, daß nicht ein, sondern zwei Hochgötter vorhanden seien, Bilika (Puluga) und Teria (Daria); beide sollen nichts anderes darstellen als die beiden dort herrschenden Hauptwinde, ersterer den Nordostmonsun, letzterer den Südwestmonsun. Puluga-Bilika, die die Hauptperson bilde, sei aber weiblich und erst später in einzelnen Stämmen männlich geworden. Sie habe keinerlei sittliche Eigenschaften an sich und sei ursprünglich als den Menschen feindselig betrachtet worden; denn von ihr gingen die zerstörenden Stürme aus, während von Teria die Regen kamen.

Wenn BROWN's Behauptungen in dieser Form zutreffend wären, so könnte allerdings der Charakter eines Höchsten Wesens dem (oder der) Bilika-Puluga nicht mehr zuerkannt werden. Aber man muß bei BROWN unterscheiden zwischen den Tatsachen, die er bringt, und der Interpretation, die er dazu gibt, und da er sich verdienstlicherweise bemüht hat, die letztere von den ersteren getrennt zu halten, so ist es leicht, die ersteren zu erfassen.

Die Wirklichkeit ist nun, daß BROWN außer den Stämmen des Südens, den Akar-Bale und besonders den Aka-Bea, die E. H. MAN erforschte, auch noch die der Mitte und die des Nordens herangezogen hat. Er hat sich dadurch das große Verdienst erworben, zutage zu fördern, wie hier auf einem verhältnismäßig kleinen Raum unter einer so geringen Anzahl von Menschen auch bei primitivsten Völkern eine reiche Mannigfaltigkeit weitest auseinanderstehender Anschauungen in der Religion bei den einzelnen Stämmen vorhanden ist. Die so hoch instruktive Tatsache dieser charakteristischen Verschiedenheit der einzelnen Stämme hätte aber möglichst klar dargelegt und in keiner Weise verwischt werden dürfen. Das letztere tritt nun aber vielfach in der Interpretation ein, die BROWN gibt, indem er die starke Verschiedenheit der Religion der Südstämme von der der Nordstämme nicht genügend beachtet. Die Folge davon ist, daß seine Darstellung der Religion der Nordstämme zutreffend, die der Mittelstämme halb zutreffend, die der Südstämme aber in entscheidenden Punkten unzutreffend wird. Das hat sich noch verschlimmert seit seiner ersten Darstellung im „Folk-Lore"; denn während er damals noch stärker unter dem

Eindruck beobachteter Tatsachen stand, ist er seitdem unter den Einfluß von Theorien gelangt, die er sich bildete, und die schließlich auch die Darlegung der Tatsachen ungünstig beeinflußte, wie wir das weiter unten noch sehen werden.

Hier seien zunächst nur einige dieser Verwischungen bezeichnet, die Brown vornimmt. Er schildert Bilik als im wesentlichen den Menschen feindlich (S. 369f.). Dann aber schreibt er: „Yet there is no doubt that at times, and more particularly in the southern tribes, the natives do regard Puluga as the benefactor and even the creator of the human race" (S. 370). Es ist aber unexakt zu sagen: „more particularly in the southern tribes". Wenn wir uns auf die Quellen, insbesondere der Mythen, stützen, so ist Puluga nur in den Südstämmen Wohlthäter und Schöpfer der Menschen. Dieselbe Bemerkung gilt von Brown's Ausdrucksweise, daß der Gedanke, Puluga-Bilika habe den Menschen Feuer und damit die Quelle des Lebens gegeben, „has been developed more in the South than in the North" (S. 372). Nach den Mythen war es nur bei den Südstämmen, daß Puluga den Menschen das Feuer freiwillig gab; bei den Nordstämmen bewachte Bilika es eifersüchtig, und es mußte ihr erst mit List und Gewalt entwendet werden.

Wir wollen jetzt darangehen, in einer kurzen Zusammenfassung die hauptsächlichsten Unterschiede der Süd- von den Nordstämmen darzulegen.

II. Die Hauptunterschiede in Religion und Mythe zwischen den Nord- und den Südandamanesen.

1. Betrachten wir zuerst das Geschlecht von Puluga-Bilika und ihrem Partner Daria-Tarai und ihre beiderseitigen Beziehungen zu den beiden Monsunen (S. 147ff.):

Nordstämme.

	Nordostmonsun *Biliku boto*	Südwestmonsun *Tarai boto*
Aka-Čari, Aka-Kora, Aka-Bo, Aka-Jeru	Biliku ist weiblich und Frau des Tarai, ihr Sohn ist Perjido; so die gewöhnliche Annahme; anderswo gilt Perjido als Mann der Bilika; oder Bilika ist unverheiratet, ihr Sohn ist Perjido und andere	

Mittelstämme.

	Bilik to	*Teriya*
Aka-Kede	Im Nordgebiet: Biliku weiblich, Tarai männlich; im Süden Biliku männlich	
Aka-Kol, Aka-Juwoi, A-Pučikwar	Für gewöhnlich ist Bilik männlich, ebenso Teriya; seltener: Bilik weiblich, Tarai ihr Mann; oder: ein männlicher und ein weiblicher Bilik, die Mann und Frau sind; oder Bilik männlich, seine Frau In-Čaria Bei A-Pučikwar mehrere Bilik für alle Winde außer Südwest, letzterer Teriya	

Südstämme.

	Puluga to(a)	*Daria*
Akar-Bele	Puluga männlich	Daria sein Bruder
Aka-Bea	„and this was apparently also the common belief of the Aka-Bea" (S. 151)	

Aus dieser Übersicht ergibt sich: 1. Biliku ist in den Nordstämmen stets weiblich, Puluga in den Südstämmen stets männlich, in den Mittelstämmen ist Bilik bald männlich, bald weiblich, also ein typisches Übergangsgebiet; 2. nur im Norden sind die beiden Monsune stärker personifiziert, da sie nur dort Biliku-Wind und Tarai-Wind heißen, während in der Mitte und im Süden nur der Nordostmonsun die personifizierende Bezeichnung trägt und der Südwestmonsun einfach Teriya (Daria) heißt; 3. überall ist Biliku-Puluga nur mit dem Nordostmonsun, Tarai-Daria nur mit dem Südwestmonsun in Verbindung gesetzt, nur bei A-Pučikwar sind viele Biliku da, denen alle Winde, außer dem Südwestwind, zugeteilt werden.

Auf diesem letzteren Punkt baut BROWN seine ganze Interpretation des Puluga-Glaubens auf: zum Gebiet Puluga's gehöre ursprünglich nicht nur der Nordostmonsun, sondern auch die stürmische wechselvolle Zeit, die diesem Monsun vorangehe und nachfolge. Aber diese Annahme hatte er schon vorher entkräftet durch die andere Meinung, die er aufstellte, daß die Annahme von mehreren Biliku bei den A-Pučikwar erst eine ziemlich junge Neuerung sei (S. 169 und 374). Dazu kommt, daß A-Pučikwar zu jener Übergangsgruppe gehört, die doch in ihrem Schwanken nach beiden Seiten hin sicherlich nicht das Ursprüngliche bietet. BROWN's Versprechen, zu zeigen, daß eine „approximation" zu dieser Anschauung auch bei den übrigen Stämmen sich finde (S. 356), erfüllt er aber in keiner Weise.

Die Sache klärt sich aber noch gründlicher auf. In seiner früheren Veröffentlichung im „Folk-Lore" (S. 260)[1] brachte BROWN auch folgende Mythe von den Akar-Bale: „Puluga (big Puluga) has two brothers called Jila Puluga and Kuacho Puluga (East Puluga and West Puluga). The one sends all the easterly winds, and the other all the westerly winds". Diese Mythe finde ich in der neueren Veröffentlichung BROWN's nicht mehr. Vergleicht man sie aber mit einer dort mitgeteilten Version der Bilik-Mythe der Aka-Kol und A-Pučikwar („There is a male Bilik and a female Bilik, who are husband and wife. Their children are *Koicor-ton Bilik*, *Koico Bilik*, *Jila Bilik*, *Metepur Bilik*, *Tartear Bilik*, and *Teriya*", S. 151), so sieht man, daß die zwei Brüder der Akar-Bale identisch sind mit zwei Kindern der Aka-Kol und A-Pučikwar. Diese Mythen beider Gruppen also haben den wichtigen Umstand miteinander gemein, daß ein (big) Puluga-Bilik über sowohl dem (Nord)ost-, als den (Süd)westwinden steht, mit keinem einzelnen von ihnen identifiziert wird, und so auch dieser höhere Puluga-Bilik in keinen Gegensatz zu einem anderen Wesen gerät.

Dieser Stand der Dinge zeigt sich auch noch in einer anderen Akar-Bale-Mythe, die BROWN in II, S. 151 mitteilt: „Once upon a time Puluga and Daria were great friends, but they quarrelled. Puluga said that he was the bigger (more important). Daria said that he was. So now they are always quarrelling. Puluga sends the wind for one period. Then Daria sends his wind." Hier gab es also ebenfalls eine Zeit, wo ein Gegensatz zwischen (Nord)ost

[1] Ich werde von hier an die frühere Veröffentlichung im „Folk-Lore" (1909) mit I, die neuere in dem Werk „The Andamanese Islanders" mit II zitieren.

und Südwest nicht bestand. Der Gedanke aber, daß nun Daria den Anspruch erhoben hätte, der Größere zu sein, ist zweifellos etwas in der ganzen Mythenliteratur der Andamanesen Einzigdastehendes[1] und kann deshalb nichts Ursprüngliches sein; das gibt auch BROWN selbst zu, wenn er sagt: „I venture to think, however, that the southern myth is not quite so satisfactory, as the northern one" (S. 367). Wohl aber würde der Wettstreit begreiflich sein zwischen den beiden geringeren Puluga der anderen Bale-Version, über denen Ein (großer) Puluga steht, der keinen Partner irgendwelcher Art kennt.

Hatten wir also sowohl bei den Aka-Kol und A-Pučikwar der Mittelstämme als bei den Akar-Bale der Südstämme den Stand der Dinge, daß es einen großen Bilik-Puluga gab, der nicht mit dem Gegensatz der beiden Monsune verbunden war, weil er über ihm stand, so wird vielleicht schon für diese beiden Gruppen, sicher aber für die Aka-Bea gelten, was BROWN selbst in I, S. 267 schreibt[2]: „There seem to be no legends whatever about Tarai, and in the south he is generally ignored, all storms being attributed to Puluga whether they come from the North East or the South West." Diesen Fall, wo Daria also gar nicht mehr, jedenfalls nicht mehr als mythische Person vorhanden ist, hatten wir schon in der obigen Version der Akar-Bale-Mythe getroffen, wo nicht neben, sondern nur unter dem Großen Puluga ein Brüderpaar Ost- und West-Puluga anzutreffen war. Es liegt aber auch eine Version der Aka-Kol und A-Pučikwar vor, wo Bilik männlich ist und sein Weib In-Čaria heißt, von Teria aber keine Rede ist (I, S. 260; II, S. 151).

Am stärksten aber liegt es vor bei dem südlichsten Südstamm, den Aka-Bea; denn in dem Bericht, den E. H. MAN über sie gibt, ist überhaupt von einer derartigen Persönlichkeit keine Rede, und BROWN folgert nur indirekt, aber ohne jede Begründung, ihr Vorhandensein mit den Worten: „and this [daß Puluga und Daria männlich seien] was apparently also the common belief of the Aka-Bea" (II, S. 151), eine Schlußfolgerung, zu der er in seiner ersten Veröffentlichung noch nicht gekommen war.

Nehmen wir aber hinzu, daß überhaupt in allen Süd- und Mittelstämmen nur der Nordostmonsun den personifizierenden Namen „Puluga-Wind" trägt, nicht aber der Südwestmonsun, so legt sich nahe, daß auch hier ursprünglich nur Ein persönliches Wesen vorhanden war, auf das alle Stürme bezogen wurden, nach dem aber der Nordostwind besonders genannt wurde, nicht weil er die meisten Stürme bringt, sondern gerade umgekehrt, weil zur Zeit des Nordostmonsuns, und nur zu seiner Zeit, die schönsten und heitersten Tage eintreten[3].

Das hat BROWN früher auch selbst eingestanden. Er hatte zwar damals schon angefangen, die Theorie zu bilden, daß Biliku und Tarai nichts anderes seien als Personifikationen der beiden Monsune, Biliku des Nordost-, Tarai des Südwestmonsun, und er hatte schon den Satz niedergeschrieben: „There is complete unanimity through all the groups, on this point, that bad weather

[1] Warum es gerade hier auftritt, werden wir weiter unten noch sehen; vgl. II, S. 195, „Man" 1910, S. 36 Anm.

[2] Ich finde auch diese Stelle nicht in II.

[3] Siehe darüber weiter unten.

is the result of Biliku's anger" (I, S. 261). Aber ganz aufrichtigerweise gestand er damals ein: „What is particularly puzzling is that in the South West monsun the wheather is generally fine" (I, S. 267). Seitdem aber hat er, auf die Biliku der A-Pučikwar sich stützend, eine Ausdehnung der Nordost-Monsun-Jahreszeit vorgenommen, so daß sie am Anfang und am Ende um eine stürmische Periode vermehrt wird, und auf diese Ausdehnung hat er dann in seinem neuen Werk eine äußerst künstliche und komplizierte Theorie aufgebaut. Daß die Stütze der A-Pučikwar hinfällig ist, haben wir schon oben (S. 982) gesehen; daß die Theorie auch in sich Risse und Sprünge hat und zu starken Verschiebungen der Tatsachen ihre Zuflucht nehmen muß, werden wir weiter unten (S. 999 ff.) noch sehen.

Für jetzt bergen wir nur die wichtige Tatsache, daß bei den Südstämmen nicht zwei höhere Gestalten, sondern Ein höchstes Wesen vorhanden ist, das als männlich gilt, das über dem Gegensatz der beiden Monsune steht, nach dem der Monsun des schönen heiteren Wetters benannt wird, das aber auch Stürme, Gewitter und Zyklone bringt.

2. Untersuchen wir jetzt, wie es mit der Schöpfung, besonders des Menschen, bei den einzelnen Stämmen bestellt ist (II, S. 192 ff.).

Aka-Bo: **Nordstämme.**

Der erste Mensch Jutpu (= Allein) war im Knie eines großen Bambus geboren als kleines Kind. Er wuchs heran und machte sich aus einem Nest weißer Ameisen eine Frau, namens *Kot*. Aus Lehm machte er andere Vorfahren, die er und seine Frau in Fertigkeiten unterrichteten.

Aka-Jeru:

1. Erste Version = Aka-Bo.

2. Zweite Version: Der erste Mensch Poičotubut war im Strebebogen (buttress) eines Sterculiabaumes geboren. Er hatte kein Weib, sondern kohabitierte mit einem Ameisennest *(kot)* und hatte davon viele Kinder, die die Stammväter der Andamanesen wurden.

3. Dritte Version: Tarai, der erste Mensch, sein Weib *Kot*, ihre Kinder *Tau* (Himmel), *Boto* (Wind), *Piribi* (Sturm), *Air* (Schaum am Meer).

4. Vierte Version: *Maia Čara* war das erste Wesen; es schuf die Erde und bevölkerte sie, auch Sonne und Mond; sein Weib *Nimi*, Kinder *Čo* (Messer), *Loto*, *Luk*.

Aka-Kede: **Mittelstämme.**

Bilika machte die Welt und die ersten Menschen.

Aka-Kol:

Der erste Mensch *Ta Peti* (Monitor-Eidechse), sein Weib die Civet-Katze, ihre Kinder die *Tomo-la* (Vorfahren).

A-Pučikwar:

1. *Ta Petie* war der erste Vorfahre. Es wurde ihm ein Weib aus einem schwarzen Holz, das er nach Hause gebracht. Ein Sohn *Poi*. Später *Ta Petie* ertrunken und in *Karaduku* (Hai) verwandelt.

2. Zuerst nur Männer. *Ta Petie* schnitt dem Mann *Kolotot* seine Genitalien ab, sie wurde sein Weib, ihre Kinder die *Tomo-la*.

3. Der erste Mensch *Tomo(-la)*. Er machte die Welt und bevölkerte sie mit Vorfahren. Er machte den Mond *(Puki)*, der sein Weib wurde; beide erfanden alle Künste und Fertigkeiten. Nach seinem Tode in den Himmel versetzt, wohin auch die Seelen der Menschen gehen. Dort immer Tag und schönes Wetter. Wie *Tomo* entstand, unbekannt; zuerst *Tomo*, dann *Biliku*.

4. *Tomo* erster Mensch, sein Weib *Mita* (Taube). Er machte Bogen, Pfeile, Kanus, sie Netze und Körbe und fand rote Farbe und weißen Lehm. Wie beide entstanden, unbekannt.

5. *Tomo* von *Bilik* gemacht. Sein Weib *Mita*, die Kinder *Tomola*.

6. *Koi* erster Mensch, Sohn des *Tomo*, sein Weib *Mita*.

7. *Ta Petie* erster Mensch, sein Weib *Mita*.

8. *Ta Mita* Ahnherr der Andamanesen.

Akar-Bale: Südstämme.

1. *Puluga* machte das erste Menschenpaar, *Nyali* und *Irap*. Er gab ihnen Feuer und lehrte sie alle Künste und Fertigkeiten.

2. Der erste Mann *Da Duku* (Monitor-Eidechse) und die erste Frau *In-Bain* (Civet-Katze).

Aka-Bea:

1. *Puluga* machte den ersten Mann *Tomo*. Sein Weib *Čana Elewadi* (Krabbe), geschaffen von *Puluga*, der *Tomo* lehrte, sich fortzupflanzen.

2. *Čana Elewadi* vom Meere herbeigeschwommen.

3. *Čana Elewadi* schwanger an Kydd Island gelandet; Kulturheroin.

Später *Tomo* ertrunken und in *Karaduku*, seine Kinder in *duku* verwandelt.

Wir finden auch hier wieder eine ähnliche Gruppierung wie vorhin: 1. In Nordgruppe keinerlei Schöpfungsidee; in einer Version ist Tarai der erste Mensch; 2. in der Mittelgruppe tritt die Schöpfungsidee nur schwankend auf; 3. in der Südgruppe ist sie überall deutlich ausgesprochen.

Wo immer aber von Schöpfung die Rede ist, wird sie auf Bilik-Puluga zurückgeführt, nie auf jemand anderen. Nur einmal in der dritten Version von A-Pučikwar strebt Tomo über Bilik hinaus; das ist aber eine ganz singuläre Erscheinung (vgl. oben S. 982), und auch selbst hier wird jedenfalls die Menschenschöpfung nicht auf Tomo zurückgeführt. Überhaupt zeigt auch hier A-Pučikwar die stärksten Schwankungen.

Als Name des ersten Menschen erscheint *Ta Petie* sowohl in der Mittel- als in der Südgruppe, ebenso der Name *Tomo*. Auch der Name der ersten Frau, Civet-Katze, erscheint in beiden Gruppen, während Mita (Taube) auf die Mittelgruppe beschränkt bleibt. Im ganzen steht auch hier die Mittelgruppe der Südgruppe näher als der Nordgruppe.

Wir können das Ergebnis feststellen, daß in den Mittelstämmen der Schöpfungsgedanke schwankend ist, aber in der Südgruppe in voller Herrschaft besteht.

Wir können schließlich ebenfalls feststellen, daß die Schöpfungsidee am klarsten und stärksten dort ausgesagt wird, wo, wie bei den eigentlichen Südstämmen, mehr oder weniger nicht zwei höhere Wesen, sondern Ein höchstes Wesen, Puluga, vorhanden ist, das über allen Naturerscheinungen steht, von dem die Himmelserscheinungen ausgesagt werden.

3. Schauen wir jetzt noch, von woher das Feuer zu den einzelnen Stämmen kam und in welchem Verhältnis die Menschen zu Bilik-Puluga stehen (II, S. 201 ff.):

Aka-Čari: **Nordstämme.**

Biliku erzeugte Feuer durch das Aneinanderschlagen eines roten Steines und einer Perlmuschel. Sie zündete Holz damit an. Als sie schlief, stahl *Mite* (bronzeflügelige Taube) Feuer und gab es den Menschen.

Aka-Yeru:

Als Biliku schlief, stahl Lirčitmo (Kingfisher) ihr das Feuer; sie warf mit der Perlmuschel nach ihm und schnitt ihm das Haupt ab, worauf Feuer aus dem Hals kam. Von da an erhielten die Menschen das Feuer.

In anderen Versionen sind es andere Wesen, die das Feuer erfinden; aber immer gelangt es erst durch Gewalt und List zu den Menschen.

Biliku lebt in Feindschaft mit den Menschen, ißt ihnen ihre Nahrung weg und tötet sie auf mehrfache Weise.

Aka-Kede:

1. Lirtit (Kingfisher) stiehlt der schlafenden Biliku das Feuer. Sie wirft ihm eine Perlmutter nach und schneidet ihm Schwanz und Flügel ab. Mite (Taube) wirft einen Feuerbrand an den Himmel, der zur Sonne wird.

Bilika (männlich) sieht die Menschen an, ob sie seine Nahrung, gewisse Pflanzen, gegessen haben, und tötet sie im Bejahungsfalle. Die Menschen tun sich dann zusammen und töten ihn und sein Weib; Mite, sein Kind, führen sie gegen Nordosten.

Aka-Juwoi:

Die Kaisertaube hatte einen Feuerbrand der schlafenden Bilik gestohlen und das Feuer den Menschen weitergegeben.

Aka-Kol:

Luratut (Kingfisher) stiehlt der schlafenden Bilik das Feuer.

A-Pučikwar:

Luratut stiehlt der schlafenden Bilik das Feuer. Sie nahm nun einen „lighted brand" hervor und warf ihn dem Luratut nach. Sie war erzürnt und ist von da an den Himmel gegangen.

Akar-Bale: **Südstämme.**

1. Puluga (nach einer anderen Version: der Skink) gab den ersten Menschen Da Duku und In Baia das Feuer.

2. Der Fisch *Dim-dora* stahl das Feuer von Puluga's Plattform (eine andere Version: aus dem Land der verstorbenen Geister). Er warf es unter

die Menschen, die dann verbrannten, sich flüchteten und Fische mit roter Farbe wurden.

In alten Zeiten lebte Puluga in Jila (Osten) und die Andamanesen in Puluga-l'odbaraij. Puluga war immer böse auf die Menschen und pflegte deren Hütten und Eigentum zu zerstören. Darauf schickten ihn die Menschen weg aus der Welt: „Wir wollen dich nicht mehr haben hier." Er ging nach Nordosten.

Aka-Bea:

1. Luratut stahl dem schlafenden Puluga das Feuer, ließ es aber fallen und verbrannte Puluga damit. Dieser ergriff den Feuerbrand und verbrannte Luratut damit. Die Vorfahren erhielten aber Feuer.

2. Puluga gab dem ersten Menschen Tomo Feuer, nachdem er ihn geschaffen, und belehrte ihn über dessen Gebrauch. Er selbst brachte Feuer herbei, indem er der Sonne befahl, herbeizukommen und einen aufgeschichteten Holzstoß in Brand zu setzen.

3. Puluga ließ den ersten Menschen selbst den Holzstoß aufrichten und schlug diesen dann, worauf das Feuer entzündet wurde. Der Geist *Lači Puna Ablola*, der Puluga begleitete, unterwies dann Tomo im Kochen der Speisen.

4. Die vierte Version ist im wesentlichen gleich der ersten, nur wird sie in die Zeit nach der großen Sintflut verlegt, die alle Feuer ausgelöscht hatte.

Folgende Gesamtergebnisse lassen sich feststellen:

1. Die Mythe, daß das Feuer der (dem) Bilik-Puluga gestohlen wird, zumeist durch den Kingfisher, findet sich in allen Stämmen.
2. In den beiden Südstämmen findet sich daneben, am stärksten in Aka-Bea, die wesentlich verschiedene Form, daß Puluga das Feuer den Menschen freiwillig und gütig gegeben und sie in der Verwendung desselben unterrichtet habe.
3. In den Nordstämmen und im nördlichsten der Mittelstämme wirft Bilik mit der Perlmuschel nach dem Räuber, in den übrigen Mittel- und in beiden Südstämmen mit einem Feuerbrand.
4. In den Nordstämmen ist Bilik wesentlich feindlich den Menschen; in den Mittelstämmen und beim Akar-Bale-Stamm in einer Version vielleicht zuerst freundlich, jedenfalls aber wird nachher der Herrschaft Puluga's ein Ende gemacht und er selbst entweder verjagt oder getötet; bei den Akar-Bale in einer anderen Version und bei den Aka-Bea überhaupt finden die Menschen keine Ursache, den gütigen und freigebigen Puluga abzusetzen, und haben auch genug Ehrfurcht, die sie davon abhält.

Hier offenbart es sich, daß in den Mittelstämmen einmal eine religiöse (und kulturelle) Umwälzung vor sich gegangen sein muß, in welcher die Menschen der Strenge und Alleinherrschaft des alten Höchsten Wesens überdrüssig wurden und es beseitigten; welche Beweggründe dabei mitwirkten, werden wir weiter unten (S. 103ff.) noch sehen. Diese Bewegung ist wohl von den Mittelstämmen ausgegangen, ihr Credo ist die Mythe mit dem Feuerraub. Als Ort dieser Mythe wird aber sowohl bei den Aka-Kol, als auch bei A-Pučikwar, als auch bei der einen Version der Aka-Bea *Tol-loko-tima* angegeben,

während die Menschen damals in *Wotaemi* lebten, südwestlich von dort am anderen Ufer einer Seestraße. Beide Orte aber liegen im A-Pučikwar-Gebiete (II, S. 200; vgl. auch die Mythe der Aka-Bale II, S. 201).

Wenn wir die Zeit näher bestimmen sollen, so sei darauf hingewiesen, daß bei den Aka-Bea E. H. Man's der Feuerraub erst nach der großen Sintflut stattfand. Damals seien auch die Menschen erzürnt gewesen gegen Puluga wegen der Vernichtung aller ihrer Mitmenschen, und sie beschlossen, ihn zu töten. Puluga schreckte sie aber zurück, er sei hart wie Holz, ihre Pfeile könnten nicht eindringen. Er erklärte ihnen, daß der Grund für das Schicksal der Umgekommenen in dem Ungehorsam der damaligen Rasse gegen seine Vorschriften gelegen habe, die von den Urvölkern immer beobachtet worden seien; wenn auch sie jetzt so gottlos sein würden, würde unfehlbar die gleiche Strafe über sie kommen. Das war das letztemal, daß Puluga den Menschen sichtbar war; aber seine Warnung wurde beachtet, seine Gebote wurden von da an immer befolgt.

Diese ganzen Mythen glaube ich folgendermaßen deuten zu sollen: Nach einer großen Flut, in der viele Andamanesen umkamen und viel zerstört wurde, trat ein Abfall von Puluga ein, der in A-Pučikwar einsetzte, die ganzen Mittelstämme mit sich riß und auch in die Südstämme bis selbst nach Aka-Bea vordrang. Hier aber wurde der Abfall zum Stehen gebracht, der Kataklysmus wurde als Strafe Puluga's erkannt und infolgedessen der alte Gehorsam und die frühere Ehrerbietung gegen Puluga, die auch hier ins Wanken geraten war, um so stärker wieder hergestellt.

4. Auch über diese große Sintflut gibt es eine Anzahl Mythen, in denen eine Verschiedenheit der Stämme zutage tritt:

Aka-Jeru: **Nordstämme:**

1. Der erste Mensch Mimi Čara machte abends beim Singen der Zikade ein Geräusch. Darauf brach ein großer Sturm los, tötete viele Menschen und verwandelte andere in Fische und Vögel. Mimi Čara und seine Frau Mimi Kota stiegen auf einem Hügel in eine Höhle und verbargen das Feuer unter einem Kochtopf, bis der Sturm vorüber war.

2. Die Menschen machten abends ein Geräusch beim Singen der Zikade. Diese ging zu ihrer Mutter Biliku, die warf ihre Perlmuschel und schickte einen heftigen Regenschauer und zerstörte die ganze Welt. Maia Taolu rettete dabei das Feuer.

Aka-Kede: **Mittelstämme:**

Ein Vogel, dem man keinen Honig gegeben, machte abends beim Singen der Zikade Lärm und störte ihren Gesang. Dann kam ein großer Sturm und Regen, die See kam über das Land. Die Menschen retteten sich auf die Spitze eines *Dipterocarpus* (der höchste Baum auf den Andamanen). Mima Mite (Taube) rettete das Feuer unter einen Kochtopf.

Aka-Kol:

Die Vorfahren spielten eines Abends und machten Lärm beim Singen der Zikade. Darauf wurde Bilik böse und schickte einen Zyklon. Alle Menschen wurden in Tiere verwandelt.

A-Pučikwar. — Aka-Bale:

Da Kolwot (tree lizard) wurde beim Tanzen böse und trieb die Leute gewaltsam von sich, so daß sie in allerlei Tiere verwandelt wurden. *Berep* (eine kleine Krabbe) hielt ihn schließlich am Arm fest.

Akar-Bale: Südstämme:

Da Kwokol wird beim Tanzen wütend und treibt die Menschen in See und Busch, daß sie dort Tiere werden. *Da Berag* biß sich in seinen Arm fest, so daß er starb. Darüber wurde seine Mutter wütend und schnitt die Pflanzen *tokul* ab, worauf Puluga böse würde und einen großen Sturm schickte, der die Mutter und alle dortigen Menschen tötete.

Akar-Bale. — Akar-Bea:

Kolwot wird beim Tanz wütend und treibt die Menschen nach allen Richtungen, daß sie zu Tieren werden. *Berebi* kommt und beißt sich in seinen Arm fest, er stirbt. Darüber wird seine Mutter so wütend, daß sie in ihrem Schmerze alle Menschen auffordert, Dinge zu tun, die Puluga erzürnen: „Verbrenne das Wachs, zerreibe den Samen der Entada, zerstöre die Caryota, grabe aus die Yamsarten, zerstöre alles!“ Darauf wurde Puluga äußerst böse und schickte die Flut, die alle Lebewesen tötete mit Ausnahme von zwei Männern und zwei Frauen.

Akar-Bale:

Bei einem großen Sturm und einer mächtigen Wasserflut suchte Da Duku (Monitor-Eidechse), der erste Mensch, das Feuer, auf einen Baum kletternd, zu retten, aber er konnte so nicht klettern. Da nahm In Baia (Civet-Katze) das Feuer und rettete es auf einen Hügel.

Aka-Bea:

Nach *Kolwots* Tod, der als erster Schildkröten speerte und fing, wurden die Menschen immer ungehorsamer, und da Puluga aufhörte, sie zu besuchen, wurden sie immer nachlässiger in der Beobachtung seiner Gebote. Da brach Puluga's Zorn aus, und ohne Warnung ließ er plötzlich eine große Flut kommen, die das ganze Land bedeckte und alles Lebende zerstörte. Nur zwei Männer und zwei Frauen, die zufällig in einem Kahn waren, retteten sich und landeten in Wotaemi, als die Flut gesunken war. Puluga schuf dann alles neu.

Die charakteristischen Unterschiede in den andamanesischen Sintflutmythen lassen sich in folgende zusammenfassen:

1. Überall ist eine Übertretung der Gebote Bilik-Puluga's die Ursache der großen Sturmflut.

2. Im Norden, Aka-Kede noch eingeschlossen, ist es das Stören des Zikadengesanges.

3. Im Süden, von A. Pučikwar angefangen, ist es ein Ereignis mit *Kolwot*, dessen Mutter bei seinem Tode die von Puluga geschützten Pflanzen zerstört und andere Menschen ebenfalls dazu auffordert.

4. In Aka-Bea ist es die allgemeine Gottlosigkeit der Menschen, die die Katastrophe bewirkt.

5. Charakteristisch ist die Rettung des Feuers durch die Frau und ihren Kochtopf herbeigeführt bei Nord- und Mittelstämmen, während im Süden die Erwähnung des Kochtopfes fehlt.

In einem der Mittel- und zwei der Südstämme wird eine Mythe erzählt, in welcher das Töten der Zikade und einer Raupenart die erste Nachtfinsternis herbeiführte. Bei den A-Pučikwar und den Akar-Bale ist es der erste Mensch, der den Yams und das Harz entdeckt und eine Zikade fand und diese in der Hand zerdrückte, auf deren Schrei dann die Nacht kam; durch den Gesang der Ameise kam der Tag zurück, und seitdem wechseln Tag und Nacht ab. Während hier also die Menschen selbst sich wieder helfen konnten, und von Bilik-Puluga überhaupt nicht die Rede ist, tritt Puluga in der Aka-Bea-Mythe bestimmend auf. Hier sind es zwei Frauen, die wegen der großen Sonnenhitze so wütend werden, daß die eine von ihnen eine Raupe tötete, die andere die *utura*-Pflanze zerstörte. Das mißfiel Puluga, und zur Strafe sandte er die Nacht. Darauf veranstaltete der Häuptling *Kolwot* Tänze und Gesänge, um Puluga glauben zu machen, den Menschen mache das nichts. Dieser ließ darauf den Wechsel von Tag und Nacht eintreten und schuf später den Mond, auch die Nacht noch zu erhellen.

Fassen wir nun alle Feststellungen, die wir in den untersuchten vier wichtigen Punkten gemacht haben, zusammen, so ist es über allem Zweifel klar, daß in den Südstämmen und besonders bei den (Akar-Bale und den) Aka-Bea eine ganz spezifisch andere Religion vorliegt, als bei den Nordstämmen. Im Süden ist nur Eine Hochgestalt vorhanden, nicht zwei Wesen, die über allen anderen Wesen steht; sie ist stets nur männlich. Dieses Höchste Wesen ist den Menschen nicht feindlich gesinnt, sondern ist wesentlich wohlwollend, so daß nach ihm der Wind der heiteren, schönen Jahreszeit benannt wird. Puluga ist Schöpfer aller Dinge und auch der Menschen, denen er alle Wohltaten erwiesen und die er in allem Nötigen unterrichtet hat. Auch das Feuer hat er ihnen freiwillig gegeben und sie im Gebrauch desselben unterwiesen. Aber Puluga wird erzürnt durch Akte, die eine Verwüstung und Verschwendung der von ihm geschaffenen Dinge bedeuten, und dann schickt er als Strafe besonders Stürme, Gewitter, Zyklone. Einmal hat er auf solche Weise die ganze Welt zerstört.

Demgegenüber weisen die Nordstämme eine Religion auf, in der zwei Gestalten vorhanden sind, in denen die beiden Monsune personifiziert werden. Unter diesen ist der weibliche Nordostmonsun der höhere, wie überhaupt Weibliches hier in den Vordergrund tritt. Hier ist Bilik kein Schöpfer, und sie ist den Menschen feindlich, das Feuer muß ihr gestohlen werden. Sie zeigt keine sittlichen Züge.

In den Mittelstämmen zeigt sich ein Schwanken zwischen beiden Anschauungen, aber auch eine deutliche Erinnerung an eine frühere Vorherrschaft Puluga's, bis ein schroffer Abfall von ihm eintrat, bewirkt vielleicht durch vom Norden immer stärker vordringende Einflüsse.

III. Feststellung des ethnologischen Alters der Nord- und Südgruppen.

Haben wir also hier zwei deutlich unterschiedene Religionsformen auf den Großandamanen nachgewiesen, mit einer dritten, die schwankend mitten zwischen ihnen steht, so fragt es sich jetzt, welche von diesen die älteste Form ist.

Brown, obwohl er es mehrfach ablehnt, historische Prioritätsfragen zu lösen, fühlte doch zu sehr, daß in der obigen Frage der ausschlaggebende Punkt für die Entscheidung über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner ganzen Auffassung gelegen ist, und er bemühte sich denn auch in seiner ersten Veröffentlichung („Folk-Lore" a. a. O., S. 266) um Beweise dafür, daß die nördlichen Stämme die ethnologisch-älteren Formen aufweisen.

Er führte dafür zunächst an, daß an den beiden äußersten Enden, im äußersten Norden bei den Nordstämmen von Großandaman und im äußersten Süden bei den Stämmen von Kleinandaman, Bilika-Oluga weiblich sei, während die Mittelstämme Übergangsformen zu der Auffassung von Bilik als männlich zeigen, die im Puluga der Südstämme von Großandaman dann offen auftreten.

Ein Beweis ist das offenbar in keiner Weise. Ich habe ihm darauf schon früher[1] geantwortet, daß ebensogut auch die Südstämme von Großandaman das ältere besitzen können, von denen sowohl nach Norden als nach Süden hin eine spätere Weiterentwicklung eingetreten wäre; ich werde jetzt besser sagen, daß diese beiden äußersten Gebiete am nächsten der Einflußzone der mutterrechtlichen Kultur lagen, die von Hinterindien und von den Nikobaren ausgehen konnte. Dazu kommt ferner, daß auch Brown von einem dem Tarai der Nordstämme von Großandaman entsprechenden Wesen bei den Stämmen von Kleinandaman nichts berichtet.

Einen anderen Beweis hatte sich Brown von einem Andamanesen suggerieren lassen: „Wenn Biliku [ursprünglich] ein Mann wäre, so würde er nach Bogen und Pfeil greifen und nicht Feuerbrände und Perlmuttermuscheln schleudern. Das sind Weiberdinge." Darauf hatte ich erwidert, daß man dem guten Andamanesen hier entgegentreten müsse: die Perlmuttermuschel, die „das Küchenmesser der Frauen" ist, sei allerdings ein „Weiberding". Aber das Schleudern von Feuerbränden sei geradesogut Männer- als Frauensache. Und so werde auch als Symbol des Blitzes, den Biliku schleudert, bei den Nordstämmen mit ihrer weiblichen Biliku nur die Perlmuttermuschel erwähnt, während bei den Südstämmen mit ihrem männlichen Puluga nur der Feuerbrand als solches erscheint. Welches von beiden aber das ältere und verbreitetere Symbol des Blitzes sei, die Perlmuttermuschel oder der Feuerbrand, kann wohl niemand zweifelhaft sein.

In seiner neuen Veröffentlichung erwähnt Brown diese Beweise nicht mehr, er wird also deren Unwert eingesehen haben. Ja er geht noch weiter in der Übereinstimmung mit mir, wenn er schreibt: „The simplest of the different beliefs, the one following immediately from the natural phenomen, would be, therefore, that which makes the lightning a fire-brand. This is, on the whole, the one that is most usually expressed, at any rate in the South-

[1] „Man" X (1910), S. 4, „Stellung der Pygmäenstämme", S. 205.

Andaman" (I, S. 368). Wenn der Feuerbrand im Vergleich zu der Perlmuttermuschel das einfachere und natürlichere Symbol des Blitzes ist, so ist es zweifellos auch das ältere. Dieses ältere Symbol findet sich aber nicht bei den Nordstämmen, jedenfalls nicht in deren Feuerbringungsmythen. So liegt also schon hierin ein Beweis für ihr geringeres ethnologisches Alter.

Solcher Beweise lassen sich nun noch andere beibringen:

1. Die ursprünglich einzige Jagd- (und Kriegs-) Waffe der Andamanesen, Pfeil und Bogen, kommt dort in drei Formen vor, eine nicht reflexe bei der Kleinandamanesen und bei den mit ihnen eng verwandten Järawa, und eine halbreflexe auf Großandaman; letztere ist wiederum in zwei Formen vorhanden, eine südandamanesische und eine nordandamanesische, von denen die letztere kürzer, leichter und feiner ist und eine Krümmung auch durch Präparierung des Bogenstabes über dem Feuer erhält, während die erstere eine Krümmung ausschließlich im lebendigen Wachstum als Baum erfährt. BROWN selbst tritt entschieden dafür ein, daß der nordandamanesische Bogen nur als Ableitung aus dem südandamanesischen zu erklären sei (II, S. 432); er stellt also diesem letzteren gegenüber eine spätere Form dar. Er gibt weiter zu, daß es weniger sicher, aber sehr wahrscheinlich sei, daß der südandamanesische Bogen von dem kleinadamanesischen abgeleitet sei. In Wirklichkeit liegt zwischen beiden keinerlei Ableitung vor, es sind zwei wesentlich verschiedene Bogenarten, zwischen denen es keine Ableitung gibt. Der südandamanesische Bogen braucht auch keine Ableitung; er wächst dort sozusagen aus der Natur heraus, da der halbreflexe Bogenstab aus einem natürlich krummen Baumstamm durch weitere Pflege dieser Krümmung im lebendigen Wachstum gewonnen wird. Der kleinandamanesiche Bogen weist durch seine von allen anderen asiatischen Pygmäen verschiedene Art der Sehne, ein gedrehtes[1] Rindenstück, auf die Rotangsehnen der Bogen der freimutterrechtlichen Kultur hin, mit denen sie auch äußerlich ganz übereinstimmt. Freimutterrechtliche Bogenkultur herrscht aber auf den Kleinandaman dicht benachbarten Nikobareninseln.

2. Auch im Korbflechten erkennt BROWN selbst an, daß „the North Andaman basket seems to have been derived from on similar to that of the South Andaman by the introduction of two changes, 1. the use o different materials, 2. the change of shape" (II, S. 469).

3. In der Töpferei weist Nordandaman Formen mit dünneren Wänden auf als Südandaman, was eine bessere Technik bei ersterem voraussetzt. Wenn man nun zweifellos annehmen muß, daß die Töpferei auf Beeinflussung durch die freimutterrechtliche Kultur zurückzuführen ist, in der sie zum erstenmal auftritt[2] — hier wie dort wird in Spiralwulsttechnik gearbeitet, ohne Töpferscheibe — so läßt Nordandaman darin diesen Einfluß noch stärker erkennen, daß bei ihm, geradeso wie auch in den freimutterrechtlichen Gebieten, nur die Frauen Töpfe anfertigen, während sie in Südandaman von Männern und Frauen verfertigt werden, und die besten von Männern (II, S. 473).

[1] Bei einem Bogen im Naturhistorischen Staatsmuseum in Wien fehlt auch diese Drehung noch, so daß dadurch die Ähnlichkeit mit der Rotangsehne noch größer wird.

[2] GRAEBNER, „Die melanesische Bogenkultur", „Anthropos" IV (1909), S. 759.

4. Ewas Ähnliches ergibt sich bei der Frauenkleidung. In Kleinandaman tragen die Frauen zur Bedeckung ihrer Blöße nur eine Anzahl von einem Gürtel niederhängender Fiberbüschel (II, S. 291, 483); dieselben erinnern deutlich an den Rockschurz der Frauen in der freimutterrechtlichen Kultur. In Südandaman dagegen tragen die Frauen nur einige an einem Gürtel vorn niederhängende Blätter der *Mimusops littoralis*. Die Frauen von Nordandaman (die in den letzten Jahren die Weise von Südandaman angenommen haben) trugen früher in gleicher Weise Blätter einer anderen Pflanze, darüber aber die Fiberbüschel von der gleichen Pflanze wie die Frauen von Kleinandaman (II, S. 479). Die Sache liegt nun nicht so, wie Brown (II, S. 291, 483) folgern will, daß wir es in den Fiberbüscheln mit einem Element der ältesten Allgemeinkultur der Andamanesen zu tun hätten, sondern die Frauen von Nordandaman trugen eine Doppelkleidung: die Blätter wie die Frauen von Südandaman — und das ist die älteste Form nicht nur der Andamanesen, sondern der asiatischen Negrito überhaupt — und darüber die Fiberbüschel als Einwirkung der später auch hier wie auf Kleinandaman eingedrungenen freimutterrechtlichen Kultur.

5. So ist also in mehreren wichtigen Fällen der materiellen Kultur Südandaman als das ältere erwiesen, und außerdem ergibt sich, daß die jüngeren Formen, welche Nord- und Kleinandaman aufweisen, auf eine Beeinflussung mutterrechtlicher Kulturen hinweisen, als welche benachbarte austronesische (und austroasiatische) Gebiete in Betracht kämen. Als solche Beeinflussungen — die auch auf das Gesamtgebiet der Andamanesen ausgeübt worden sind — lassen sich nun mit aller Bestimmtheit folgende nachweisen: 1. Das Auslegerboot mit der typischen südpolynesischen Befestigung, 2. die Ruderform, 3. die Kniestielaxt, alles drei Formen, die an sich der jüngeren polynesischen Kultur angehören, aber hier mit der mutterrechtlichen eingedrungen sind[1].

6. Ferner weise ich darauf hin, daß in der Mythe der nordandamanesischen Aka-Bo über den Ursprung des ersten Menschen nach Brown's eigenem Hinweis (II, S. 192, Anm. 2) der Riesenbambus, in dessen Knoten der erste Mensch wie in einem Ei eingebettet lag, auf den Andamanen selbst nicht wächst, sondern als Treibholz von der Küste von Birma gelegentlich ankommt. Hier liegt die außerandamanesische Herkunft dieser (neuen) nordandamanesischen Art von Menschen wohl deutlich genug, in mythologischer Umkleidung ausgesprochen, vor.

7. Weiter sind es die Sintflutmythen gerade der nördlichen Stämme, in denen das Feuer durch die Frau in dem dort ja ausschließlich von Frauen verfertigten Kochtopf gerettet wird.

8. Schließlich sei auch noch hervorgehoben, daß Brown gerade von Nordandaman eine zeremoniale Begehung der ersten Menstruation der Mädchen berichtet, wie sie für mutterrechtliche Gebiete typisch ist[2]. Er meint dann zwar: „I believe that the ceremony of the Southern tribes is very similar" (II, S. 92), aber es ist die Tatsache zu verzeichnen, daß E. H. Man für seine südandamanesischen Stämme von einer solchen Zeremonie nichts zu berichten weiß.

[1] Vgl. dazu Schmidt, „Stellung der Pygmäenvölker", S. 273 Anm.

[2] Siehe Schmidt und Koppers, „Völker und Kulturen", S. 273.

IV. Die austronesischen Einflüsse in der (nord)andamanesischen Mythologie.

Gestützt auf alle diese Dinge kann ich jetzt wohl mit genügender Sicherheit eine Annahme bestätigt finden, die ich früher[1] nur als mehr oder minder wahrscheinlich hinstellen konnte, die Theorie nämlich, daß die besonderen Formen der Mythologie von Nord- (und Klein-) Andaman sich durch Beeinflussung von mutterrechtlich-austronesischer Mythologie her erkläre. Ich war von den Tatsachen ausgegangen, die BROWN zuerst bekanntgegeben, aber völlig unerklärt gelassen hatte (und auch jetzt noch läßt), daß gerade in Nordandaman, wo Biliku weiblich ist, sie mit der Spinne identifiziert wird, während auf Kleinandaman, wo Öluga ebenfalls weiblich ist, sie mit der Monitor-Eidechse *(Varanus salvator)* in Verbindung gebracht wird. Ich wies auf die enge Verbindung hin, in der Spinne und Eidechse und flechtende, webende Frauen in der austronesischen Mythologie mit dem Monde gebracht werden[2]. Anderseits aber wird in den Mythen der Mittelandamanesen und der Akar-Bale der erste Mensch To Petie (Da Duku) als Monitor-Eidechse genannt, während ebendort Tomo, der erste Mensch, Puki, den Mond, schafft und zu seinem Weibe macht. In einer Mythe der nordandamanesischen Aka-Jeru war der erste Mensch Tarai (= Deria, Daria in Mittel- und Südandaman, II, S. 193 ff.). Wenn man nun noch hinzunimmt, daß der Neumond in den andamanesischen Sprachen der „Kleine (*déré-ka*, *dáré-ka*, *tiré-ka* usw.) Mond" genannt wird, so ist wohl auch die enge Beziehung des männlichen Partners von Biliku, Tarai-Daria, zum Monde genügend dargetan. Dann aber klärt sich auch auf, warum Daria, Teria, der in Aka-Bea überhaupt nicht hervortritt, in immer stärkere Beziehung zum Südwestmonsun tritt: im Südsüdwesten geht stets der Neumond auf.

Damit ergibt sich aber auch die Erklärung für eine andere wichtige Tatsache. In der austronesischen Mythologie ist der heranwachsende Mond immer männlich, der abnehmende sowohl männlich als weiblich. Im letzteren Fall repräsentiert er, wo das Mutterrecht herrscht, die ältere weibliche Mond-Urmutter, oder aber, wo das Vaterrecht in Herrschaft blieb oder neu dazu gelangte, die Gemahlin des Dunkelmondes, und beide zusammen bildeten das erste Menschenpaar. Den letzteren Fall haben wir jetzt in Mittelandaman vor uns. In Nordandaman haben wir die Verbindung des männlichen Vertreters des heranwachsenden Mondes Teriya mit dem weiblichen Vertreter des abnehmenden Mondes Biliku. Hierbei steht aber das weibliche Element im Vordergrund. Das hat seinen Grund wohl darin, daß im Norden, dem einen Einfallsgebiet der mutterrechtlichen Einwanderung, das weibliche Element auch stärker in Geltung blieb. Es wirkte aber auch noch eine andere Ursache dazu mit. Wenn Tarai-Daria der heranwachsende Mond mit dem Südwestmonsun in Beziehung gesetzt wird, weil der Neumond im Südwest aufgeht, so wird auch die Vertreterin des abnehmenden Mondes Biliku mit dem Nordostmonsun in Verbindung gesetzt, weil der abnehmende Mond immer weiter

[1] In meinem Artikel „Puluga, the Supreme Being of the Andamanese", „Man" X (1910), S. 5 ff., und „Stellung der Pygmäenvölker", S. 206 ff.

[2] SCHMIDT, „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker", § 122, 326 u. w.

nach Nordosten hin aufgeht. Hier nun begegnete sich die Vertreterin des abnehmenden Mondes mit dem Höchsten Wesen, Puluga-Biliku, das schon aus einem anderen Grunde, als Himmelswesen, mit dem Nordosten in Beziehung stand, weil dort doch die Verbindungsbrücke zwischen Erde und Himmel, der „Regenbogen" sein sollte, und wohl auch, weil der Nordostmonsun vorwiegend heiteres Wetter und Überfluß der Nahrung bringt[1], dem Puluga aber im allgemeinen das Gute zugeschrieben wird[2].

So geschah es also, daß, während im allgemeinen eine Verschmelzung des Höchsten Wesens nur mit dem Vertreter des heranwachsenden, des Hellmondes, sich vollzieht, hier dagegen, wegen der soziologisch wirtschaftlich bedeutungsvolleren Stellung der Vertreterin des abnehmenden, des Dunkelmondes, in Nordandaman eine Verbindung des Höchsten Wesens mit der letzteren zustande kam, und so das Höchste Wesen weiblich wurde.

Wenn das Höchste Wesen, das sich in Südandaman überhaupt besser als solches bewahrt hat, dort nicht selbst weiblich geworden ist, so läßt sich jetzt doch eine andere Eigenschaft an ihm als spätere Beeinflussung durch die Mondmythologie nachweisen: er ist zwar nicht weiblich, aber beweibt geworden und hat Kinder. Der eine Name, den die Frau Puluga's trägt, *Chäna Aulola*, „Frau Aal", ist entschieden mondmythologischen Charakters. Wenn ferner die Töchter beider sämtlich schwarz sind, so sind sie darin ihrer Mutter, dem Dunkelmond, gleich. Wenn dann der Sohn der älteste von allen Kindern und hell ist, so sei an den *Ogar Déréka*, das Mondkind, die kleine Sichel des Neumondes, erinnert; und wenn gesagt wird, daß dieser allein bei seinem Vater sei, um die Befehle desselben seinen Schwestern bekanntzumachen, so erinnert das an die Verbindung des Höchsten Wesens mit dem zunehmenden Monde. Dieser Zusammenhang aber wird vollends deutlich bei den A-Pučikwar, wo Puluga beschrieben wird als weiß- (oder rot-)häutig „wie ein Europäer" — die weltweite Vergleichung des Mondes — und einen Bart trage, obwohl die Adamanesen keinen oder nur einen sehr geringen Bart besitzen.

So läßt sich also durch die Aufdeckung der mondmythologischen Einflüsse eine Deteriorierung des alten ursprünglichen Höchsten Wesens der Adamanesen deutlich auf diese zurückführen, so daß jetzt die letzten Schatten von dem Höchsten Wesen weichen, und es sich als einer jener alten Himmelsgötter herausstellt, die mit Blitz und Donner, Sturm und Regen in enger Beziehung stehen, und für die ganze Urstufe so charakteristisch sind.

V. Der sittliche Charakter Puluga's, des Höchsten Wesens der Südadamanesen.

Es bleibt aber noch eine wichtige Seite seines Wesens festzustellen. E. H. Man hatte mit Bestimmtheit den sittlichen Charakter Puluga's behauptet: „He is regarded as omniscient while it is day, knowing even the thought of their hearts. He is angered by the comission of certain sins, while to those in pains or distress he is pitiful, and sometimes daigns to afford relief. He

[1] Bei E. H. Man, J. A. I., S. 420, heißt diese Zeit *rôp-wâb*, „Zeit des Überflusses".
[2] Vgl. Schmidt, „Pygmäenvölker", S. 208.

is Judge from whom each soul receives its sentence after death...[1]" „That they are not entirely devoid of moral consciousness may, I think, in some measure, be demonstrated by the fact of their possessing a word *yuk-da,* signifying sin or wrong doing, which is used in connection with falsehood, theft, grave assault, murder, adultery and burning wax" (a. a. O., S. 112).

Dagegen hatte Brown scharf Stellung genommen: trotz sehr sorgfältiger und wiederholter Nachforschungen habe er nirgendwo feststellen können, daß die genannten Dinge Puluga's Zorn hervorrufen könnten. Dieser werde nur herbeigeführt durch die Übertretung gewisser lediglich ritueller Vorschriften (II, S. 160 f.), auf die wir weiter unten noch zurückkommen werden.

Darauf hatte ich Brown schon früher erwidert[2], daß er auch hier den Unterschied der Nord- von den Südstämmen nicht berücksichtige und auch auf die letzteren übertrage, was nur von den ersteren gelte. Das muß ich jetzt mit um so größerem Nachdruck tun, je stärker und breiter dieser Unterschied jetzt zutage getreten ist. Bei den Nordstämmen, wo Biliku ja auch den Menschen feindlich gegenübersteht, hat sie sicherlich keine sittliche Bedeutung; bei den Mittelstämmen, wo auch der Glaube an die Güte Bilik's ins Wanken geraten ist, hat zweifellos auch ihre Anerkennung als sittlich maßgebendes Wesen Schaden gelitten oder ist völlig verschwunden; für die Südamdamanesen, bei denen ja auch nach Brown der wohltätige Einfluß Puluga's anerkannt wird, kann nach der bestimmten Versicherung Man's jedenfalls für seine Zeit die sittliche Bedeutung Puluga's nicht in Zweifel gezogen werden. Daß sie jetzt auch hier schon ins Wanken gebracht wäre, würde nicht zu verwundern sein, nachdem jetzt die einzelnen Stämme so frei durcheinander verkehren und nach dem Zeugnisse Brown's die jüngeren Männer in diesen Dingen schon skeptisch geworden sind, und Brown zu den älteren Männern wegen ungenügender Kenntnis der Sprache keinen Zugang hatte (II, S. 170).

So fehlte ihm auch die Möglichkeit, den intimeren Charakter ethischer Verbindlichkeiten gegenüber Puluga genügend festzustellen. So konnten z. B. die Eingebornen auf seine Fragen durchaus zutreffend antworten, daß durch Diebstahl, Mord, Ehebruch u. dgl. Puluga nicht in gleicher Weise erzürnt werde, wie bei der Übertretung jener ritueller Vorschriften, bei denen der Zorn Puluga's sofort, *grosso modo*, in Form eines Zyklonsturmes oder gar einer Sintflut losbrach; aber trotzdem kann ein Mißfallen Puluga's doch in anderer Weise vorhanden sein. Daß übrigens auch jene sogenannten rituellen Vorschriften in Wirklichkeit echt ethische Vorschriften sind, werden wir gleich dartun.

VI. Die Abgrenzung der Jahreszeiten auf den Andamanen und die Bedeutung des Monsuns in Mythe und Religion.

Damit kommen wir zu einem Teil von Brown's Ausführungen, die uns ein besonders instruktives Beispiel von der Macht der Theorien über die Darstellung auch der Tatsachen darbieten. Obwohl die Aufdeckung der hier vorliegenden komplizierten Verschiebungen und Verwicklungen nicht ganz

[1] E. H. Man, S. 157 f.

[2] Schmidt, „Pygmäenvölker", S. 213.

angenehm ist und beträchtlich viel Zeit und Raum in Anspruch nimmt, glaube ich doch bei der Wichtigkeit des hier vorliegenden Gegenstandes mich nicht davon entbinden zu können, diesen Dingen bis in ihre letzten Verzweigungen nachzugehen.

Teils um das stete Hervortreten von Biliku-Puluga über Teria-Daria zu erklären, teils um den rein rituell-sozialen Charakter gewisser Vorschriften darzutun, hat BROWN in seinem jetzt vorliegenden Werke eine weitläufige und verwickelte Theorie über die klimatischen und vegetativ-zoologischen Verhältnisse der einzelnen Jahreszeiten der Andamanesen ausgearbeitet, die erstaunlich ist. Daß sie erst allmählich geworden ist, können wir noch genau verfolgen durch die Vergleichung mit seiner ersten Veröffentlichung im Jahre 1909 im „Folk-Lore". Denn damals kannte er einzelne Hauptpunkte dieser Theorie überhaupt noch nicht, und andere brachte er nur mit größter Reserve vor. Daß nun BROWN seitdem sich eine feste Theorie ausgebildet hat, die er jetzt mit aller Zuversicht und Festigkeit vorbringt, wäre durchaus nichts Bedenkliches, wenn er seitdem neues Tatsachenmaterial von den Andamanen erhalten hätte. Da das aber in keiner Weise der Fall ist, so wird die Sache um so mißlicher, da BROWN selbst gesteht, daß er betreffs bestimmter Tatsachenunterlagen seiner Theorie damals keine genügend sicheren Beobachtungen angestellt habe, da er die Bedeutung derselben (für seine jetzige Theorie, die er erst nach seiner Rückkehr in Europa gebildet hat) damals nicht erkannt habe[1].

BROWN hatte mit Recht die Verpflichtung gefühlt, zu erklären, warum überall Bilika-Puluga gegenüber Tarai-Daria im Vordergrund stehe. Wir von unserem Standpunkt aus vermögen diese Erklärung leicht zu geben: im Süden ist Puluga das Höchste Wesen, und Daria hat dort überhaupt keinerlei besondere Bedeutung, ist vielleicht nicht einmal vorhanden; im Norden ist Biliku die Verschmelzung dieses Höchsten Wesens mit der dort sozial höherstehenden weiblichen Stammutter. BROWN vermochte von seinen Monsun-Theorien aus eine Erklärung nicht zu geben und bekannte das auch ehrlich ein; er schrieb damals: „I have many times wondered why, of these two beings Biliku and Tarai, the first should come to occupy so large a place in Andamanese mythology compared with the other" (I, S. 267). In Anbetracht dessen, daß durchgehends Stürme und Regen, schlechtes Wetter als Folgen von Biliku's Zorn hingestellt werden, schreibt er weiter: „What is particularly puzzling is that the South West Monsoon is the rainy monsoon, and during the North East Monsoon the weather is generally fine." Von beiden Tatsachen bekannt BROWN: „I have not been able to find an explanation, and can only record the fact."

Der Theorie, die BROWN später formte, stand die Auffassung von der Dauer der beiden Monsunjahreszeiten entgegen, die er damals noch hatte: „Each of these winds [Nordostmonsun und Südwestmonsun] blows for nearly half the year[2]." Mit dieser Auffassung aber hat BROWN in seinem neuen

[1] BROWN, I, S. 268—269; II, S. 358, 360.

[2] BROWN, I, S. 266. Die Sperrung von mir. W. SCHMIDT.

Werk völlig gebrochen. Er schreibt dort: „It comes about, in their way, that the year is divided in two portions, one of which is specially connected with Biliku (Puluga), while the other is specially connected with Taria (Daria). These two seasons are not quite of equal lenght. The Tarai seasons lasts only while the South West Monsoon is blowing, which, in average year, is between four and five months. The other seven months are connected with Biliku and are divided into three portions, 1. the stormy season of October and November, 2. the cold season od Decembre to February und 3. the hot season of March and April[1]". Zwar erkennt er an einer anderen Stelle an, daß, genauer genommen, das Jahr in zwei Teile mit ständiger Windrichtung, Nordost und Südwest, zerfalle und in zwei andere ihnen nachfolgende bzw. vorausgehende Zeiten mit wechselnder Windrichtung, die weder dem Nordost noch dem Südwest zugerechnet werden könnten (II, S. 355f.). Aber er stützt sich darauf, daß wenigstens bei einem Stamm, den A-Pučikwar, nur der Südwestwind mit Tarai, alle anderen Winde aber mit Bilik und seinen Söhnen in Verbindung gebracht werde, eine Annäherung daran zeige sich auch in anderen Stämmen. Auf diese Weise kommt er dazu, auch die beiden wechselnden Zeiten zu dem Nordostmonsun zu schlagen.

Aus einem doppelten Grunde erhält er damit eine Grundlage für die Präponderanz Biliku-Pulugas über Tarai-Daria: 1. weil die ersterer zufallende Zeit des Jahres die bedeutend längere ist, 2. weil in diese so verlängerte Zeit dann auch nahezu alle Stürme fallen, besonders aber die schweren Zyklone.

Gegen diese Auffassung BROWN's muß zuerst eingewendet werden, daß sie sich einzig auf die A-Pučikwar stützt, da die Andeutungen, daß auch bei den anderen Stämmen sich Ähnliches finde, ohne Bestätigung bleiben. Die A-Pučikwar allein sind aber nicht nur eine zu schmale, sondern auch eine zu unsichere Grundlage, weil sie einen in jeder Hinsicht typischen Übergangsstamm darstellen (siehe oben S. 982f., 985).

Im offenen Widerspruch dazu steht auch die Akar-Bale-Mythe, nach der Puluga und Daria einst gute Freunde waren, die sich jetzt gegenseitig bekämpfen durch die Stürme, die sie beide senden (II, S. 151). Hier müßte also nicht nur Puluga, sondern auch Daria seine eigene Sturmperiode haben, was hier, in BROWN's neuer Theorie aber nicht mehr der Fall ist.

Die Auffassung BROWN's scheitert aber auch vollständig an der tatsächlichen Gestaltung der Jahreszeiten auf den Andamanen, die BROWN nicht in jeder Hinsicht zutreffend dargestellt hat (II, S. 351 ff.). Er teilt jetzt dem Südwestmonsun bzw. der Regenzeit nur 5, genauer 4½ Monate (zweite Hälfte Mai bis Ende September) zu, womit, wenn dann alle anderen Winde dem Nordostmonsun zugerechnet würden, dieser natürlich ein bedeutendes Übergewicht erhielte. Aber früher (I, S. 268) hatte BROWN selbst gesprochen von „the end of the rainy season, in October". Damit stimmt auch M. V. PORTMAN in seiner „History of our Relations, with the Andanamese" (Calcutta 1899, vol. I, p. 14), überein, welcher schreibt: „The South West

[1] BROWN, III, S. 149f. Die Sperrung von mir. W. SCHMIDT.

Monsoon, and rainy season, lasting from about the 20th of April to the 20th of October". „Breaks of calm, fine weather occur during this season, and usually at the close of it a long break often of three weeks in duration occurs, when the sea is glassy calm." Da PORTMAN viele Jahre auf den Andamanen weilte, hatte er sicher gute Gelegenheit, den Durchschnitt des Verlaufes der Jahreszeiten kennen zu lernen.

Nach ihm wie nach der früheren Angabe BROWN's würde der Südwestmonsun für sich allein schon sechs Monat umfaßt haben, so daß schon von da aus ein Überwiegen des Nordostmonsuns selbst bei der Addierung aller anderen Winde zu ihm ausgeschlossen wäre. Diese anderen Winde aber kommen in deutlicher und ständiger Weise nur für die Zeit nach dem Südwestmonsun in Betracht. Denn die Übergangszeit vorher ist sehr kurz, und nur „in manchen Jahren" treten dabei heftige Stürme ein, wie BROWN selbst zugibt (I, S. 268, II, S. 357); das genügt nicht, um eine ständige Jahreszeit daraus zu machen, die die Eingebornen hier auch nicht kennen. Was aber die nach Ablauf der Südwestmonsuns eintretenden veränderlichen Winde betrifft, so ist kein innerer Grund einzusehen, weshalb sie ohne weiteres dem Nordostmonsun zugerechnet werden sollten. Sie variieren nach BROWN Westnordwest zu Ostsüdost, schließen also auch gelegentlichen Südwest noch mit ein, sind aber vorzüglich wohl Südost.

Wenn also von seiten der Winde an sich kein Grund vorliegt, so ist aber eine andere Tatsache vorhanden, die diese Übergangszeit eher in Verbindung mit der Regenzeit bringt: die Tatsache, daß noch über sie hinaus ziemlich viel Regen das Gewöhnliche ist. Das tritt in der Beschreibung der Jahreszeiten bei BROWN nicht genügend hervor. Dagegen schreibt PORTMAN (a. a. O.): „After the 20th of October variable winds and heavy gales (often cyclones) usher in the North East-Monsoon, which may commence by the 10th of November. Sometimes the months of November and December are dry with high winds, but more generally a good deal of rain accompanies the North East wind in these months, and heavy South East gales have been experienced in the first week of December and even later. After the 1st of January the rain almost ceases, the force of the Monsoon declines, and until the middle of April there are light winds, fine weather, and a fairly calm sea." Auch E. H. MAN (a. a. O., S. 420), der die Anschauungen der Eingebornen über die Jahreszeiten wiedergeben will, läßt die kritische Übergangszeit eher an die vorhergehende Regenzeit anschließen; denn er faßt die ganze Zeit von zweiter Hälfte Mai bis erste Hälfte November zusammen unter dem einen Namen *Gumul* und teilt sie ein in zwei Teile: 15. Mai bis Ende August Frühling und erste Hälfte Regenzeit *(tâ-la-tòng-de'reka)* und Anfang September bis 15. November zweite Hälfte der Regenzeit *(gū'mul wâb)*.

Wenn nach PORTMAN's Angaben der Nordostmonsun erst mit dem 10. November beginnt und am 20. April schließt, wo dann alsbald der Südwestmonsun einsetzt, der bis zum 20. Oktober dauert, so ergibt sich, daß den sechs Monaten des letzteren nur etwa fünf Monate des ersteren entsprechen. Weiter verzeichnen wir die bemerkenswerte Tatsache, daß nur während des Nordostmonsun es eine längere heitere, sturm- und regenfreie Zeit gibt, die

nach PORTMAN fast vier Monate lang andauert. Da verstehen wir vollkommen, wenn BROWN früher schreiben konnte (siehe oben S. 997): „What is particularly puzzling is that the South West-Monsoon is the rainy monsoon, and during the North East-Monsoon the weather is generally fine.“ Nein, aus den meteorologischen Verhältnissen der Monsune allein ist nicht zu erklären, weder daß Puluga-Bilik überall im Vordergrunde steht, noch auch daß ihm im Süden alle Stürme zugeschrieben werden. Die Erklärung dafür liegt einzig in der Tatsache, daß Puluga-Bilik ursprünglich ein wirkliches Höchstes Wesen war und es im Süden mehr oder weniger noch jetzt ist.

VII. Der sittliche Charakter der Gebote Puluga's, des Höchsten Wesens der Südadamanesen.

Indem wir nachgewiesen, daß die Bemühungen BROWN's, die Übergangszeit am Schluß des Südwestmonsuns dem Nordostmonsun zuzurechnen, nicht haltbar sind, haben wir auch seiner meteorologisch-sozialen Erklärung der Gebote, die Puluga-Bilik aufgestellt hat, den Boden entzogen. Wir müssen uns hier zunächst mit dem Inhalt dieser Gebote beschäftigen, weil derselbe bei MAN und BROWN verschieden angegeben ist. Wenn BROWN sich bemüht, die Angaben MAN's zu diskreditieren, so ist das bei der Qualifikation MAN's gegenüber der BROWN's, die wir ja zu Beginn (oben S. 978) kennen gelernt haben, wirklich unzulässig. Wir werden vielmehr sehen, daß die Beobachtungen beider Forscher richtig sein können, und es wahrscheinlich auch sind, und daß deshalb kein Grund vorliegt, die Zuverlässigkeit irgendeines von beiden in Zweifel zu ziehen.

E. H. MAN teilt die Vorschriften Puluga's in folgender Form mit: „There is a idea current that if during the first half of the rainy season they eat the *Caryota sobolifera*, or pluck or eat the seeds of *Entada pursoetha*, or gather yams or other edible roots, another deluge would be the consequence, for Puluga is supposed to require these for his own consumption at that period of the year; the restriction, however, does not extend to the fallen seeds of the *Entada pursoetha*, which may be collected and eaten at any time with impunity. Another of the offences visited by Puluga with storms is the burning of bee's wax, the smell of which is said to be peculiarly obnoxious to him[1].“

BROWN korrigiert hieran, 1. daß nicht nur „burning“, sondern auch „melting of bee wax“ den Zorn Puluga's hervorrufe; 2. daß in der ersten Hälfte der Regenzeit die betreffenden Pflanzen noch nicht reif und infolgedessen nicht genießbar seien, weshalb also das Verbot in dieser Form widersinnig sei; 3. daß vielmehr das Essen dieser Pflanzen überhaupt den Zorn Puluga's hervorrufe, jedenfalls aber sei es gefährlich, während der kritischen Sturmmonate Oktober und November *(kimil = gumul)*[2].

Zu all diesen Differenzen kommt noch die hinzu, daß, während MAN berichtet, daß die Gebote Puluga's jetzt treu erfüllt würden, BROWN ver-

[1] E. H. MAN. a. a. O., S. 153 f. Die Sperrungen sind von mir. W. SCHMIDT.
[2] BROWN, II, S. 152 ff.

sichert, daß die Eingebornen sich um diese Gebote nicht kümmern, sondern höchstens es zu verheimlichen suchen, wenn sie dieselben übertreten.

Zu diesen Divergenzen sind nun auch hier wieder die wichtigen Tatsachen zu betonen, 1. daß BROWN vorzüglich von den nördlichen Stämmen berichtet, MAN von den südlichen, 2. daß BROWN aus einer Zeit berichtet, wo die alteigentümlichen Stammessitten durch vielfache Mischungen verwischt sind, während MAN seine Beoachtungen in einer Zeit machen konnte, wo die Stämme noch völlig unvermischt waren. Was unter solchen Umständen MAN vor jetzt nahezu 50 Jahren feststellte, braucht wahrlich nicht immer identisch zu sein mit dem, was BROWN vor 15 Jahren feststellte.

Daß in den Nordstämmen, wo Biliku gar kein Höchstes Wesen, kein Schöpfer und Wohltäter der Menschen, sondern ihnen feindlich gesinnt ist, deren Gebote nicht beachtet werden, ist verständlich, ja einzig zu erwarten. Dasselbe gilt von den Mittelstämmen, insofern auch sie in den Gegensatz zu Bilik hineingeraten sind. Bei all diesen Stämmen und bei der durch die gegenseitige Vermischung eingetretenen Verdunklung der wirklichen Stammestradition verstehen wir es auch, wenn die Gebote Biliku's in einer solchen Form und solchem Umfang auftreten, daß sie unvernünftig, hart und grausam erscheinen; Biliku, die diese Gebote gibt, muß dadurch noch um so verhaßter werden. Denn es ist wirklich unvernünftig, den allgemeinen Genuß gerade dieser Pflanzen, die für die Ernährung der Andamanesen besonders in Betracht kommen, und Verbrennen und Einschmelzen des Wachses, dessen die Eingebornen so vielfach bedürfen, unter Strafe zu stellen.

Aber nichts von all dem haben die Gebote an sich, die E. H. MAN von dem Puluga seiner Südandamanesen aufgestellt sein läßt.

Nehmen wir zuerst das Gebot betreffs des Wachses. Es richtet sich hier nur auf das Verbrennen. Daß dieses die ursprüngliche Form war, ergibt sich aus zwei Mythen der Aka-Bale. Eine derselben teilt BROWN in seiner ersten Veröffentlichung mit (I, 263), nicht in seiner zweiten (II, 201); hier warnt Puluga die Menschen bei seinem Weggang von der Welt, gewisse Dinge zu tun, weil sie seinen Zorn erregen würden: „not to dig up yams, or cut *barala (Caryota sobolifera)* or *châkan (Entada scandens)* during the rains, and not to burn bee's wax." Die andere führt E. H. MAN (a. a. O., S. 168) an. Eine Frau, die über den Tod ihres Sohnes in Wut und Verzweiflung geraten war, verübte zu Beginn der Regenzeit in ihrer Raserei mit Absicht alle die verbotenen Akte und forderte die anderen Menschen gleichfalls dazu auf mit den Worten:

„My grown-up handsome son,
Burn the wax
Grind the seed of the châkan *(Entada pursoetha)*
Destroy the *oā-rata (Caryota sobolifera)*
Dig up the *gōmo* (eßbare Wurzeln)
Dig up the *chāti* (eßbare Wurzeln)

Darauf wurde Puluga äußerst zornig und sandte die große Sintflut.

In den letzen Worten „destroy everything" ist auch Sinn und Bedeutung der anderen Akte angegeben und so auch des Wachsverbrennens. Es ist ein

vernunftwidriges Verschwenden und Verwüsten der Gottesgabe, die hier unter Strafe gestellt wird. Das ist ein Gebot, das nicht nur in keiner Weise hart und unvernünftig, sondern im höchsten Grade vernünftig und wahrhaft sittlich ist.

Ganz gleich so verhält es sich mit den übrigen Geboten Puluga's, in der Form, wie MAN sie für seine Südandamanesen mitteilt. Bei ihnen gilt das Verbot, diese Pflanzen zu essen, nicht für immer, sondern nur für die erste Hälfte der Regenzeit, als welche MAN (siehe oben S. 999) die Zeit vom 15. Mai bis Ende August bezeichnet, oder „during the rains" überhaupt, wie die erste Mythe sagt, was sich dann bis Ende Oktober erstrecken würde. Es ist richtig, daß im Beginn der Regenzeit die Reife dieser Pflanzen noch nicht da ist und sich erst in derselben vollzieht; aber wie BROWN selbst sagt, „kleine Quantitäten derselben sind in dieser Zeit schon vorhanden" (II, 358)[1].

Das war also zuerst die Schonzeit für diese Pflanzen, und für diese galt das Gebot, nicht in ihr Heranreifen störend einzugreifen und nicht gierig die noch unreifen Produkte herauszureißen, und zweitens galt es für eine Art Primitialopfer, die Erstlinge dieser Pflanzen, als sie herangereift waren, für Puluga das Höchste Wesen stehen zu lassen[2]. Auch in diesen beiden Geboten lag schon deshalb nichts Unvernünftiges und Unbilliges, weil gerade in der Regenzeit ein anderer Teil der Nahrung, die Fleischnahrung, sehr ergibig ist und beim Heranreifen der Pflanzen als besondere Leckerbissen zwei Larvenarten gegessen werden können. Da aber bei diesen Stämmen Puluga als Schöpfer und damit von allen auch als höchster Wohltäter anerkannt ist, erscheint auch das Gebot des Primitialopfers als im höchsten Grade entsprechend.

Die Formen der Gebote, wie sie BROWN von seinen Stämmen und seiner Zeit mitteilt, können den von MAN für die Südstämme mitgeteilten Formen gegenüber nur als verständnislose oder böswillige — wahrscheinlich beides — Übertreibungen und Entstellungen der letzteren betrachtet werden. Sie entsprechen durchaus den denigrierenden und diffamierenden Tendenzmythen, wie sie auch bei ganz primitiven Völkern im Kampf von Weltanschauungen untereinander — den es auch bei den ganz Primitiven bereits gibt — besonders der obsiegende Teil gegen den unterliegenden bildet und verbreitet[3]. So arbeitet auch die hier von Norden kommende Strömung mit diesen tendenziösen Übertreibungen sehr geschickt und wirksam gegen den Puluga-Glauben, die Religion eines wirklichen Höchsten Wesens, das nur vernünftige und gute, wirklich sittliche Gebote aufstellt und dadurch nur um so verehrungswürdiger werden kann, während freilich die entstellten und übertriebenen Formen der Gebote, wie sie bei den nördlichen Stämmen ausgesagt

[1] Es muß in Anschlag gebracht werden, daß BROWN bei seinem Verweilen auf den Andamanen sich um diese Daten nicht gekümmert, weil er die Wichtigkeit derselben noch nicht einsah (I, 268 f.; II, 358 f.). In seiner zweiten Veröffentlichung ist er aber, unter dem Einfluß seiner Theorie, bestrebt, die Zeit der Reife später anzusetzen, als er es früher getan hatte.

[2] Siehe SCHMIDT, Pygmäenvölker, S. 195.

[3] Siehe die Beispiele für die Austronesier SCHMIDT, Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, S. 123, für die Südaustralier SCHMIDT, Ursprung der Gottesidee, S. 344, 366, 376.

werden, Biliku nur noch um so verhaßter machen müssen, so daß es sich begreift, wenn ihn einige der schwankenden Mittelstämme aus der Welt jagen oder töten, d. h. absetzen.

Es ist sehr zu bedauern, daß BROWN durch seine eigene Einstellung verhindert war, diese so äußerst wichtigen und interessanten Dinge zu sehen und ihnen näher nachzugehen. Zwei interessante Beobachtungen teilt er übrigens mit, die ganz den Zwiespalt und das Schwanken erkennen lassen, wie sie für solche Zustände charakteristisch sind: „Some of my informants said, though these actions may bring rain and storms, yet they would rather submit to the bad weather than go without some of their most prized vegetable foods [das waren also die resoluten Revolutionäre]. Others again say that there is always a chance that Biliku may not notice that the plants have been disturbed, particularly if no fragments are left lying about the camp, and if, when taking the roots, the creepers are not disturbed[1]" [das waren also die furchtsamen Heuchler]. Diese Beobachtungen würden noch an Wert gewinnen, wenn angegeben wäre, bei welchen Stämmen sie gemacht wurden.

Die Richtigkeit der hier gemachten Aufstellungen läßt sich aber auch negativ dartun durch den Beweis der Hinfälligkeit der von BROWN aufgestellten Erklärungen dieser Gebote. In seiner früheren Veröffentlichung hat er selbst kein rechtes Vertrauen zu denselben gehabt: „The theory I put forwards is perhaps somewhat hazardous, and I do not wish to attribute too much importance to it... The suggestion I would make is little more than a gues" (I, 267, 268). Von dieser Zurückhaltung ist jetzt, nachdem die Theorie insbesondere durch die oben (S. 998) behandelte Zusammenlegung der Übergangszeit mit dem Nordostmonsum weiter ausgebildet war, kaum noch etwas zu merken. Da aber, wie wir gesehen, jene Weiterbildung der Theorie der gesicherten Grundlage entbehrt, teilen auch die darauf aufgebauten Erklärungen deren Schicksal, sie stürzen zusammen.

Das zeigt sich gleich bei dem ersten Gebote, das BROWN so erklären will (II, 357 f.), dem Verbot des Verbrennens (und Einschmelzens) des Wachses. Er gibt an, daß die Andamanesen Wachs verbrennen und einschmelzen in Verbindung mit dem Honigsammeln. Dieses aber beschränke sich fast ausschließlich auf den Biliku-Teil des Jahres, die heiße Jahreszeit vom Februar bis Mai. Am Ende dieser Zeit aber werde der Wind veränderlich, und dann gebe es heftige Stürme, die in die Regenzeit überleiteten. Aus der alljährlich sich vollziehenden Aufeinanderfolge der Stürme auf das Wachsbrennen und -einschmelzen sei der Glaube entstanden, daß das letztere verboten sei. Wenn nun auch alle tatsächlichen Angaben, die BROWN hier macht, richtig wären[2], so wäre seine Erklärung doch nicht haltbar.

Das liegt ganz offenbar auch in seinen eigenen Worten zutage: „As the season [des Nordostmonsuns und des Honigsuchens] draws to a close the wind becomes variable, uncertain, and in some years[3] violent storms occur

[1] BROWN, II, S. 153.

[2] E. H. MAN (a. a. O., S. 357) berichtet, daß „small combs of honey are obtainable till about September".

[3] Von mir gesperrt. W. SCHMIDT.

ushering in the rains of the South West Monsoon. Year after year[1] the wax-melting season comes to a close in stormy weather" (II, S. 357). Wie kann man doch zwei solche Sätze unmittelbar aufeinander folgen lassen: „in some years" und „year after year"! Sie standen aber auch in der früheren Veröffentlichung schon ähnlich so mit „often" im ersten Satz, mit „always" im zweiten (I, S. 268). Nein, was nur „oft" und „in einigen Jahren" sich ereignet, kann nicht Anlaß geben zu einer so feststehenden Anschauung, wie sie hier vorliegt.

Auch die Erklärung, die Brown gibt zu den Geboten, betreffs des Nichtessens der oben (S. 1000 f.) bezeichneten Pflanzen, hält nicht stand. Er meint, daß alle diese Pflanzen gegen Ende der Regenzeit heranreifen, im Oktober; so die Yams, die *Entada scandens*, die *Caryota sobolifera*, die *Cycas*. Das sei aber auch die Zeit, wo die schwersten Stürme einsetzten, besonders die Zyklone. Und nun: „Year after year, as these foods begin to ripen and to be eaten, the islands are visited with stormy weather, sometimes of exceptional violence." Aus dieser stetigen Aufeinanderfolge sei der Glaube entstanden, das Essen dieser Pflanzen in dieser Zeit ziehe den Zorn Puluga's nach sich, der in den heftigen Stürmen der Übergangszeit zum Ausbruch komme (II, S. 358 ff.). Die Regelmäßigkeit und Deutlichkeit der Erscheinungen kann hier nicht in Abrede gestellt werden. Aber eine andere Schwierigkeit liegt hier vor, die auch Brown gesehen hat, freilich ohne sie im geringsten zu lösen (II, S. 359). Das ist die Tatsache, daß während bei dem Wachsverbrennen der Zorn Puluga's und der Sturm regelrecht dem wiederholten Frevel nachgefolgt wären, hier dagegen, wenn man Brown's Zeitansätzen folgt, der Eintritt des Frevels und der Strafe durch die Stürme zeitlich zusammenfiele. Ja es läge auch der Fall vor, daß die Stürme früher eingetreten seien als jener Frevel; so wäre es jedenfalls bei Brown, der die kritische Übergangszeit und damit den Beginn der Stürme schon auf den Beginn Oktober verlegt, während die betreffenden Früchte doch erst im Verlauf des Oktober und November zur Reife ansetzen; so beim Yams (II, S. 358), bei *Caryota sobolifera* (I, S. 269), *Entada scandens* (II, S. 358).

Aber wir dürfen hier wohl abbrechen mit der Kritik dieser Theorien Brown's über die Entstehung der Gebote Puluga's in der Religion der Andamanesen, da Brown selbst einerseits gesteht, daß er die entscheidenden Tatsachen der Botanik und Meteorologie, auf die sie sich stützen möchten, mit eigener Anschauung nicht so beobachtet hat, wie es die Wichtigkeit und Kompliziertheit des Gegenstandes erforderte, und Brown anderseits früher selbst diesen Theorien keine zu große Wichtigkeit beimaß.

VIII. Reichtum und Kompliziertheit der religiösen Verhältnisse der Andamanesen.

Aber sehr große Wichtigkeit messen wir seinem Werke als Ganzes bei. Es bildet die unerläßliche Ergänzung zu E. H. Man's Darstellung. Denn erst durch Brown erfahren wir, daß neben der von Man entdeckten Religion der Südandamanesen mit einem wirklichen Höchsten Wesen schon auf diesem

[1] Von mir gesperrt. W. Schmidt.

engen Gebiet, bei diesen kleinen Stämmen, in diesen primitiven Verhältnissen eine große Mannigfaltigkeit auch anderer Religionsformen vorhanden ist. Wir erhalten auch einen wenigstens teilweisen Einblick in die äußeren Ereignisse und die inneren Bewegungen und geistigen Kämpfe, durch die jene starke Verschiedenheit hier zustande kommen konnte. Wir werden überrascht von der Bedeutung und Tiefe dieser Kämpfe, die sich hier gleich an den Eingangspforten der Menschheit schon abspielen konnten.

BROWN gibt uns auch den tieferen psychologischen Grund an, der diese reiche Mannigfaltigkeit möglich gemacht hat: es ist der extreme Individualismus, der bei diesen Pygmäen herrscht, kraft dessen jeder Andamanese seine eigenen Lieder und Melodien macht, und mindestens jeder „Seher" seinen Stolz darein setzt, die Mythen stets auf eine neue originelle Art zu erzählen. So kommt es hier also weder in den Liedern noch in den Mythen zu festen Formen.

So wird auch die Verehrung des Höchsten Wesens und das Gebet es noch zu keinen festen Formen gebracht haben, wie ich das schon früher, wie von den Andamanesen, so auch von anderen Pygmäen als charakteristisches Kennzeichen hervorgehoben habe[1]. Es ist hier noch keine Spur von dem zu sehen, was die nordamerikanischen Ethnologen „Ceremonialism" oder „Ritualism" nennen. Es ist noch keinerlei Erstarrung eingetreten, die Religion wie das ganze Geistesleben ist sozusagen noch flüssig, in steter individueller Umformung begriffen.

Es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, von welch außerordentlichem Interesse eine erneute genaue und verständige Beobachtung dieses Zustandes ist, und wie dringend es zu wünschen wäre, daß die diesbezüglichen Untersuchungen noch möglich wären und möglichst baldig ausgeführt würden[2].

[1] SCHMIDT, „Pygmäenvölker", S. 197 ff., 223, 245.

[2] Siehe darüber weiter unten Bibliographie in der Besprechung von BROWN's Werke.

Der Ursprung der Gottesidee.

Eine weiterführende Überschau.

Von P. W. Schmidt, S. V. D.

Inhaltsübersicht:

I. Das Erstarren der Zaubertheorien:
1. E. Durkheim, „Les Formes élémentaires de la Religion", 1912;
2. L. Lévi-Bruhl, „Les Functions mentales dans les sociétés inférieures", 1910, und „La Mentalité primitive", 1921.

II. Nachwirkungen der Zaubertheorie bei protestantischen Theologen:
1. K. Beth, „Religion und Magie bei den Naturvölkern", 1914;
2. N. Söderblom, „Das Werden des Gottesglaubens", 1916;
3. R. Otto, „Das Heilige", 1917.

III. Die Anerkennung des Höchsten Wesens in den Kreisen der Ethnologen und Religionspsychologen:
1. P. Ehrenreich;
2. L. v. Schröder, „Arische Religion", 1914;
3. J. H. Leuba, „A Psychological Study of Religion", 1912;
4. K. Th. Preuss, „Die geistige Kultur der Naturvölker", 1917, und „Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern", 1922;
5. K. Österreich, „Einführung in die Religionspsychologie", 1917;
6. J. R. Swanton, „Some Anthropological Misconceptions", 1917;
7. A. L. Kroeber, „Indian Myths of South Central California", 1917, und „The Religions of the Indians of California", 1906/1907;
8. Schleiter, „Religion and Culture", 1919;
9. A. A. Goldenweiser, „Early Civilization", 1922;
10. A. W. Nieuwenhuis, „De Mensch in der Werkelijkheid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst", 1920;
11. C. Brockelmann, „Allah und die Götzen, Ursprung des vorislamischen Monotheismus", 1922;
12. R. Pettazzoni, „DIO. Formazione e Sviluppo del Monoteismo nella Storia delle Religioni", 1922.

IV. Zusammenfassung.

I. Das Erstarren der Zaubertheorien.

Als ich am Schlusse des ersten Bandes meines Werkes „Der Ursprung der Gottesidee" (Münster i. W. 1912) stand, mußte ich die Worte niederschreiben: „Es berührt eigentlich etwas eigentümlich, die äußeren Fortschritte zu vergleichen, welcher die Zaubertheorie sich rühmen kann, mit denjenigen, welche die Lang'sche Theorie [von dem höchsten Alter der hohen Eingötter] in ziemlich dem gleichen Zeitraum ... aufweist. Man wird bekennen müssen, daß der ersteren Theorie eine ungleich wärmere Beachtung und Aufnahme zuteil geworden ist als der zweiten" (a. a. O., S. 488).

Das ging auch seitdem noch eine Zeitlang so weiter. Aber doch nur eine Zeitlang. Und dann begann es doch immer stärker sich zu offenbaren, daß die magische Theorie keine tiefen Wurzeln hatte und langsam zu verdorren anfing. Ihre Fruchtbarkeit war erschöpft, und sie zog sich nur noch so hin in unerfreulichen Wiederholungen des ohnedies schon oft genug Gesagten. Sie begann zu erstarren, und sie brachte nicht mehr die Elastizität auf, sich mit neuen Tatsachen und Theorien auseinanderzusetzen und sie entweder zu überwinden oder sich ihnen

entsprechend anzupassen. In ihrem Unvermögen zu etwas anderem ergriff sie das kindliche Mittel, den Kopf in den Sand zu stecken und so die schlimmsten Gegner aus der Welt zu schaffen.

Diese Charakterisierung trifft vor allem auf die französische soziologische Schule DURKHEIM's zu, und die Gegner, deren sie sich auf die erwähnte Weise dadurch zu erwehren suchte, daß sie sie einfach nie zitierte, waren die von allen Seiten immer stärker anwachsenden historischen Richtungen in der Ethnologie. An ihnen allen ist diese Schule stets hartnäckig vorübergegangen mit einer Nonchalance, die souverän sein sollte, die aber nicht imstande war, die Unbehaglichkeit des Unvermögens zu verdecken, in das man sich versetzt fand angesichts der beträchtlich gesteigerten Anforderungen an wirklich ethnologischen und linguistischen Fachkenntnissen, die durch diese neuen Richtungen erhoben wurden, deren Abgang durch kein noch so großes Maß von Dialektik und Esprit zu ersetzen war.

1. Das alles trat in typischer Weise hervor bei dem Werk des Führers dieser Schule, das sicherlich von ihm als ihre höchste Steigerung gedacht war, bei **E. DURKHEIM's** Werk „Les formes élémentaires de la religion" (Paris 1912). Es gibt vielleicht in der ganzen modernen Literatur dieser Gattung kein Buch, das so viel Lobsprüche im einzelnen geerntet hätte, dabei aber in seinen Hauptsätzen so allgemein abgelehnt worden wäre wie dieses Werk. Man hat sich gefragt, wie es möglich sein konnte, daß in diesem Buch nicht die religiöse Natur des Totemismus nur verteidigt, sondern bis zur Quelle aller Religion hinaufgesteigert werden konnte, zu einer Zeit, wo die übrige Forschung mehr und mehr verneinte, daß der Totemismus überhaupt etwas mit Religion zu tun habe. Man hat sich weiter gefragt, wie DURKHEIM mit so einseitiger Willkür sich auf den australischen Totemismus, mit nur gelegentlicher Heranziehung des nordamerikanischen, beschränken konnte, zu einer Zeit, wo doch die weltweite Verbreitung und die bunte Mannigfaltigkeit der verschiedenen Arten des Totemismus schon gut bekannt waren. Man hat sich endlich gefragt, wie DURKHEIM, in purem Evolutionismus förmlich schwelgend, so hartnäckig dabei bleiben konnte, die Zentralaustralier als die älteste Schicht der australischen Stämme anzusehen, zu einer Zeit, wo die kulturhistorische Forschung schon eine ganz andere Schichtenfolge aufgedeckt hatte, kraft deren die Zentralaustralier, speziell die Aranda, als die letzte und jüngste unter den etwa sechs verschiedenen Kulturschichtungen Australiens anzusehen sind. Man kann sich das alles wohl nur psychologisch erklären in dem Sinne, daß die ganze Art der Forschungen jener Schule seit langem mit einer seltenen Zähigkeit und Zielstrebigkeit auf jene Theorien hingerichtet war, und daß dann die schon eingetretene Erstarrung kein anderes Mittel mehr übrig ließ, sich der unterdessen aufgetretenen neuen Störenfriede zu erwehren, als durch ein unwilliges *Noli pertubari circulos meos.*

Dabei muß es DURKHEIM aber doch hoch angerechnet werden, daß er nicht zu dem TYLOR'schen Verzweiflungsmittel griff, die seitdem immer stärker bekannt gewordenen Hochgötter der primitiven Völker einfach auf missionarische Einflüsse zurückzuführen. Er weist diese Erklärung entschieden zurück und tritt ein für den original einheimischen Charakter dieser „Conception d'un dieu, sinon unique, du moins suprême, auquel est attribuée une situation prééminente

par rapport aux autres entités religieuses" (S. 409). Er stellt zwar die Art, wie A. LANG und ich diese Hochgötter auffassen und erklären, nicht zutreffend dar, aber er ist bereit, ihnen auch erhabene Eigenschaften zuzugestehen, „dans un sens relatif, en harmonie avec la mentalité australienne" (S. 414 f.). Aber es war doch kaum anders zu erwarten, als daß er auch für sie zu der Schlußfolgerung gelangt: „Bien loin qu'elles [les idées de ces grands dieux] dérivent d'une autre source que les croyances proprement totémiques, elles n'en sont, au contraire, que l'aboutissement logique et la forme la plus haute" (S. 415); sie gingen aus, wie er dann weiter entwickelt, von den totemistischen Ahnen und hätten eine Vorstufe in den Kulturheroen.

Dieser ganzen Theorie ist der Boden unter den Füßen weggezogen worden durch den Nachweis, den ich in meinem „Ursprung der Gottesidee" (S. 324 ff.) begonnen und in meiner „Gliederung der australischen Sprachen" (S. 218 ff. und besonders 264 ff.) zu Ende geführt habe, daß gerade die Sprachen von Südostaustralien, unter ihnen das Kurnai, die älteste Schicht bilden, daß dagegen die von Zentralaustralien, unter ihnen das Aranda, die jüngsten sind. Jene ältesten Stämme aber weisen keinen oder nur später in Bruchstücken angenommenen Totemismus auf, zeigen dagegen die Gestalt des Höchsten Wesens in ihrer deutlichsten und unvermischten Form. Ich durfte also in der Vorrede zu dem letzteren Werk schreiben: „Anderseits erhoffe ich mir als wohltätige Folge dieser Arbeit, daß das Erscheinen von Werken so aprioristisch-spekulativer Art, wie z. B. DURKHEIM's ‚Formes élémentaires de la vie religieuse' in Zukunft eine wissenschaftliche Unmöglichkeit bilden werde."

* * *

2. Ein deutliches Beispiel dieser Art des Unvermögens, sich an neuen Erkenntnissen besser zu orientieren, bietet ein anderes Mitglied dieser Schule, **L. LÉVY-BRUHL**, mit seinen beiden Werken „Les Functions mentales dans les Sociétés inférieures" (Paris 1910) und „La Mentalité primitive" (Paris 1921). Schon das erstere Werk stellte seinerzeit einen seltsamen Anachronismus dar durch die vollständige Vernachlässigung der historischen Feststellung des ethnologischen Alters der einzelnen Primitivstämme. Nur in einer kleinen Fußnote hatte der Verfasser sich herbeigelassen (S. 2), daß er unter „Primitiven" verstehe „Les membres des sociétés des plus simples que nous connaissons". Und S. 21 fügt er noch hinzu, daß er diese Mentalität vergleiche „à la nôtre, c'est-à-dire à celle des sociétés issues de la civilisation méditerranéenne, où se sont développées la philosophie rationaliste et la science positive".

Ich habe damals in meiner Besprechung des Werkes[1] die Frage gestellt: „Muß man also glauben, daß alle anderen Zivilisationen ‚inferior' sind? Wenn LÉVY-BRUHL das vielleicht in der Theorie nicht annimmt, in der Praxis seines Buches tut er es; denn um seine Thesen zu beweisen, zitiert er wahllos nebeneinander die Huichol, die Cherokee, die Malaien, die Südafrikaner, die Australier, die Zuñi, die Bafioten, die Guayaner, die Chinesen, die Nikobarier, die Igoroten, die Toda, die Ewe, die Japaner, die Sioux — um nur die ersten 50 Seiten seines Werkes zu berücksichtigen. Daraus wird es klar, daß er alle anderen

[1] „Anthropos" VII (1912), S. 268.

Formen als diejenigen, die aus der mittelländischen Zivilisation hervorgehen, als ‚inferior' betrachtet und sie in den einen großen Topf der ‚Primitiven' erbarmungslos mit hineinwirft, um aus diesem dann nach Belieben seine Beweise für seine Thesen hervorziehen zu können."

Der Anachronismus in der völligen Vernachlässigung auch der rudimentärsten Untersuchung nach dem ethnologischen Alter der einzelnen Stämme wird aber noch stärker in dem zweiten Buche Lévy-Bruhl's, das im Jahre 1921 erschien. Auch hier wieder nicht die geringste Erklärung von dem, was unter „primitiv" denn zu verstehen sei. Als einziges Resultat meiner Kritik ist vielleicht das zu verzeichnen, daß er jetzt die nichteuropäischen Kulturvölker weniger häufig heranzieht. Aber die ganze Masse der sogenannten Naturvölker wird unterschiedslos auf dasselbe Niveau gestellt und von ihnen allen werden die Belege in gleichem Wert und gleicher Häufigkeit herbeigebracht. Ich hatte damals dem Autor vorgehalten: „Drittens unterläßt Lévy-Bruhl vollständig, sich zu fragen, ob es keine Grade des ‚Prälogischen' unter dieser Masse der ‚inferioren' Völker gebe. Deshalb gelangen wir nicht dazu, den Ursprung und die Entwicklung dieses Zustandes zu erfassen, und ebenso ist es uns unmöglich zu sehen, ob es nicht Völker gibt in dieser großen Masse, bei denen der Grad der Intensität identisch ist demjenigen, der sich auch bei uns findet" (a. a. O., S. 269).

Denn das sind die beiden großen Übertreibungen, die dieser ganzen Schule eigen sind und auch in dem neuen Werk zutage treten: 1. daß völlig vernachlässigt wird die Tatsache, daß auch in unserer Zivilisation es der prälogischen Zustände in Menge gibt, in der Mode, in Zeitströmungen, in Vorurteilen, in Aberglauben etc. etc.; 2. daß auch bei den sogenannten Naturvölkern neben dem „prälogischen" es weite Gebiete des richtigen logischen Denkens gibt, deren Erforschung allerdings gerade von manchen Forschern sehr vernachlässigt wird, weil sie ihnen nicht „interessant" genug sind.

Endlich unterläßt es Lévy-Bruhl in dem einen wie dem anderen Werk, der Frage nachzugehen, ob auch bei den Primitiven die stärkere Entwicklung des „prälogischen" Denkens sich auf ihren älteren Stufen findet, oder ob sie nicht erst auf den späteren Stufen eingetreten sei. Schon die bisherigen Ergebnisse der kulturhistorischen Forschung lassen mit Sicherheit die letztere Alternative in einem ziemlichen Umfange als die richtige erscheinen. Ebenso läßt es sich bereits in großen Zügen ersehen, daß es ganz verschiedene Arten des „prälogischen" Denkens gibt, und daß nicht alle Arten überall sich finden, sondern daß jede Art in organischer Verbindung steht mit der sonstigen Kultur, mit bestimmten Kulturkreisen.

Nachdem diese Arbeiten von Lévy-Bruhl die einzigen von Bedeutung sind, die aus der französischen soziologischen Schule, die auch der Idee des Zaubers dient, in den letzten Zeiten hervorgegangen sind und auch diese in so hohem Grade den Stempel der Erstarrung an sich tragen, kann man ermessen, wieviel Entscheidendes und wirklich Fruchtbares sie noch zum Fortschritt unserer Wissenschaft beizutragen imstande sein wird. Ihre Zeit scheint vorbei zu sein.

Daß wir eine erfreuliche Ausnahme von dieser Regel bei einem anderen hervorragenden Zaubertheoretiker zu verzeichnen haben, werden wir weiter unten (S. 995) noch sehen.

II. Nachwirkungen der Zaubertheorien bei protestantischen Theologen.

Die Nachwirkungen der Zaubertheorie, von denen ich hier sprechen will, sind nicht ohne weiteres in ihrer Gänze als Konzessionen zu denken, die von den betreffenden Forschern an die Zaubertheorien selbst gemacht worden wären. In polemischer Auseinandersetzung mit ihnen werden hier vielmehr neue Anschauungen vorgetragen, die zwar teilweise in Gegensatz zu ihnen stehen, die aber auch so derartig sind, daß sie ohne das Vorangehen der Zaubertheorien schwerlich gefaßt worden wären.

1. Am deutlichsten treten diese neueren Anschauungen zuerst auf bei **Karl Beth,** „Religion und Magie bei den Naturvölkern" (Berlin 1914). Beth setzt sich hier mit den Zaubertheorien von Frazer, Preuss, Marett, Vierkandt auseinander. Er arbeitet in glücklicher Weise den tiefen Unterschied von Religion und Magie heraus, der so scharf sei, daß an ein Hervorgehen der einen aus der anderen gar nicht zu denken sei. Sie seien vielmehr zwei von einander ganz unabhängige Geisteshaltungen jener unpersönlich gedachten oder empfundenen, übersinnlich allgemeinen höheren Kraft gegenüber, die die Zaubertheoretiker unter dem Namen *mana, wakonda, manitu, andriamanitra, arunkulta* u. a. zur größeren Kenntnis gebracht und als magische Kraft für ihre Theorien in Anspruch genommen hatten. Beth will nun aber dartun, daß das eine unberechtigte Usurpation sei. Die Anschauung von einer derartigen Kraft sei in erster Linie eine religiöse.

Beiden, der Magie wie der Religion, gehe ein Stadium voraus, das als prämagisch und präreligiös bezeichnet werden müsse, über dessen Dauer nichts auszusagen wäre. Die vorbereitenden Elemente seien die allgemeinen Lebenserfahrungen, die auf die Seele eingewirkt hätten. „Magie wie Religion sind unter diesem Gesichtspunkte als psychische Reaktionen auf die Lebenserfahrungen zu begreifen, es ist die Erfahrung von der Begrenztheit und Unsicherheit der Kräfte und Werke", auf die sie beide, jede in ihrer Art, reagieren (S. 223 ff.). Träte der Mensch mit dem Geist des egozentrischen Machtgefühls an sie heran und suche seine Wünsche doch durchzudrücken, so sei es Magie; erkenne aber der Mensch jene Macht als überlegen an und unterwerfe sich ihr in Demut und Hingebung, so sei das Religion. „Daher können beide geistige Erscheinungen ebensowohl gleichzeitig miteinander entstanden als auch von Anfang an nebeneinander hergegangen sein" (S. 226).

Nun hatte Beth schon vorher betont, „daß der unpersönliche Charakter einer Idee noch keineswegs ihre direkt religiöse Bedeutung und Stellung beeinträchtigt . . . Daher können die primitiven Begriffe vom Übersinnlichen, auch wenn dasselbe rein neutrisch vorgestellt ist, doch religiöse Begriffe und religiöse Anschauungsobjekte sein, da ihre neutrische Prägung der Struktur der primitiven Psyche entspricht" (S. 212). Und in der Tat wurde jene übersinnlich große Kraft nach Beth zuerst als etwas Unpersönliches empfunden: „Der psychische Ansatzpunkt der Religion ist ein Gefühl der Ehrfurcht vor einer unbekannten, unsichtbaren und wenn schon nicht immer außernatürlichen, so doch überempirischen oder übernatürlichen Kraft, die als alldurchdringende und

namentlich an den menschlichen Individuen sich betätigende Macht verehrt oder angebetet wird" (S. 236). „Wir haben allen Grund zu der Annahme, daß aus dieser Idee bei fortgesetztem Personifizierungsprozeß hier und da der Gedanke des einen höchsten Gottes sich gebildet hat, den wir gleichwohl in einer früher gar nicht geahnten Verbreitung finden. Nicht bei allen Völkern braucht das so gewesen zu sein. Es gibt auch Anzeichen dafür, daß gerade die unpersönlich eingeführte große Kraftidee für alle Zeiten unpersönlich blieb . . . ." (S. 228). „Das Fundament der religiösen Ideenbildung aber und damit auch das Fundament der religiösen Anschauung liegt, soweit wir heute zu sehen vermögen, in dem primitiven Glauben an die unsichtbare übersinnliche Kraft. Diese Idee ist noch kein Gottesglaube im engeren Sinne des Wortes, aber sie mag gleichwohl die Wurzel eines erhabenen Gottesglaubens gewesen sein . . . ." (S. 238). Um die Priorität des Glaubens an die unpersönliche Kraft plausibel zu machen, weist Beth hin auf „den sehr fließenden Begriff von Persönlichkeit, der uns bei den Naturvölkern begegnet" (S. 174 ff.).

Der Grundfehler, an dem diese ganze Konstruktion krankt, ist so offenbar, daß es nicht vieler Worte bedarf, ihn darzulegen; es ist die völlige Vernachlässigung der Feststellung des ethnologischen Alters der einzelnen Völker, von denen die Materialien herangezogen werden. Zählen wir die Völker auf, bei denen Beth die Belege für den Glauben an eine allgemeine übersinnliche Kraft gesammelt hat — Melanesier und Polynesier *(mana)*, Sioux-Dakota *(wakonda)*, Algonkin *(manitu)*, Irokesen *(orenda)*, Küsten-Dayak *(ngarong, petara)*, Bantu *(mulungu)*, Madagassen *(andriamanitra, hasina)*, Zentralaustralier *(arunkulta, tjurunga)*, so bunt auch diese Reihe ist, so befindet sich auch nicht ein einziges wirklich primitives Volk unter ihnen, sondern alle gehören schon sehr fortgeschrittenen Stufen der Entwicklung an; denn auch diejenigen Algonkin, um die es sich hier handelt, sind durch die benachbarten Irokesen und Sioux stark beeinflußt. Es ist also gänzlich ausgeschlossen, bei solchen kulturell so weit schon fortgeschrittenen Völkern sich Auskunft zu holen über so weit zurückliegende Stadien der religiösen Entwicklung, als wie sie Beth hier ins Auge faßt; sie sind dazu gänzlich außerstande.

Aber warum hat sich Beth nicht gewendet an die Südostaustralier, an die asiatischen und afrikanischen Pygmäen, an die Ainu und andere paläoasiatische Stämme, an die Zentralkalifornier, an die Gez-Stämme von Ostbrasilien? Es ist in der Tat wirklich erstaunlich, daß er diese wirklich primitiven, ethnologisch ältesten Völker vollständig beiseite gelassen hat. Sie würden allerdings seine Theorie von Anfang an unmöglich gemacht haben. Denn bei ihnen findet sich nichts von einer derartigen übersinnlichen allgemeinen Macht, aber wohl klar und deutlich entwickelt die Gestalt eines persönlich Höchsten Wesens, und die Religion besteht bei ihnen nicht in einem unbestimmten Erschauern vor einem unfaßbaren großen Etwas, sondern in bestimmten Anschauungen und Empfindungen, ethischen und kulturellen Verhaltungen gegenüber einem Höchsten persönlichen Wesen, von dem sie glauben, daß er auch zu ihnen ein persönliches Verhältnis unterhält. Es gibt hier auch keine jener Verwischungen und Hemmungen des Persönlichkeitsbegriffes, wie Beth sie mit mehr oder weniger Recht bei späteren Naturvölkern konstatiert, sondern gerade die normale Ausübung des

Kausalitätsbegriffes erweist sich auch hier als in enger Beziehung stehend zur Bildung eines klaren Personenbegriffes[1].

Es kann also keine Rede davon sein, daß jene unpersönliche allgemeine Macht, von der Beth spricht, den Anfang und das Fundament der religiösen Entwicklung gebildet habe; denn dafür tritt sie viel zu spät auf und weisen ganz andere Formen einer durchaus persönlich orientierten Religion ein viel höheres, ja überhaupt das zurzeit erreichbare höchste ethnologische Alter auf. Überblickt man aber die verschiedenen Völker, bei denen Beth jene unpersönliche Kraft finden will — im einzelnen wäre an dieser Zusammenlegung noch manche Kritik zu üben —, so ergibt sich, daß die große Menge derselben Ackerbauvölker darstellen, die aber auch eine gewisse Beimischung von Totemismus aufweisen[2]. Wenn der dem totemistischen Kulturkreis eigene Zaubergedanke mit dem dem mutterrechtlichen Ackerbau eigenen Geistgedanken sich mischt, dann eben kommt jene Vergeistigung des materiell-sachlichen Zaubers und jene robustere Kraft-erfüllung des Geistgedankens zustande, die jenen eigentümlich schillernden, zwischen Persönlichem und Unpersönlichem, Materiellem und Geistigem hin und her fluktuierenden Charakter annimmt, wie er für jene Kräfte eigentümlich ist, von denen Beth spricht. Sie sind für die Geschichte der Religion, d. h. für ihre Zersetzung von ziemlicher Bedeutung, aber für die Urgeschichte der Religion kommen sie nicht in Betracht, weil sie damals noch nicht existierten.

* * *

2. In wichtigen, entscheidenden Punkten berührt sich mit Beth's Auffassung über die Entstehung der Religion Dr. **Nathan Söderblom,** Erzbischof von Upsala, „Das Werden des Gottesglaubens" (Leipzig 1916). Er stellt den Satz auf: „In den Anfängen soweit sie uns zugänglich sind, gehen Magie und Religion unkenntlich ineinander. Aber wir können schon bei den Primitiven die Keime der Unterschiede zwischen beiden wahrnehmen" (S. 223). Er gibt zu: „Immerhin findet sich der Glaube an Urväter oder Urheber gerade bei einigen der primitivsten Stämme, die wir kennen. Nichts deutet darauf hin, daß man eine allgemeine Periode in der religiösen Entwicklung konstatieren könne, in der diese Vorstellung fehlte. Wir kennen keine bestimmte Periode und nur wenige Stämme in denen der Urheberglaube fehlt" (S. 189). In dieser Hinsicht wird Dr. Söderblom entschiedener den neueren Forschungen gerecht als Dr. Beth. Er schreibt, freilich sogleich seine Vorbehalte wieder beifügend: „Die Missionäre haben recht bekommen und doch nicht durchaus recht. Das ist der Gang der Welt. Sie haben niemals aufgehört von der hohen Gottheit der Naturvölker zu reden. Die Forschung glaubte es besser zu wissen. Etwas ‚Hohes' konnte man den Wilden nicht zutrauen. Die Entwicklung muß, meinte man, vom Niederen zum Höheren fortgehen" (S. 376). „Nur wer sich so zum Sklaven von Theorien gemacht hat, daß er selbst angesichts der Wirklichkeit noch alles besser zu wissen glaubt, hat es noch jetzt nicht nötig, *Bäjämi* und seinesgleichen zu berücksichtigen. Ebensowenig wie diese Naturgegenstände Seelen oder Geister

[1] Schmidt, Ursprung der Gottesidee, S. 427 f., 448 ff.

[2] Siehe betreffs der Aranda W. Schmidt, Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen, Zeitschrift für Ethnologie, XL (1908), S. 866—901.

sind, kann auch der Animismus ... künftig als Gesamterklärung genügen. Die Revision ist unangenehm. Aber wenn die Forschung nicht ständig die vorhandenen Theorien neuen Revisionen unterzieht, so dürfte sie den Namen Forschung nicht länger verdienen" (S. 378).

Unter dem neuen Namen „Urheber" will Dr. SÖDERBLOM die Höchsten Wesen der primitiven Völker bezeichnen, denen er den Namen von Eingöttern nicht zuerkennen will, weil „weder *mono* noch *theismus* passen" wolle (S. 152). Es fehle diesen Wesen Kult und Opfer, das Verhältnis zu ihnen stelle deshalb auch noch keine Religion dar. Zu dieser These kommt SÖDERBLOM aber nur auf dem Wege der völligen Vernachlässigung des ethnologischen Alters der einzelnen Völker, aus denen er seine Belege entnimmt. Während von den wirklich ältesten Völkerschichten, den Pygmäen (mit Ausnahme einer kurzen Erwähnung der Andamanesen), den Ainu, den Zentralkaliforniern, den Gez-Völkern, mit keinem Wort die Rede ist, die Südostaustralier mit einigen Zeilen abgetan sind, werden den Zentralaustraliern — vielleicht den auf der ganzen Welt für diese Frage am wenigsten charakteristischen Stämme — allein 16 Seiten gewidmet (S. 116—133), mehr als allen anderen Stämmen und Völkern, die dann noch zur Behandlung gelangen (S. 133—146). Das kann unmöglich ein adäquates Bild der tatsächlichen Verhältnisse geben.

Dazu kommt, daß alle diese Höchsten Wesen der verschiedensten Kulturstufen, also auch der verschiedensten Stufen ihrer Entwicklung, in Eine Kategorie gesteckt werden, und eine Art Durchschnittswert berechnet wird, der dann stets in den folgenden Erörterungen figuriert. In der physischen Anthropologie weiß man seit geraumer Zeit, was man von diesen „Mittelwerten" zu halten hat; in der Ethnologie fahren sie leider noch vielfach fort, Verwirrung anzurichten. Diese Durchschnittsberechnung ist die gewaltsamste Prozedur, die sich denken läßt, die des Prokrustesbettes nämlich: die zu hohen Gestalten werden geköpft und gestutzt, die zu niedrigen gewaltsam auseinandergezogen, bis der „Mittelwert" herauskommt. Eine Prozedur der letzteren Art ist es, wenn den Höchsten Wesen der Zentralaustralier eine so alles Maß übersteigende Bedeutung beigelegt wird, obwohl diese Stämme doch der allerjüngsten Schichtung von Australien angehören. Alle von ihnen aus gewonnenen Bestimmungen der Höchsten Wesen der Urzeit bedürfen also der nachdrücklichsten Korrekturen, um brauchbar zu werden. Womöglich noch schlimmer aber ist die erstere Prozedur, die des Köpfens und Zustutzens der allzu Hohen. Erst durch sie konnte SÖDERBLOM zu der allgemeinen Bestimmung der Höchsten Wesen als *dii otiosi* ohne Kult und Opfer kommen, die er dann noch als „Gott" gelten lassen will. Denn eine solche Bestimmung läßt die höchsten Wesen gerade der ältesten Stufen nicht zu ihrer vollen Geltung gelangen und stellt die der späteren Stufen, die allerdings schon eine Reihe von Abblassungen und Zurückdrängungen erfahren haben, als die allein maßgebenden Formen hin. Die Höchsten Wesen der ältesten Stufen sind eben keineswegs mit diesem abgeblaßten Gestalten gleich, sondern sind voll Leben und Kraft und greifen als solche in das Leben der Menschen ein[1].

[1] Siehe die Belege im einzelnen in meiner Besprechung des SÖDERBLOM'schen Buches, „Anthropos" X—XI (1915—1916), S. 671 f.

So ist denn auch die Verehrung und Anerkennung dieses Höchsten Wesens eine wirkliche Religion und da diese schon und gerade bei den ethnologisch ältesten Völkern sich entwickelt findet und der Zauberglaube hier verhältnismäßig am schwächsten auftritt, so tritt klar zutage, wie unrichtig SÖDERBLOM's Satz ist: „In den Anfängen, soweit sie uns zugänglich sind, gehen Magie und Religion unkenntlich ineinander."

Mit dieser These tritt Dr. SÖDERBLOM auch im Gegensatz zu Dr. BETH, der Magie und Religion gleich von allem Anfang schroff voneinander geschieden sein läßt. Aber dann trifft er doch wieder mit ihm zusammen in der geringen Schätzung des Persönlichen für die Religion, deren Wesen er vielmehr förmlich in das Unpersönliche verlegt, so zwar, daß der Gottesglaube nicht das Entscheidende für sie ist: „So wichtig auch der Gottesglaube nebst der Gottesverehrung für die Religion ist, so gibt es doch .... ein noch bedeutungsvolleres Kriterium für das Wesen der Religion, nämlich der Unterschied zwischen ‚heilig' und ‚profan'! .... Es kann wirkliche Frömmigkeit geben ohne einen ausgesprochenen Gottesglauben und Kult. Aber es gibt keine Frömmigkeit, die diesen Namen verdient, ohne die Vorstellung vom Heiligen. Fromm ist, für den es etwas Heiliges gibt" (S. 143, 211). Er weist dann hin auf die innere Ergriffenheit, mit welcher primitive Völker Riten und Zeremonien vollziehen können, die wohl im Zusammenhang mit der Machtidee stehen können, aber keine ausdrückliche Beziehung weder zu den persönlich gefaßten „Urhebern" noch weniger zu wirklichen „Göttern" verraten. Er sieht darin „eine Ahnung von etwas Übermenschlichem im Dasein nebst Furcht und Verehrung dafür".

Aber es fragt sich eben, ob der wirkliche Primitive dieses Übermenschliche tatsächlich als ein Neutrum, eine Sache, auffaßt und ob er imstande ist, das dauernd, für immer, sozusagen prinzipiell zu tun. SÖDERBLOM fällt auch hier wieder der Unterlassung der Frage nach den ethnologischen Altersstufen zum Opfer: die Beispiele, die er hier anführt, sind fast alle jüngeren Stufen entnommen. Für die älteste Stufe, mit der Allursächlichkeit ihres stark persönlich auftretenden Höchsten Wesens, mit der starken Bedeutung der Einzelpersönlichkeit auch im profanen sozialen und kulturellen Leben und dem engen Zusammenhang zu Ethik und Religion, ist eine solche Versächlichung der übermenschlichen Mächte psychologisch ausgeschlossen, und sie findet sich auch tatsächlich nicht.

Es ist sicherlich verdienstlich, daß Dr. SÖDERBLOM seine bei den Primitiven geschöpften Theorien auch an Religionen der Hochkulturvölker erproben will. So betrachtet er dann den chinesischen *Schang-ti,* den „Himmels Herrn", als ein Beispiel des „Urheber"-Glaubens, das indische *Brâhman* und das persische *Hoarenah* als Beispiel des Mana-Glaubens und den hebräischen Jahve als Beispiel des Animismus. Wir wollen auf die beiden ersten Beispiele hier nicht näher eingehen, aber dem dritten müssen wir einige Worte widmen.

Mit der angegebenen Kennzeichnung des Jahve-Glaubens als Beispiel einer aus dem Animismus hervorgegangenen Hochgott-Religion will SÖDERBLOM nicht die Gesamtheit der hebräischen Religion umfassen. Er unterscheidet hier vielmehr zwei Gottesauffassungen, die durch zwei Gottesnamen gekennzeichnet seien. Die ältere davon sei die des *El-Elohim, El 'Olam, El Schaddai, El Eljon,* die Jüngere die des Jahve. Der Gott der ersteren Gruppe sei ein Typ eines

milden, friedlichen „Urhebers“: „Nach allem .... zu urteilen, war in der vormosaischen Religion der beherrschende Platz .... nicht von einem Naturgott, sondern von einem milden, hohen Ursprungswesen eingenommen .... Es gibt gute Gründe dafür, in der Genesis wiederzufinden, was man, meiner Meinung nach, mit einer irrigen Bezeichnung und Vorstellung Urmonotheismus genannt hat“ (S. 307). Es ist erfreulich, daß SÖDERBLOM nach dem vollen Irrtum, der auf diesem Gebiete bei einer so großen Anzahl (protestantischer) Theologen und Semitisten herrschte[1], hier wenigstens zu einer halben Wahrheit vorgedrungen ist. Er wird die volle Wahrheit erreichen, wenn er die sachlichen und methodischen Fehler korrigiert, die er bei der Aufstellung des „Urheber“-Typs ganz im allgemeinen schon begangen hat (siehe oben S. 985). Nach Beseitigung dieser Fehler wird dann das herauskommen, „was man .... Urmonotheismus genannt hat“ und mit Recht so genannt hat.

Um so befremdlicher ist dann seine Auffassung von Jahve, sie ist nicht nur die Erneuerung, sondern die Bestärkung eines alten Irrtums. Er schreibt nämlich: „Ebenso wahrscheinlich wie diese Vermutung [daß der Gott der vormosaischen Zeit ein „Urheber“ gewesen sei], ebenso unmöglich ist, Jahve mit Urmonotheismus beizukommen. Kein Urmonotheismus ist hier genügend, eine echt animistische Gottheit, ein wilder und schreckenerregender, unmittelbar naher und unentrinnbarer Naturgeist ist nötig, um den Stoff für die höchste und wirksamste Gotteserkenntnis der Religionsgeschichte, für den biblischen Offenbarungsglauben zu liefern“ (S. 308 f.). „Ich bin überzeugt, daß der einzige wirkliche Monotheismus der Religionsgeschichte, nämlich derjenige der Propheten und des Christentums, nicht vom sogenannten Urmonotheismus abstammt“ (S. 322).

Der schwere Irrtum, der hier ausgesprochen wird, hat seinen Grund erstens in der Mangelhaftigkeit der ethnologischen Kenntnisse SÖDERBLOM's und zweitens in der doppelten Übertreibung der biblischen Gottesbegriffe. Die Mangelhaftigkeit der ethnologischen Kenntnisse tritt hervor in der falschen Qualifizierung der Höchsten Wesen gerade der ethnologisch ältesten Stämme, von denen doch auch SÖDERBLOM gesteht, daß sie mit Animismus nichts zu tun haben. Sie sind aber trotzdem keine bloßen untätigen Schemen, sondern lebens- und eifervolle Gottheiten von der gleichen Wucht und Kraft wie auch Jahve. Die doppelte Übertreibung des biblischen Gottesbegriffes besteht darin, daß er die Schilderung des vormosaischen Gottesbildes übertreibt nach der Seite des „Milden“ und „Vertraulichen“ und die des Jahve nach der Seite des „Schreckhaften“ und „Heftigen“, um dadurch eine recht große Kluft zwischen beiden aufzureißen. Macht man beide Übertreibungen rückgängig, so entfällt jeder Grund, Jahve von einem animistischen Dämon abzuleiten, und es stellt sich als das einzig Zulässige heraus, ihn an den Gott der vormosaischen Zeit anzuschließen. Die Unterschiede, die er gegenüber dem ersteren noch aufweist, erklären sich leicht durch sein jüngeres Alter und dadurch, daß die Berichte über ihn von solchen herrühren, die in bedeutungsvollen geschichtlichen Ereignissen ihn selbst unmittelbar zu erleben in die Lage kamen[2].

[1] Siehe mein „Ursprung der Gottesidee“ I, S. 66 ff., 81 ff.

[2] Siehe die näheren Belege zu diesen Aufstellungen in meiner ausführlichen Besprechung des SÖDERBLOM'schen Werkes im „Anthropos“ X—XI (1915—1916), S. 676—679.

Es ist merkwürdig, wie nun schon bei dem zweiten hervorragenden protestantischen Religionsforscher ein unpersönliches neutrisches Etwas von alles übersteigender schreckhafter Kraft sich in den Vordergrund drängt, wenn es gilt, die ersten Ursprünge der Religion zu erklären. Es ist kein Zweifel, daß diese große geheimnisvolle Kraft zuerst in den modernen Zaubertheorien wissenschaftlich erfaßt und in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt worden ist. Dr. BETH suchte sie den Zaubertheorien wieder zu entreißen, indem er sich bestrebte, ihren nicht magischen, sondern religiösen Charakter darzutun; er kam dabei dahin, den persönlichen Gottesglauben als nicht wesentlich für den Bestand von Religion hinzustellen und ihren ersten Anfang auch tatsächlich von der Erkenntnis oder dem Gefühl eines unpersönlichen neutrischen übermächtigen Etwas abzuleiten. Dr. SÖDERBLOM macht der Zaubertheorie nach einer Richtung hin größere Konzessionen, indem er ihr diese große geheimnisvolle Macht überläßt; er rettet sich dadurch, daß er gleich vom Anfang an die „Urheber" aufkommen läßt, aber schließlich die Anfänge der Religion und Magie unkenntlich ineinander verlaufen läßt. Den „Urhebern" aber nimmt er die weltgeschichtliche Bedeutung, die sie haben sollten, indem er den einzigen wirklichen Monotheismus der Religionsgeschichte, denjenigen der Propheten und des Christentums, nicht von einem Urmonotheismus, sondern von einem animistischen Dämon, d. h. ebenfalls von einem vorpersönlichen Wesen, ausgehen läßt, wobei er neuerdings die Bedeutung des sächlich Heiligen und schreckhaft Wirklichen betont.

* * *

3. Dieses neutrische „Heilige" steht im Vordergrund der ganzen Erörterung bei einem dritten protestantischen Religionsforscher. Durch die spezifische Art und Weise, wie er dasselbe zur Geltung bringt, läßt er ein Moment, welches schon bei BETH hervorgetreten war und bei SÖDERBLOM sich noch stärker geltend gemacht hatte, in volles Licht treten, welches denn auch diesem „Heiligen" eine ganz neue Bedeutung verleiht. Es ist **RUDOLF OTTO,** „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen[1]".

Hatte schon BETH betont, daß die übersinnliche große Kraft, die zu Beginn der religiösen Entwicklung stehe, mit Ehrfurcht erfaßt werde und daß darin der Unterschied der Religion von Magie liege und hatte SÖDERBLOM auf „die Ahnung von etwas Übermenschlichen im Dasein nebst Furcht und Verehrung dafür" noch größeren Nachdruck gelegt, so beginnt OTTO mit einer Polemik gegen die bisherige ausschließlich rationalistische Behandlung der Religionswissenschaft, die an dem eigentlichen Wesen der Religion vorbeigehe; denn dieses sei in seinem Wesen irrational. Die spezifische Art dieses religiösen Irrationalen sei das „Heilige", das er nach Abstreifung der sittlichen Elemente, die nicht zum engeren Wesen der Religion gehören, als das „Numinosum" bezeichnet, das nicht in Begriffen, sondern nur in Gefühl und Ahnung erfaßt werden könne.

Wenn OTTO in der psychologischen Deutung der Tatsachen gegen die Evolutionisten anzugehen beabsichtigt, so will er doch ihre Darstellung der Tatsachen unangetastet lassen: „Der geschichtliche Vorgang selbst kann dabei

[1] Breslau, TREWENDT & GRANIER. 1. Aufl. 1917, 9. Aufl. 1922. VI + 383 S., Okt.

völlig so gewesen sein, wie die Entwickler ihn annehmen, nämlich ein allmähliches nacheinander Eintreten verschiedener Gefühlsmomente zu einer gewissen geschichtlichen Reihenfolge" (S. 57). Und als solche Reihenfolge stellt er die folgende auf (S. 146): „Am Anfange der religionsgeschichtlichen Entwicklung stehen gewisse seltsame Dinge, die ihr wie ein Vorhof vorangehen .... Dinge, wie die Begriffe von Rein und Unrein, Totenglaube und Totendienst, Seelenglaube und Seelenkult, Zauber, Märchen, Mythus, Verehrung von Naturobjekten ..., die sonderbare Idee der ‚Macht' ..., Fetischismus und Totemismus, Tier- und Pflanzenkult, Dämonismus und Polydämonismus, Dinge, in denen ein gewisses numinoses Element nur ‚spukt'. Diesen Vorhöfen allen ging vorauf eine ‚Vorstufe', auf der sie nichts waren als bloß natürliche Produkte einer Primitivphantasie naiver Urzeit, in der sie auch selbst dieses numinosen Einschlages noch entbehren. Erst nach jenen Vorhöfen sei die Gestalt des noch halb unpersönlichen ‚Dämon' erfaßt worden (S. 152), und erst durch mancherlei Stufen laufend, habe sich die dämonische Scheu auf die Stufe der Götterfurcht und der Gottesfurcht erhoben." Das *Δαιμόνιον* wird zum *Θεῖον* (S. 138).

Es ist also ein sehr langer, äußerst komplizierter und umständlicher Verlauf der Entwicklung der Religion, den Otto hier entwirft, und es würde nach ihm unendlich lange gedauert haben, ehe das erste rationelle Element der Religion aufgetaucht wäre. A. Lang's und meine Arbeiten (die er allerdings nur recht unvollständig kennt) über die Höchsten Wesen gerade der primitivsten Völker haben aber doch so viel Eindruck auf ihn gemacht, daß er die Entstehung derselben aus Animismus, Pantheismus und äußerer Beeinflussung ablehnt, sondern sie erklärt als „vorauseilende Antizipationen und Vorausahnungen, die unter dem Druck einer stark wirkenden inneren vernünftigen Ideenanlage nicht überraschend, ja gelegentlich geradezu zu erwarten und natürlich sind" (S. 160). Aber er lenkt alsbald wieder ein, wenn er fortfährt: „Zwar die Hypothese des ‚primitiven Monotheismus', diese Ausgeburt missionarischer Apologetik, die das zweite Kapitel der Bibel retten möchte, dabei aber doch ein modernes Schämen fühlt vor dem Lustwandeln Jahves im Garten bei Abendkühle, stützt sie nicht."

Alle diese Theorien werden mit großem Selbstbewußtsein vorgetragen. Sie unterscheiden sich aber von denen anderer Evolutionisten sehr zu ihrem Nachteil dadurch, daß sie auf den „gelehrten Ballast" ethnologischer Tatsachenbeweise völlig verzichten; es fehlt selbst der geringste Hinweis auf eines der landläufigen Sammelwerke. Von einem Versuch, den behaupteten Zeitverlauf der religiösen Entwicklung auf positive, der subjektiven Abschätzung entzogene Daten zu stützen, ist nichts zu sehen, und es ist kein Anzeichen zu bemerken, daß Otto die nun schon seit zwanzig Jahren in der Ethnologie diesbezüglich tätigen Bestrebungen auch nur kenne.

Unter diesen Umständen wäre es fast nicht gerechtfertigt, hier, in einer wissenschaftlichen Zeitschrift, näher auf das Werk einzugehen. Ich habe es hier erwähnt, da es in merkwürdiger Weise in die durch Beth und Söderblom begonnene Reihe protestantisch-theologischer Religionswissenschaftler hineinpaßt, die Religion auch da noch vorhanden glauben, ja sie damit in letzter Linie beginnen lassen, wo ein Unpersönliches auf irrationale Weise erfaßt wird. Es liegt hier nichts anderes vor als das Bestreben, auch bei äußerstem Zurückweichen vor den

Angriffen der bisherigen evolutionistischen Religionsphilosophie und Religionsgeschichte doch noch die Tatsächlichkeit und die Bedeutung der Religion zu retten.

Der amerikanische Religionspsychologe James H. Leuba hat, von seinem rationalistisch-protestantischen Standpunkt aus, in seinem Werk „A psychological study of Religion" (New York 1912, S. 125) diesen Stand der Dinge gut dargelegt. Nachdem er zuerst gezeigt, wie in den früheren Zeiten der persönliche Gott im Vordergrund stand, fährt er fort: „In a second phase, this formless but personal God was gradually shorn of all the qualities which make for individuality. He became the passionless Absolute in which all things move and have their being. Thus the personifying work of centuries is undone, and humanity, after having, as it were, lived throughout its infancy and youth under the controlling eye and the active guidance of personal divinities, finds itself, on reaching maturity, bereft of these sources of life. The present religious crisis marks the difficulty in the way of an adaptation to the new situation. A belief in a personal God seems no longer possible, man seeks an impersonal, efficient „substitute", belief in which will not mean disloyalty to science."

Den Umständen und Angriffen dieser angeblichen „science" ist der Protestantismus aus bestimmten Gründen bedeutend stärker ausgesetzt. Es sind praktische Nöten, aus bestimmten historischen Antezedentien erwachsen, auf die einzugehen, hier nicht der Ort ist, die in diesen Versuchen stark mitspielen.

Das erklärt auch den starken äußeren Erfolg besonders der neun Auflagen des Otto'schen Buches (in sechs Jahren!), der wirklich wissenschaftlichen Werken in diesem Maße zumeist doch versagt bleibt. Dieser ist es, der mich veranlaßt hat, in einem besonderen Werke „Menschheitswege zum Gotterkennen" [1] auf Otto's Buch näher einzugehen. Ich bringe dort die ethnologischen Belege bei für die folgenden Sätze: 1. Das Zugeständnis Otto's, die Hochgötter einiger primitiver Völker seien gelegentlich „vorauseilende Antizipationen und Vorahnungen", während die bei weitem größere Masse der Völker jenen langsamen und komplizierten Gang der Entwicklung aus tiefen Dunkelheiten heraus einzuschlagen gehabt hätte, ist völlig ungenügend. 2. Nicht nur irgendwelche, sondern gerade die durch objektiv-äußere Bezeugung als entwicklungsgeschichtlich ältesten erwiesenen Völker weisen jene Hochgötter auf. 3. Alle diese ältesten Völker in dem Maße, als wir sie genauer kennen lernen, weisen sie auf. 4. Sie weisen dagegen wenig oder gar nichts auf von jenen „Vorhöfen" Otto's, und es ist völlig klar, daß die Hochgötter aus jenen „Vorhöfen" nicht hervorgegangen sind. 5. Von jener „Vorstufe", die Otto auch seinen „Vorhöfen noch vorangehen läßt, fehlt überhaupt eine objektive Bezeugung, d. h. sie sind in der ethnologischen Wirklichkeit nirgends zu finden. 6. Die Anfänge der Religion, wie sie bei jenen ethnologisch ältesten Völkern sich finden, sind in ihrem eigentlichen Kern rational, das Irrationale tritt nur als Begleit- und Folgeerscheinung auf.

[1] Verlag J. Kösel & Fr. Pustet, München-Kempten 1923, X + 227 S. Okt.

III. Die Anerkennung des Höchsten Wesens der Primitivvölker in den Kreisen der Ethnologen und Religionspsychologen.

Wenn ich zu Beginn dieser Übersicht die Langsamkeit in der Anerkennung der von A. LANG wieder aufgedeckten Höchsten Wesen der Primitivvölker hervorhob, so würde es doch unzutreffend sein, zu behaupten, daß diese Anerkennung überhaupt nicht eingetreten sei.

1. Einer der hervorragendsten deutschen Amerikanisten und Mythologen, **PAUL EHRENREICH,** schloß sich bereits 1906 in seiner Studie „Götter und Heilbringer" den Ansichten A. LANG's an und erneuerte diese seine Stellungnahme in seinem für die Mythologie grundlegenden Werke „Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen" (Leipzig 1910); er irrte nur in der Annahme, daß das Höchste Wesen keinen Kult aufzuweisen habe und deshalb von einem primitiven Monotheismus im religiösen Sinne nicht die Rede sein könne.

2. Über die Zustimmung des bekannten Indologen und Religionsgeschichtlers an der Wiener Universität **LEOPOLD VON SCHRÖDER** zu A. LANG's Theorien hatte ich schon im I. Band meines „Ursprung der Gottesidee" (S. 111) berichtet. Zu seinen damaligen diesbezüglichen Schriften „Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern" (Vortrag, gehalten auf dem zweiten Internationalen Kongreß für allgemeine Religionsgeschichte in Basel 1904[1]) und „Wesen und Ursprung der Religion, ihre Wurzeln und deren Entfaltung"[2] ist seitdem noch hinzugekommen sein großes Werk „Arische Religion" (Leipzig, I. Bd. 1914, II. Bd. 1916, der geplante III. Band konnte wegen des zu frühen Todes des Gelehrten nicht mehr erscheinen), in dessem I. Bande sowohl die allgemeinen Grundlagen der Religion besprochen werden, als auch die Tatsache des Höchsten Wesens bei den arischen Völkern in volles Licht gestellt wird. Wenn er als die drei Wurzeln der Religion die Naturverehrung, den Seelenkult und die Anerkennung eines höchsten, guten, schöpferischen Wesens aufstellt, so bleibt er schwankend, ob eine von diesen drei Wurzeln und welche von ihnen als die ältere erklärt werden müsse; einmal erklärt er die Lösung dieses Problems für kaum möglich, ein andermal überläßt er sie der weiteren Forschung. Ich habe mich darüber bereits in der ausführlichen Kritik des I. Bandes im „Anthropos" (X—XI 1915—1916, S. 285—292) ausgesprochen.

Wenn diese früheren Anschlüsse zunächst auch ohne Nachfolger blieben, und es auch zuerst und auf geraume Zeit hin die Zaubertheorien waren, welche die Aufmerksamkeit der ethnologischen Kreise auf sich zu ziehen wußten, so war die Wiederaufdeckung des Höchsten Wesens doch auch hier nicht ohne Wirkung geblieben. Die anfänglich von manchen erhobene Einwendung, daß das nur missionarische Beeinflussungen seien, wie sie TYLOR vorgebracht hatte, wurde immer mehr fallen gelassen, so daß W. WUNDT, wenn er in dem Fall der Andamanesen sich auf diese letzte Zuflucht zurückzieht[3], schon deshalb jetzt ganz

---

[1] Veröffentlicht in der „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes" XIX, S. 1—23.

[2] Heft 2 der „Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion", München 1906 (?).

[3] W. WUNDT, Völkerpsychologie, Bd. VII, S. 439.

vereinsamt dasteht. Man begann schon bald den originalen Charakter und das hohe ethnologische Alter dieser Höchsten Wesen zuzugestehen. Das fanden wir selbst bei DURKHEIM, und auch BETH, SÖDERBLOM und OTTO bekennen sich in wechselnden Abstufungen dazu. Es war zumeist nur das Bestreben, mit der herrschenden Zaubertheorie irgend ein Kompromiß herzustellen, was die volle Anerkennung und richtige Würdigung dieser Höchsten Wesen verhinderte. In dem Maße aber, als die Unzulänglichkeit der Zaubertheorie immer stärker hervortrat und ihre Unfruchtbarkeit und Erstarrung weiter fortschritt, fielen jene Hindernisse fort, und es ist fast erstaunlich, wie seitdem die offenen Anerkennungen sich mehren und immer stärker der richtigen Würdigung sich nähern.

Der Umschwung der Anschauungen, der durch die Abwendung vom Evolutionismus auf dem Gebiet der Soziologie in den führenden Kreisen bereits vollendet ist[1], hat auch auf dem Gebiet der Religionswirtschaft eingesetzt, und er ist bereits so weit vorgeschritten, daß sein völliges Durchdringen nur mehr eine Frage kurzer Zeit ist. Die folgende Übersicht wird das klar zutage treten lassen.

* * *

2. Im gleichen Jahre als der erste Band meines „Ursprung der Gottesidee" erschien, veröffentlichte der bekannte amerikanische Religionspsychologe Professor **JAMES H. LEUBA** sein Werk „A Psychological Study of Religion. Its Origin, Function and Future[2]". Uns interessiert hier nur derjenige Teil, der sich mit der „Origin of Religion and Magic" befaßt. Es ist für einen Religionspsychologen sehr bemerkenswert, daß er, nachdem er dargelegt, wie psychologisch mehrfache Ursprünge der Religion möglich wären, schließt: „As to the psychologist, he may regard his task as completed when he has pointed out the several possible origins of the god-ideas, the characteristics of each, and the nature of the general causes which determine the dominance of particular gods ... It is for the anthropologist [= ethnologist] and the historian to discover what in any particular case has actually happened... and to determine the origin or origins of any particular god" (S. 99). Er erfaßt also klar die wissenschaftliche Sachlage, daß die Psychologie für sich allein nur Möglichkeiten aufweisen, nicht aber die Tatsächlichkeit, besonders der historischen Stufenfolgen, festlegen kann.

Das bestimmt denn auch seine Stellung zu der Frage nach den Höchsten Wesen der Primitivvölker. Er schreibt da: „It is an old opinion that even the lowest savage entertain a belief in a Supreme Being, however dimly conceived and little reverenced. Although this opinion suffered temporary discredit from the discovery that in several instances the alleged monotheistic beliefs really proceeded from the teaching of missionaries, recent anthropological researches furnish sufficient evidence to warrant a return to this view" (S. 100). Nachdem er dann die Belege dafür aus der ganzen Welt zusammengestellt, schließt er: „The general existence of the belief in High Gods is now accepted by most anthropologists", nur über den Ursprung dieses Glaubens beständen noch ver-

[1] Siehe „Anthropos" XIV—XV (1919—1920), S. 1123 ff.; XVI—XVII (1921—1922), S. 488 ff., 494 ff., 505 f.

[2] New-York 1912.

schiedene Ansichten. Verteidiger der traditionellen christlichen Lehre — er zitiert dafür mein „L'origine de l'idée de Dieu" in „Anthropos" III, IV (1908, 1909) — hätten denselben auf Offenbarung zurückgeführt. Das ist, was meine Person anbetrifft, ein offenbarer Irrtum; ich hatte mich deutlich genug darüber ausgesprochen, daß die neuen Tatsachen über das Höchste Wesen der Primitivvölker zwar die Einwände widerlegen, die gegen die Möglichkeit einer Uroffenbarung von ungläubiger Seite lange vorgebracht wurden, daß sie dieselbe im Gegenteil als durchaus möglich und selbst wahrscheinlich erscheinen lassen, daß aber ein strikter Beweis, bei dem jetzigen Stand unserer Kenntnis und Durchforschung dieser Dinge, nicht daraus abgeleitet werden könne.

Die Art und Weise nun, wie Leuba den Ursprung der Idee des Höchsten Wesens bestimmt, enthält wertvolle Wahrheitsmomente in sich: „The truth of the matter as I see it is that the High Gods proceeded from an independent and specific source; they are, or were originally Makers. The essential elements of my theory are that man comes to the idea of superhuman beings along several routes, that the characteristics of these beings depend upon their origin, and that one — or one class — of these beings, the one arising from curiosity about the making of things, is necessarily a relatively lofty conception, awe-inspiring, and suggestive of power and benevolence .... And, whenever that conception appeared, the god would have possessed the comparatively high and noble endowment naturally belonging in the mind of even the lowest savage to the Creator of man and things" (S. 103). „The probleme of creation, this very early and potent source of great unseen beings, has been very insufficiently taken into account. The ideal of a mighty Maker of things may safely be attributed to men as low in intelligence as are the lowest tribes now extant, for it appears very early in the child" (S. 96).

Auch was die Frage des Kultes des Höchsten Wesens betrifft, spricht er gute Gedanken aus, er kennt hier nur nicht vollständig die wirklich vorliegenden ethnologischen Tatsachen: „The fact that so many has seemed unaccountable, namely, that the Maker and All Father is not among early people an object of worship, while lower beings are prayed to and propitiated, seemed to me just what would be expected of human nature. It is true that a Maker seems the being best qualified to become a God, since he possesses the necessary power and greatness and must be, on the whole, benevolenthy inclined towards those whom he has created, and since man can hardly fail to feel his dependence upon a being from whom he proceeds. Under these circumstances, the speedy appearances of religious practices addressed to the High God would seem unavoidable. Why then is he not sooner worshipped? Because his very greatnes and remoteness stand as an obstacle in the way of practical relations, while ordinary spirits and great ancestors, more familiar and closer to man than a Maker, call forth more readily those methods, of propitiation and of worship constituting the lowest religious expression" (S. 106). Hier hat Leuba nicht genügend Kenntnis davon, daß gerade bei den ethnologisch älteren Völkern Natur- und Ahnengeister noch keine oder nur geringe religiöse Verehrung genießen und deshalb auch noch keine oder geringe Hindernisse bieten können für die Verehrung und Anrufung des Höchsten Wesens, die auch tatsächlich

vorhanden ist, nur vielfach noch nicht in der Form fester Riten und Zeremonien weshalb sie von manchen Forschern auch nicht entdeckt wurde.

Wenn LEUBA die Anwendung des Ausdruckes „Monotheismus" auf diesen Hochgottglauben beanstandet, weil dieser Ausdruck besage, daß keine anderen Götter neben dem Hochgott existieren (S. 109), so ist das etwas mehrdeutig. Wahrer und wirklicher Monotheismus schließt nicht aus, daß neben dem einen und allein wirklichen Höchsten Wesen auch noch andere höhere Wesen anerkannt und verehrt werden; er schließt nur aus, daß diese Wesen unabhängig oder auch nur gleichmächtig mit ihm wären. Nun gibt es aber eine ganze Reihe von Fällen auch bei Primitivvölkern, wo die anderen Wesen durchaus sämtlich abhängig sind oder auch sämtlich geschaffen wurden vom Höchsten Wesen; auch nach LEUBA's eigener Festsetzung würde also hier die Bezeichnung „Monotheismus" durchaus am Platze sein. Bei anderen Völkern kommt ein Schwanken in die Auffassung durch die Frage nach dem Ursprung des Bösen; indem sie das Höchste, überall wesentlich gute Wesen möglichst vom Bösen freihalten wollen, legen sie demjenigen Wesen, welches sie als Ursprung des Bösen hinstellen, einen Grad von Unabhängigkeit und Macht bei, der die überragende Einzigkeit des Höchsten Wesens in Gefahr bringt. Aber hier liegen ja auch Probleme, mit denen die Philosophien und Theologien der höchsten Völker noch stark genug zu ringen haben.

In bezug auf das Verhältnis von Religion und Magie stellt LEUBA unter anderem die folgenden Sätze auf: „1. Magic and religion have had independent origin. Neither of them need be regarded as a development from the other. 2. Magic contributed very little directly to the making of religion. 3. The simpler forms of magic probably antedated religion" (S. 176). Was den letzteren Satz betrifft, so gesteht LEUBA offen ein, daß der historische Beweis, der dafür bisher geführt wurde, durchaus unzureichend ist. Aber er glaubt einen psychologischen Beweis aus der Tatsache ableiten zu können, daß es eine Art von Magie gebe, die aus leichteren Beobachtungen und mehr elementaren seelischen Vorgängen entstände als die Religion, eine Art von Magie, die unabhängig sei, sowohl vom Animismus wie vom Dynamismus (S. 180 f.). Aber es ist schwer verständlich, wie LEUBA vergessen konnte, daß er selbst das Höchste Wesen ableitete von der Idee des Machers, von der er doch sagte: „The idea of a Maker I suppose to have originally presented itself tho the race very much as it does to a five-or six-year-old child who is suddenly struck with the idea that some one must have made the world" (S. 104, vgl. oben S. 1021).

* * *

3. Zwei Jahre später als LEUBA sprach einer der Väter der modernen Zaubertheorien, dem ich als solchem in meinem „Ursprung der Gottesidee" (S. 440–457) hatte entgegentreten müssen, Dr. **K. TH. PREUSS,** Professor der Ethnologie an der Berliner Universität und Direktor des Berliner Staatsmuseums für Völkerkunde, über die Höchsten Wesen der Primitivvölker sich aus, und zwar in weitgehend zustimmender Weise. Er bewies damit einen höheren Grad von Unbefangenheit und Elastizität des Forschers, als wir es bei den französischen soziologischen Zaubertheoretikern feststellen mußten.

In seinem Werk „Die geistige Kultur der Naturvölker[1]“ schreibt PREUSS: „Während der Aufbau der Religion auf dem Animismus und dem Ahnendienst in die früheste Zeit der Ethnologie zurückgeht, ist durch ANDREW LANG vor fünfzehn Jahren die Anschauung von einem früheren Monotheismus der Naturvölker aufgekommen, der von dem Animismus unabhängig sei, und neuerdings eifrig von P. W. SCHMIDT vertreten worden. Auch diesen überraschenden Zustand, der nicht wegzuleugnen ist, wenn auch der Ausdruck Monotheismus dafür nicht recht am Platze ist, müssen wir aus den angeführten Grundzügen der religiösen Kräfte zu verstehen suchen“ (S. 59). PREUSS erschwert sich diese richtige Erklärung ganz bedeutend oder macht sie eigentlich unmöglich dadurch, daß er, nicht genügend gerade die ältesten Völker berücksichtigend, immer von der Kultlosigkeit des Höchsten Wesens spricht.

Indes liegt ein nicht unbedeutendes Stück Wahrheit darin, wenn er schreibt: „Sicher erscheint jedenfalls die interessante Tatsache, daß die obersten Götter in verhältnismäßig früher Zeit auftreten können. Daher sind sie nicht aus dem bloßen Kausalbedürfnis zu erklären, das eine oberste Spitze der Götterwelt und des Geschehens überhaupt brauchte, sondern sie müssen, wie die meisten anderen Götter, einem sinnlichen Natureindruck ihre Entstehung verdanken, der auf einen beherrschenden und für die Menschen wichtigen Gegenstand in der Natur zurückgeht. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es meist der Nachthimmel oder der Taghimmel oder die Vereinigung von beiden mitsamt ihren mannigfaltigen, Leben vortäuschenden Erscheinungen, infolge deren er als eine Persönlichkeit aufgefaßt wird“ (S. 60). Es ist ein Stück Wahrheit, das hier vorgetragen wird, aber nicht die ganze Wahrheit, und auch dieses Stück ist durch die willkürliche Absperrung gegen die volle Wahrheit — „sie ist nicht aus dem Kausalbedürfnis zu erklären“ — empfindlich geschädigt.

Noch entschiedener und um manchen Grad klarer und richtiger spricht PREUSS in einer neueren Arbeit „Die Höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern[2]“ sich aus: „Die Entdeckung dieser Wesen [der Heilbringer und der höchsten Götter] schneite so unvermittelt in die vorgefaßten entwicklungstheoretischen Auffassungen der Völkerkunde vom Niederen zum Höheren hinein, daß diese sich jahrzehntelang gesträubt hat, sich mit ihnen zu befassen, und sie erst jüngst fest ins Auge gefaßt hat. Nachdem der Gedanke an christlichen Einfluß auf die Gestaltung der höchsten Götter aufgegeben ist, kann man es verstehen, daß sie wegen ihrer Eigenschaften von manchen Forschern idealisiert oder als Urmonotheismus und eine Art Uroffenbarung aufgefaßt sind[3]. Für diejenigen aber, die solche Wesen mit dem bisher Erforschten in Einklang zu bringen suchen, ergibt sich eine gewisse Umwälzung in ihren Anschauungen, weil nunmehr feststeht, daß auch auf niederer Stufe neben mehr oder weniger unverständlichem Zauberkult erhabene, einer Religion in unserem Sinne würdige Gedanken vorkommen“ (S. 161 f.).

PREUSS unterscheidet mit Recht die Höchste Gottheit scharf vom Heilbringer: „Ihr Ursprung und ihre Bedeutung sind ganz andere. Sie ist nicht

[1] B. G. TEUBNER, Leipzig-Berlin 1914, Aus Natur und Geisteswelt. 452. Bändchen.
[2] In der Zeitschrift „Psychologische Forschung“, Berlin, Bd. II (1922), S. 161—208.
[3] Vgl. oben S. 1021.

gestorben oder verschwunden wie die Heilbringer, sondern befindet sich meist im Himmel; ihre Macht über die ganze Welt ist nicht geschwunden, aber sie kümmert sich nicht um die Menschen, weshalb diese ihr auch keinen Kult widmen[1] oder sie nur durch Gedanken und gelegentliche Anrufungen ehren, jedenfalls in ganz anderer Weise kultisch behandeln, wie ihre übrige Götter und Dämonen, denen der ganze Wust der Zauberkultur gewidmet ist. Wo aber auch ihr solcher Kult zuteil wird, da geschieht es, weil sie mit irgendeinem Naturding, besonders der Sonne, identifiziert worden ist. Dabei gilt sie als gütig, gerecht und ewig, ganz im Gegensatz zu den Dämonen. Im Grunde geht also alle Macht, auch die der Dämonen, von ihr aus, obwohl sie diese in ihren Wirkungsbezirken gewähren läßt ....“ (S. 163).

Übergehend zur Bewertung dieser Gestalt, bekennt Preuss zunächst: „Alle Forscher, die sich bewußt mit der Höchsten Gottheit beschäftigt haben, sind heute darüber einig, daß sie nicht eine Entwicklungsspitze, ein gedanklicher Schlußstein für den Bau des Göttertempels ist, sondern ein frühes religiöses Erzeugnis sein kann“ (S. 164). Er zögert dann freilich, sich der Partei anzuschließen, die „den Gott ‚nach exakt geschichtlicher Methode‘ für die heutigen Urvölker, angeblich die Pygmäenstämme, in Anspruch nehmen will und dadurch mit P. W. Schmidt zu Urmonotheismus und Uroffenbarung[2] gelangt.“ Er gibt zu: „In der Tat gibt es Fälle, wo wir keine anderen Nachrichten haben als die über das Bestehen eines solchen Eingottes.“ Daß in anderen Fällen die Nachrichten nicht erschöpfend und nicht aus Texten geschöpft sind, ist kein Grund gegen die Zuverlässigkeit der Fälle, wo auch diese Bedingungen mehr oder weniger erfüllt sind, soweit gerade bei diesen Urvölkern von „Texten“ überhaupt die Rede sein kann. Ganz und gar aber ist es unverständlich, wie die Tatsache, daß das Höchste Wesen auch bei anderen als Urvölkern vorkommt, ein Grund gegen ihr höchstes ethnologisches Alter sein könne. Auch A. Lang hat die Degeneration nicht in dem Sinne verstanden, daß sie alle religiösen Gestalten ergriffen haben müsse, und auch ich stimme durchaus dem Satz von Preuss zu: „Wir müssen damit rechnen, daß die seelische Anlage, die solche Gottheiten schafft und erhält, zeitlich und örtlich fruchtbar bleibt“ (S. 164).

Mit Recht polemisiert Preuss dann gegen Söderblom und dessen abstrakte Fassung des Höchsten Wesens als bloßen „Urheber“ (S. 164, vgl. oben S. 1013). Aber in dem Bestreben, das Höchste Wesen konkret zu gestalten, geht dann Preuss zu weit, wenn er es als „Personifikation“, als „Verkörperung der ganzen Welt hinstellt, die den Menschen den Kult gegeben haben, durch welche sie die Welt beherrschend regeln könnten“ (S. 165 ff.). Zu dieser Auffassung kommt er erst von den Religionen späterer Stufen, mit denen er sich näher befaßt hat und die er anschließend auch im einzelnen vorführt. Es sind die Kaggaba und Uitoto in Kolumbien, von denen die ersteren dem mutterrechtlichen, die letzteren dem sogenannten Bumerang-Kulturkreis mit ihren charakteristischen Mondmythologien angehören, in denen solche, aber eben sekundäre Zusammenlegungen des Höchsten Wesens mit der Welt und ihren Teilen bereits einge-

[1] Siehe dazu oben S. 1023.
[2] Vgl. dazu oben S. 1021.

treten sind, ferner die Mexikaner, die in der ungeheuren Kompliziertheit ihrer Formen noch spätere Verhältnisse aufweisen. Nicht Personifikation und Verkörperung der Welt, also Einswerden mit ihr, sondern der Gesamtheit der Welt gegenüberstehen als ihre letzte Ursache, ihr Schöpfer: das ist die Signatur des Höchsten Wesens bei den Urvölkern.

Am Schlusse seiner Abhandlung spricht PREUSS den fruchtbaren Gedanken aus, daß ein Näherbringen der Höchsten Gottheit an die Menschen vielfach auch dadurch bewirkt worden sei, daß sie mit den niederen, den Menschen näherstehenden Naturgöttern vermischt wurde: „Dadurch werden diese in das Wesen der höchsten Gottheit hineingezogen und der ihnen gewidmete Kult auf die Gottheit übertragen, während sie selbst, die ursprünglich feindlich waren und durch den Kult gelenkt werden mußten, etwas von dem gesetzlichen, gerechten, gütigen des Weltschöpfers und -erhalters annahmen. Auch auf die anderen Naturdämonen hat dann diese Verbindung vielfach abgefärbt und hat sie zu Göttern erhoben. Neben den ausschließlich zauberischen Kult trat Gebet und Opfer als fromme Gabe, und das Zauberische selbst wurde zur frommen Handlung. Solche Verbindungen können von vorneherein eingetreten sein, soweit wir die Menschheit überblicken, und das ist nicht weit“ (S. 207).

Also nicht nach dem Schema einer sogenannten inneren, stets von unten nach oben gehenden Evolution, sondern in einem durch historische Vorgänge herbeigeführten Kontakt der Naturgötter und Dämonen mit dem ganz unabhängig von ihnen, aus einer ganz anderen Quelle hervorgegangenen Höchsten Wesen gelangten die ersteren zu einer höheren Form von Gestalt und Verehrung. Daraus leitet PREUSS mit Recht den methodologischen Grundsatz ab, der sich gegen das billige Schematisieren der Evolutionisten richtet: „Jedenfalls gibt es außerordentlich verschiedene Gestaltungen des Bestehens und Zusammentretens der beiden Pole, und wir müssen beiden Seiten gleichmäßig in geschichtlichem Verfolgen und in psychologischer Analyse gerecht werden, dürfen dabei aber nie vergessen, daß geschichtliche Entwicklung und Fortschritt vom vermeintlich Niederen zu Höherem zweierlei ist“ (S. 207).

* * *

Drei Jahre später bekannte sich einer der hervorragendsten deutschen Religionspsychologen, Dr. **K. ÖSTERREICH**, Professor an der Universität Thübingen, rückhaltlos zu der Tatsache der Existenz des Höchsten Wesens gerade in den ältesten Phasen der religiösen Entwicklung.

In seinem Werk „Einführung in die Religionspsychologie[1]“ schreibt er betreffs der Pygmäenvölker: „Angesichts dieses völlig rudimentären Zustandes ihrer Kultur war es eine große Überraschung für alle Forscher, die sich mit den Pygmäen näher beschäftigen, daß sie in ethischer und auch religiöser Hinsicht weit höher als die sie umgebenden Großmenschenrassen stehen“ (S. 104). Und ferner: „Überraschend aber ist, daß sie fast auf monotheistischem Standpunkt zu stehen scheinen. Es ist zwar gerade auf religiösem Gebiet noch vieles ungeklärt, aber im ganzen kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, daß

[1] Berlin 1917. E. S. MITTLER & SOHN, 156 S., Okt.

die Wahrheit in der Richtung liegt, wie sie P. W. Schmidt in seiner verdienstvollen Pygmäenmonographie „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen“ sucht (S. 106).

Zur psychologischen Würdigung dieses Monotheismus der Pygmäen schreibt er: „Unrichtig freilich wäre es, in dieser monotheistischen Struktur und dem Fehlen von Tempeln, heiligen Stätten und einer ausgedehnteren Dämonologie und Mythologie einen Beweis besonderer religiöser Reife der Pygmäen zu erblicken, sie ist der Ausdruck intellektueller Unproduktivität. Wäre es anders, so müßten jene kindlichen Züge an ihrer Gottesidee fehlen. Die monotheistische Gottesauffassung ist, wo sie auf so primitiver Kulturstufe auftritt, ebenso wie auf höherer bei den Semiten, der Ausdruck von Phantasiearmut. Gleichwohl steht natürlich diese Anschauung trotzdem axiologisch auf großer Höhe. Nur hat sie sie erreicht nicht durch lange Selbstkritik, sondern aus der Gunst der Umstände heraus“ (S. 106—107). Der Zurückführung auf „Phantasiearmut“ würde ich eher zustimmen als der auf „intellektuelle Unproduktivität“, die ja wohl beide nicht dasselbe sind. Aber dem letzten Satz der Würdigung würde ich vorbehaltlos zustimmen (vgl. aber auch unten S. 1030 ff.).

Österreich verteidigt die Tatsachen der Existenz des Höchsten Wesens auch nachdrücklich gegen die von einigen beliebte Zurückführung desselben auf christliche Beeinflussungen, wie Martin und Wundt es tun. Er schreibt: „Die Feststellung eines relativ hohen religiösen Zustandes bei kulturell so tiefstehenden Völkerschaften ist für jeden in den üblichen Evolutionslehren großgewordenen Forscher eine tiefe Überraschung gewesen ... Diese Einwände [von der äußeren Beeinflussung] verlieren aber an Kraft, weil, wie wir wissen, auch noch bei zahlreichen anderen Völkern monotheistische Ansätze bestehen, für die christlicher Einfluß jedenfalls ausgeschlossen ist. Sie gehen aus evolutionsdogmatischer Befangenheit hervor“ (S. 107). Auch bei den übrigen Völkern erkennt Österreich die weite Verbreitung eines Höchsten Wesens von sittlichem Charakter durchaus an (S. 124 ff.).

In der Frage des Verhältnisses von Religion und Zauberei spricht er sich entschieden gegen eine Ableitung der ersteren von der letzteren aus: „Irgendein zwingender Grund, in dem Zauberwesen eine Vorstufe der Religion zu erblicken, wie jetzt manche Forscher, so Frazer, Marett, Preuss und Vierkandt, wollen, liegt bisher nicht vor. Gewiß steht es axiologisch tiefer, aber es ist nicht bisher erweisbar, daß es eine voranimistische Stufe reinen Zauberglaubens gegeben hat ... Überall findet man Zauber und primitive Religion nebeneinander. Damit der Zauber wirklich eine präanimistische ‚Religionsstufe‘ darstellt, wäre noch der Nachweis nötig, daß er in seiner ursprünglichen Form allen Seelenglaubens entbehrte und daß er isoliert ohne Religion bestehen kann“ (S. 115).

Bezüglich der Frage nach der Degeneration, dem Gegenteil der bisher zumeist blindlings verteidigten Fortschrittsevolution, schreibt er: „So gering der ethnologische Kurswert der Degenerationstheorie heute ist, der um objektive Wahrheit bemühte Forscher darf sie deshalb nicht *a limine* abweisen. Die faktische Prüfung des Degenerationproblemes von primitiven Völkern steht noch aus. Es ist nur ein Teilproblem der umfassenderen Frage nach dem Maß der Veränderung, dem primitive Völker im Laufe der Zeiten unterliegen. Die tradi-

tionelle Auffassung von der totalen Stabilität der primitiven Kulturen ist ins Wanken geraten" (S. 126).

* * *

Bei seinem Rücktritt von der Präsidentschaft der „Anthropological Society of Washington" hat sich einer der Veteranen der nordamerikanischen Ethnologie, **JOHN R. SWANTON,** in seiner Retiring Adress „Some Anthropological Misconceptions[1]" mit größtem Nachdruck gegen den Evolutionismus gewendet. Über die Absage an dessen soziologische Theorien hatte ich schon früher[2] berichtet. Hier ist der Ort, auch seine Stellungnahme gegen die religionsgeschichtlichen Theorien des Evolutionismus zu verzeichnen. Nachdem er, zum Teil mit feiner Ironie, die glatten Evolutionstheorien des Manismus von SPENCER, des Animismus von TYLOR und des Magismus von FRAZER gezeichnet, gibt er sein Urteil über dieselben ab:

„All of these theories are, it will be seen, particularistic. Each selects one particular feature from the mass of phenomena and arranges the rest in a series ending with the dominant belief of civilized man. As in the other cases, some element of belief particularly strange to so-called ‚civilized' people is selected to start the series, and each chain of evolution leads dutifully up to either the monotheism or the atheism of western Europe.

As in the other cases one answer to these theories is that the selection of one feature rather than another lacks validity, and that the arrangement of the evolutionary step is arbitrary. Further more, onstead of being scattered through different peoples which might than be considered to represent so many distinct stages in the evolution of religion one or more of these elements are frequently found in tribes equally primitive .... In fact the date at hand up to this point suggest that each element thus seized upon as a point of origination has in fact had an independent and parallel history. Even in the case of our regnant monotheism it is a fair question wheter it does not tie on a belief in a skygod extending back to the earliest days of religion among men, the only change which it has undergone being the relatively greater importance and deeper spiritualization of the concept in later times" (S. 466).

Daß der Gedanke des großen Himmelsgottes in späteren Zeiten größere Bedeutung und tiefere Vergeistigung erfahren habe, ist sicherlich mit Unterschied zu verstehen. Die umfassende Bedeutung, welche Religion überhaupt und damit auch der in ihr herrschende Himmelsgott in äußerst primitiven Stämmen und gerade bei diesen erst recht, hatte und hat, beginnt langsam eingesehen zu werden, obwohl wir ebenfalls einzusehen beginnen, daß wir noch sehr wenig in diese Dinge eingedrungen sind. Beispiele, wie die der Feuerländer, die in kurzem allseitig zur Veröffentlichung gelangen, werden davon noch mehr überzeugen. Daß aber die verhältnismäßig hohe Vergeistigung auch des primitiven Himmelsgottes auch bei höherer Kulturentwicklung in späteren Zeiten wieder verloren ging, so zwar, daß langwierige Kontroversen darüber geführt werden mußten, ob man es noch mit einem wirklich persönlichen Himmels-

[1] American Anthropologist, N. S. XIX (1917), S. 459—470.

[2] „Anthropos" XIV—XV (1919—1920), S. 547.

gott oder nur mit einer nachträglichen Personifikation des materiellen Himmels zu tun habe, ist eine in der Religionsgeschichte ja nicht allzu selten vorkommende Tatsache; das Beispiel des chinesischen Schang-Ti ist wohl das bekannteste dieser Art. Wenn also der Gedanke des Himmelsgottes heute tiefer vergeistigt ist, so ist das nicht zurückzuführen auf irgendwelche „innere" Entwicklungen, auch nicht auf irgendwelche „Philosophie", sondern auf die übergeschichtliche Einwirkung desjenigen, der die Menschen wieder beten lehrte: „Vater unser, der du bist im Himmel."

Von dieser kleinen Klarstellung abgesehen, kann man nur die hohe Bedeutung der Worte SWANTON's in negativer wie in positiver Richtung nachdrücklich anerkennen.

* * *

Ein anderer Altmeister der Amerikanistik, Dr. **A. L. KROEBER,** Professor an der Universität von Kalifornien in Berkeley, hatte in einer langen Reihe von Einzeluntersuchungen und zuletzt in der zusammenfassenden Studie „Types of Indian Culture in California[1]" den Beweis erbracht, daß die zentralkalifornischen zu den ältesten und primitivsten Stämmen von ganz Nordamerika gehören[2]. In den beiden Abhandlungen „Indian Myths of South Central California[3]" und „The Religion of the Indians of California[4]" erbrachte er den Beweis, daß, entgegen allen Theorien des Animismus und Magismus von dem späten Auftreten des Hochgottes, gerade bei diesen Stämmen die Gestalt des Höchsten Wesens und die Idee einer wirklichen Schöpfung durchaus klar entwickelt ist, in einem viel höheren Maße als bei allen anderen nordamerikanischen Stämmen, so weit diese sonst in der Kultur auch fortgeschritten seien.

KROEBER gibt von diesen Stämmen die folgende allgemeine Charakteristik: „In Central California there is always a true creation of the world, of mankind, and of its institutions. The Conception of the creator is often quite lofty, and tricky exploits or defects are usually not connected with him. Often there is an antithesis between this beneficent and truly divine creator and a second character, usually the Coyote, who in part cooperates with the creator but in part thwarts him, being responsible for the death of mankind and other imperfections in the world-scheme. In the northern half of the Central region the creator is generally anthropomorphic; if not, he is merged into one personage with the more or less tricky Coyote. In the southern half of the region the creators seem always to be animals with the dignified and wise eagle as the chief" (II, 343, vgl. 97).

---

[1] University of California Publications of American Archaeology and Ethnology IV (1904—1907), S. 82—103. Im folgenden zitiert unter I.

[2] Zu dem gleichen Ergebnis kam auch FR. KRAUSE in seiner tief eindringenden Studie „Die Kultur der kalifornischen Indianer in ihrer Bedeutung für die Ethnologie und die nordamerikanische Völkerkunde" (Leipzig 1921), die ich früher im „Anthropos" XVI—XVII (1921—1922), S. 502—510, eingehend besprochen habe. Über seine Stellungnahme zur Religion dieser Stämme siehe weiter unten S. 1032.

[3] Univ. Calif. Publ. Am. Arch. Ethn. IV (1906—1907), S. 167—250. Im folgenden zitiert unter II.

[4] A. a. O., S. 319—356. Im folgenden zitiert unter III.

Ein anderer hervorragender Kenner dieses Gebietes, **R. B. DIXON,** beschreibt die Gestalt des Schöpfers bei einem dieser Stämme, den Maidu, wie folgt: „One of the most striking features of the myths is the sharp and consistent contrast of the characters of the Creator and Coyote. Throughout the whole series the Creator is uniformly dignified, benevolent, never stooping to trickery, and always striving to make life easy for man, and to render the life deathless and happy. On the other hand, Coyote is at all times opposed to him, striving to render life hard, and insisting that man must die and suffer .... If is to be noted, that in the contest between the Creator and Coyote, the latter almost invariably comes out the victor. This is, however, not because of his great power, for it is repeatedly stated that the Creator is in reality all-powerfull. Coyote's success is due either to cleverness and trickery, or simple to his insistence of his wishes and the reiteration of them until, from sheer weariness of contradiction and arguments, the Creator yields[1]".

Mit welcher Schärfe und Kraft gerade der Begriff der *creatio ex nihilo* hier stellenweise durchgeführt ist, das berichtet DIXON wiederum von den Maidu und einigen benachbarten Stämmen: „The problems of the origin and beginning of things seem to have appealed strongly to the Maidu imagination; and they have not been content to assume a world already created, and ready for occupancy when the ancestors of mankind should reach it after an earlier sojourn elsewhere, as did to a great extent the tribes of the Southwest, for example. Nor is the creation here merely an episode — a re-creation after a deluge brought on by one cause or another —, as it is in some mythologies. Here the creation is a real beginning: beyond it, behind it, there is nothing. In the beginning was only the great sea, calm and unlimited, to which down from the clear sky, the Creator came, or on which he and Coyote were floating in a canoe. Of the origin or previous place of abode of either Creator or Coyote, the Maidu in the Sierra region, carry their speculations back, considerably further, however. They recount how, in the beginning, there was only the illimitable sea and the cloudless sky. Slowly in the sky a tiny cloud began to form, and grew till it reached considerable proportions. Then gradually it condensed, and becoming solid, became the Silver-Gray Fox, the Creator. Then arose immediately a fog; and from this, as it condensed, and coagulated as it were, arose Coyote. By a process of longcontinued and intense thought, the Creator created a canoe, into which both he and Coyote descended, and for long years floated and drifted aimlessly therein, till, the canoe having become mossgrown and decayed, they had, perforce, to consider the necessity of creating a world wherein they might take refuge. Not only are the origin and creation of the world explained, but also the human race, who, on the form of the myth current among the Northeastern Maidu, were made as tiny wooden figures by the Creator, and planted here and there in pairs that they might grow in secret and safety during the time of monsters and great conflicts, to burst forth in full strength and stature with the final disappearance of these enemies, and the ending of the mythic era (a. a. O., S. 325—326).

[1] Bulletin of the American Museum of Natural History VII, S. 336—337.

Wenn doch hier Meer und Himmel als schon bestehend vorausgesetzt werden, so sind diese nur das Minimum von Materialität, dessen dieses primitive, immer im Konkreten sich bewegende Denken auch dann noch bedarf, wenn es, um den Begriff der absoluten Schöpfung zu vollziehen, von jeder Materie absehen will. Aber es strebt doch nach dem höchstmöglichen Grade des körperlosen Denkens, und den erreicht es hier dadurch, daß nur vorausgesetzt wird der klare, wolkenlose Himmel, der, wie ein leeres Nichts, als der leere „Raum" nach oben, ins Vertikale sich erstreckt, und das große, ruhige, grenzenlose Meer, das den unbegrenzt nach allen Seiten ins Horizontale sich ausdehnenden leeren „Raum" darstellt. Und selbst auch nicht aus dieser aufs äußerste reduzierten Materie, sondern „by a process of long continued and intense thought", also auf völlig immateriellem Wege wurde das erste Geschöpf, ein Kahn, geschaffen, der natürlich nichts anderes ist als der mythologische Ausdruck für den Mond, mit dem später auch die Gestalt des ersten Menschen zusammenfällt.

Über die Frage der einheimischen Originalität und damit der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit der Schöpfungsmythen dieser Stämme spricht sich KROEBER in folgenden Worten aus: „The typical Californian myths are often puerile and of prosaic and realistic character that causes them to lack much of the pictureness of other mythologies. But, however rude, they furnish a more consistent and complete explanation of the origin of the world and everything in it than can be found in any other region of America. The difference existing in this respect between the Californian and other Indians is illustrated by the fact that although certain of the Plain tribes have lenghty creation myths, these myths, which are eminently cerimonial and little more in many cases then a continuation of unrelated myths that are independently current amongst the tribe, are so little known that the majority of individuals are acquainted only with fragments, wheras they may possess a tolerable acquaintance with the more characteristic myths of the tribe. In the greater part of California creation myths are not only known to every one but are generally better known than other myths. They form the center and basis of the mythology; and whereas on other regions, in the breaking up of the native ideas on contact with the whites, creation myths are the first to be affected and altered and disorganised and forgotten, whereas in California only fragments of the old belief survive, these fragments are first of all creation myths . . . It is the creation myths that are typical of the region" (I S. 97 f.).

Daß dieser Glaube an das Höchste Wesen und der Schöpfungsgedanke noch vor Mutterrecht und Totemismus liegt, habe ich in meiner Abhandlung „Die Altstämme Nordamerikas[1]" dargetan, wo ich auch die Anschauung KROEBER's klargestellt habe, daß die außergewöhnliche Tendenz dieser Indianer wirkliche Schöpfungsmythen zu bilden, nicht das Ergebnis höherer Intellektualität seien, sondern auf den Mangel an Spezialisierung in der Mythologie zurückgingen und daß solche Schöpfungsmythen sich auch bei anderen Völkern verschiedener Kulturstufen finden (I S. 98, II S. 345). „Außergewöhnlich" sind aber diese wirklichen Schöpfungsmythen nur im Vergleich zu denen der jüngeren, kulturell fort-

[1] Festschrift zu Prof. Dr. E. SELER's 70. Geburtstag (Stuttgart 1922), S. 478—490.

geschrittenen Indianerstämme, sie sind typisch gerade für die ältesten Urstämme der ganzen Welt. „Einfach" sind diese Mythen, nicht infolge einer späteren „Tendenz", sondern weil sie eine ursprüngliche Einfachheit treuer bewahrt haben. Und die Bewahrung dieser Einfachheit wurde nicht gehindert durch das Aufkommen des Totemismus mit seiner Entwicklung der Magie und des Solarismus, wie auch nicht durch das Aufkommen des Mutterrechtes mit seiner Beförderung der Geisterverehrung, des Animismus und des Lunarismus, die alle die mythologische Tätigkeit bei vielen späteren Völkern reichlich förderten, sie aber auch völlig in Beschlag nahmen, auf ganz andere Wege drängten und so üppige Wucherungen hervorriefen, daß die früher auch bei ihnen vorhandenen einfachen Schöpfungsmythen darunter zumeist erstickten. Es möge aber kein Mißverständnis aufkommen über KROEBER's eigene Anschauung; auch er spricht anderswo (I, 91) von „the readily reached abstract ideas of a primary and supreme deity".

Aber wenn es richtig ist, was KROEBER selbst und auch andere Beobachter von mehreren dieser zentralkalifornischen Schöpfergestalten sagen, daß sie oft ganz erhaben seien, so braucht man die Einfachheit dieser ganzen Schöpfungsmythen doch nicht nach jeder Richtung hin als bloße Negation, als bloßen Mangel hinzustellen. Es zeugt doch von Geisteskraft, daß in diesen Mythen die ganze Welt noch als eine zusammengehörige Einheit, als ein κόσμος, erfaßt wurde, und mit starkem Kausalitätsdrang alle die vielen Einzelursachen auf Eine große letzte Ursache zurückgeführt werden konnten, daß also das kausale Denken nicht an den vielen Einzeldingen haften blieb, so daß es bis zu jener grandiosen Zusammenfassung nicht mehr gelangt wäre. Es war doch eine freie, durch keinen beschränkten „Nationalismus" eingeengte Denkweise, die ganze Menschheit von Einem Schöpfer herstammen zu lassen, da erst nachher die verschiedenen Völker und Sprachen entstanden. Und daß dieser Schöpfer der ganzen Welt zumeist auch als ihr höchster Regierer anerkannt wurde, ist um so höher anzurechnen, als auf Erden in der soziologischen Entwicklung damals noch keinerlei Vorbild dafür gegeben war, indem auf dieser Urstufe der sozialen Entwicklung, wie wir sie auch bei den Zentralkalifornern antreffen, nicht einmal der Stamm, ja zumeist nicht einmal die Stammesgruppe ein Oberhaupt hatte, sondern nur das Einzeldorf, und auch dort ist ja die Machtbefugnis des Häuptlings auf dieser Stufe eine recht geringe (vgl. auch unten S. 1036 f.).

In den oben (S. 1028, Anm. 2) erwähnten Untersuchung FR. KRAUSE's „Die Kultur der kalifornischen Indianer", die sich indes mit der geistigen, insbesondere der religiösen Kultur nicht eingehend befaßt, kommt der Verfasser zu folgendem Gesamturteil über diese Kultur: „Können wir die kalifornische Kultur somit wohl als eine recht primitive Merkmale aufweisende Gesamterscheinung ansprechen, so müssen wir anderseits doch zugestehen, daß sie in vieler Hinsicht Formen aufweist, die mehr oder weniger über das primitive Niveau hinausragen. Diese höheren Formen sind teils anscheinend eigene Weiterentwicklungen, die sich aus der Entwicklungsrichtung des betreffenden Elementes ergeben, teils stehen sie in engerem Zusammenhang mit gleichen Erscheinungen bei benachbarten Kulturen, ja können und müssen sogar als Einflüsse jener Kulturen (besonders aus Norden und Nordwesten) angesehen werden. Für die einheimische

kalifornische Kultur würden also im wesentlichen primitive Züge mit gewisser Fortbildung zu höheren Formen charakteristisch sein". (a. a. O., S. 91).

Dieses Urteil KRAUSE's erklärt sich zu einem großen Teil daraus, daß er nicht nur die zentralkalifornische Kultur umfaßt, die auch ihm „den reinen Typus der kalifornischen Kultur überhaupt darstellt" (S. 3), sondern auch die nördlichen und südlichen Kulturen, die tatsächlich fremde Einflüsse aufweisen. Wenn dann auch KRAUSE „in der Mythologie den Glauben an einen Schöpfer in einer reineren Ausgestaltung, wie er sonst in Nordamerika nicht wieder vorkommt" anerkennt und hinzufügt: „wie er nicht als Ausfluß primitiver Kultur betrachtet werden kann" (S. 91), so gesteht er selbst zu, daß dieser Glaube nicht von den benachbarten Stämmen aus importiert worden sein kann, da er sich ja dort nicht vorfindet. Er müßte also eine eigene Weiterbildung primitiven Erbgutes sein. Dagegen wäre an sich nichts zu sagen. Aber man sieht keinen rechten Beweis für diese Behauptung. Die Tatsache aber, daß die anderen Völker der Urstufe auf der ganzen Erde diesen Glauben ebenfalls aufweisen, läßt ihn auch bei den Zentralkalifornien als Ureigentum erscheinen.

Die hier durch zwei hervorragende Amerikanisten durchgeführte Herausarbeitung des Glaubens an ein Höchstes Wesen mit eigentlicher Schöpferkraft gerade und in dieser Form ausschließlich bei den ältesten Stämmen eines so reichen und bedeutungsvollen Gesamtgebietes, wie Nordamerika es ist, bildet einen wichtigen Tatsachenbeitrag zu der ganzen Frage des Höchsten Wesens bei Primitivvölkern.

* * *

Eine überaus scharfe („iconoclastic") Kritik an allem Evolutionismus in der Ethnologie übt Dr. **FREDERICK SCHLEITER**, „Religion and Culture. A critical survey of methodes of approach to religious phenomena" (New-York 1919). Er verwirft zunächst nachdrücklich jene zahlreichen evolutionistischen Versuche, von einem begrenzten Gebiet aus allgemein gültige Entwicklungsgesetze zu gewinnen, als deren krassesten Fall er DURKHEIM's „Formes élémentaires de la religion" kritisiert. Dann greift er die „comparative method" an, die im Gegenteil unternimmt „to deal with an agglomeration of data gathered from the four carters of the earth and the ends of time", um daraus „classical, unilinear, evolutionary series" zn errichten (p. 22), wie sie bei SPENCER, FRAZER, COMTE, SCHULTZE, TYLOR u. a. sich finden: „In the last analysis, all evolutionary theories go back to an hypothetical primordium which furnishes the starting point of this serial arrangement of data. If, however, in the selection of the primary stage, the writer contrives to seize the wrong pig by the ear, his further periods of development will not exhibit progressive improvement . . ." (S. 37). „All evolutionary schemes of religion, without exception, in the determination of the primordium and the serial stages of alleged development, proceed upon a purely arbitrary and uncontrolled basis. The empirical possibilities of arrangement of the data, starting, in this manner, from a primary point of orientation, are indefinitely numerous, and, if we spread before ourselves dispassionately a number of classical evolutionary schemes, there is little reason to accord preferential respectability to any one of them on the ground of a relatively greater degree of plausibility" (S. 39).

Wenn er dann der Theorie von der Konvergenz sich zuwendet, so offenbart sich freilich die nicht genügende Tiefe und Durchbildung dieser Kritik, so scharf und selbst kaustisch sie oft auch sein kann. Hier beginnt dann auch die nicht gemeisterte Skepsis hervorzutreten, wenn er schreibt: „In the absence of satisfactory objective criteria for the determination and interpretation of analoga, the methodological bias of the investigator occupies the leading role on the resulting classification" (S. 65). „The framing of ethnographical analoga, therefore, is a somewhat romantic procedure which is comparable in many respects to the building up of animal and plant archetypes characteristic of the pre-Darwinian natural sciences. Both procedures supplement their positivistic knowledge with a strong dose of mysticism and are wont to ascribe ontological existence to their subjective creations" (S. 67).

So sieht er sich auch zu dem halb verzweifelnden Geständnis genötigt: „Ethnographical literature, on the whole, presents to us little more than groups of classifications carried out from mutually irreconciliable points of view — the advocates of the separate principles being gathered into schools which profoundly distrust each other results" (S. 66). Daß er aber nicht dazu kam, den vollen Nutzen aus seiner Abwendung vom Evolutionismus zu ziehen, liegt wohl auch mit darin begründet, daß, wie er in der Vorrede dankend erwähnt, er die Unterweisungen von Boas, Goldenweiser und Woodbridge erhielt und es wird wohl nicht nur die Kritik des letzteren gewesen sein, die ihn dazu brachte, daß „I have in some degree softened or modified the rather iconoclastic attitude which I took towards the comparative method in ethnology" (S. VII). Und der Umstand. daß er häufig Boas Kritik von Graebner's „Methode der Ethnologie[1]" zitiert, läßt wohl gleichfalls die Ursachen erkennen, die ihn zu keiner vollen Erfassung der kulturhistorischen Methode gelangen lassen, wie auch die folgende Stelle in seinem Buche beweist:

„Ratzel has suggested that the idea of independent development in the social scienses is comparable to the theory of spontaneous generations of biology, and is, therefore, to be regarded as essentially anachronistic, — a suggestion which has been abundantly elaborated by Graebner, Foy, Ankermann, Schmidt, Elliot Smith anothers. There can be no doubt, however, that the development of this point of view on the part of the German school has led to the most extreme results, the preferential use of the concept of diffusion having become a methodological fetish. Graebner, indeed, goes so far as to contend that the independent development of similar ethnic features in two or more areas cannot be demonstrated by objective criteria, but are to be explained by transmission, regardless of how far apart be the areas, or improbable the historical contact [??] (Graebner, Methode der Ethnologie, p. 107). The German school, however, has subserved the very useful function of calling attention to the enormious empirical possibilities of transmission, and, in this manner, has contrived to stimulate the most vital and important historical investigations" (S. 16—18).

[1] Vgl. meine Besprechung von Boas „The Methods of Ethnology", „Anthropos" XIV—XV (1919—1920), S. 546 ff.

Bei dieser scharf kritischen und skeptischen Haltung, die SCHLEITER einnimmt, ist es also wohl um so höher anzurechnen, wenn er betreffs der Existenz des Höchstens Wesens auch bei primitivsten Völkern sich folgendermaßen äußert: „One of the dogmas which has been very popular with evolutionary writers from time immemorial, is that the idea of God is a relatively late development in history and represents a mature flowering, as it were, of the religious spirit which is immanent in man. Investigation, however, entirely fails to support this view there being considerable evidence that the concept of an omnipotent being may arise spontaneously among the most primitive tribes" (S. 35), und er führt dann meine, A. LANG's und BORCHERT's Feststellungen an (S. 36, 91—95).

* * *

In seinem Werke „Early Civilization, an Introduction to Anthropology[1]" widmet ein hervorragender Amerikanist, **A. A. GOLDENWEISER**, ein eigenes Kapitel dem Glauben an den „All Father". Er unterscheidet aber längst nicht genug die sekundären und gemischten Formen von den primären, wie sie von den ältesten Völkern bezeugt sind. Ein besonderes krasses Beispiel dafür ist, wenn er, nachdem er STREHLOW's Bericht über das Höchste Wesen der Aranda Altjira angeführt, es „fairly closely" übereinstimmen läßt mit den Berichten „about the All Father collected by HOWITT among the different tribes of Southeastern Australia" (S. 292)[2]. Die Folge davon ist, daß seine Darstellung des Höchsten Wesens viel zu blaß und kraftlos ist; das Entferntsein von den Angelegenheiten der Menschen ist nicht ein Charakteristikum des Höchsten Wesen überhaupt, sondern der schon zurückgedrängten Höchsten Wesen der späteren Entwicklungsstufen.

Was aber die Frage nach der Tatsächlichkeit betrifft, so spricht er sich darüber folgendermaßen aus: „The contact of primitive tribes with civilization has everywhere been sufficiently frequent or probable to render the interpretation of the All Father idea through borrowing a feasible one. But the very wide geographical distribution of these beliefs makes one pause before accepting such an interpretation. It is, after all, not psychologically impossible that a more or less vague idea of a superior being should have developed among primitive tribes fairly early on a par with animism, magic and other forms of early belief. The entire problem awaits further investigation" (S. 214).

Er meint dann, das Problem des „All Father" dürfe nicht verwechselt werden mit dem des frühen Monotheismus, den ich bei den Pygmäen und anderswo annehme, da der „All Father" bei den betreffenden Stämmen durchaus nicht das einzige übernatürliche Wesen sei. Das ist aber auch bei einem wirklichen Monotheismus nicht erforderlich, sondern dieser besteht auch dann noch immer, wenn die übrigen übernatürlichen Wesen, die vorhanden sind, in absoluter Abhängigkeit von dem Höchsten Wesen stehen und von ihm geschaffen sind, und das trifft bei einer Reihe von Fällen des Allvaterglaubens zu[3].

* * *

[1] New-York 1822. S. 211—214.

[2] Vgl. dazu mein „Ursprung der Gottesidee", S. 368 ff. mit 324 ff.

[3] Vgl. auch die Bemerkungen oben S. 1022.

Im „Anthropos“ XIV—XV (1919—1920), S. 1151—1159 hatte ich ausführlich eine Reihe von Studien des hervorragenden niederländischen Forschungsreisenden jetzigen Professors an der Universität Leiden Dr. **A. W. NIEUWENHUIS** über die Veranlagungen der malaischen Völker besprochen. Als Rector magnificus der Leidener Universität hat NIEUWENHUIS eine Gedenkrede zum 345. dies natalis der Universität am 9. Februar 1920 gehalten unter dem Titel „De Mensch in de Werkelijkheid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdienst[1]“, in der er zunächst selbst die Ergebnisse jener Forschungen darlegt und zum Schluß sich mit der Frage nach dem Höchsten Wesen der Primitivvölker und dessen Ursprung befaßt: „Het ontstaan van dit begrip Algeest is nog onverklaard en dit heeft in de latere jaren nog grooter belang gekregen door de beweringen van gelerden as ANDREW LANG an W. SCHMIDT, dat dit begrip Algeest niet zou vormen het einde, het hoogste punt eener lange ontwikkeling in het geestengeloof, maar aan den aanvang ervan staan zou.“ Er bemerkt: „In niet ethnologisch geschoelde, wetenschapelijke kringen is tegenover dit heidensche begrip van den Algeest groote terughoudenheid in acht genomen“ (S. 25); er geht deshalb dazu über, die Belege für seine Existenz auch bei den Völkern Indonesiens zusammenzustellen. Da er aber meint, daß in Indonesien der Ursprung dieses Höchsten Wesens wegen seiner Vermischung mit mythologischen, magischen und ancestrallen Erscheinungen nicht aufzuhellen sei[2], wendet er sich zu Völkern, bei denen diese Vermischung noch nicht eingetreten ist. Auf meine beiden Werke „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen“ und „Der Ursprung der Gottesidee“ sich stützend, zieht er meine Untersuchungen über die Pygmäenvölker und die Südostaustralier heran und stimmt ihnen zu (S. 29 ff.).

Dann geht er dazu über, selbst die Frage nach dem Ursprung des Höchsten Wesens zu beantworten, und er findet diese Antwort, indem er zurückgreift auf den in seinen eigenen Untersuchungen aufgedeckten kausal-logischen Ursprung der Naturgeister aus der Personifikation:

„Om ons het ontstaan van dit begrip te verklaren beschikken wij dus over drie vastgestelde toestanden, die daarop betrekking hebben.

„Vooeerst geheele afwezigkeit onder de Koeboes[3], verder selfstandigheid van dit godsbegrip onder Australiers en Pygmeeën en den slotte onder hooger

[1] Leiden. E. J. BRILL 1920.

[2] Siehe indes darüber SCHMIDT, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austrones. Völker, S. 526 ff.

[3] NIEUWENHUIS glaubt die Kubu als völlig „religionslose“ Stufe nötig zu haben, um beweisen zu können, daß der Begriff des Höchsten Wesens den Menschen nicht angeboren sei; er stützt sich dabei auf die Beobachtungen von VAN DONGEN und Dr. HAGEN. Ich habe mich über den Wert derselben bereits früher geäußert („Anthropos“ IV [1909], S. 838 f.); ich muß diese Beobachtungen sowohl in bezug auf ihre Dauer als auch die Kenntnis der Sprache als ungenügend bezeichnen. Auch Prof. Dr. ÖSTERREICH spricht sich über HAGEN's Beobachtungen folgendermaßen aus: „Da seine Behauptung aber mit seinen eigenen Detailmitteilungen, nach denen die Kubu Geisterglauben besitzen, in klaffendem Widerspruch steht, und HAGEN selbst sichtlich aller Religion mit burschikoser Skepsis gegenübersteht, so kommt bei der großen Zurückhaltung der Eingebornen, von denen er prinzipiell nur Durchschnittsindividuen, niemals aber durch Intelligenz sich auszeichnende befragte (!), in allen religiösen Dingen seinem Zeugnis kein Gewicht zu“ (ÖSTERREICH, Einführung in die Religionspsychologie, S. 108). Das Schicksal aller Völker, die man seit langem als „religionslos“

beschaafde stammen dit begrip in vereeniging met een ontwikkeld animisme, spiritisme, mythologie een tooverij.

„Mijn onderzoek heeft ons derhalve geleerd, hoe het begrip geest zijn ontstaan te denken had aan de kausalelogische verwerking van eene van buiten opgewekte gemoedsbeweging; daardoor zien wij dien Algeest als erste stadium van een godsbegrip, opgewekt door den indruck, dien de wereld als geheel in den aanvaang op een nadenkend mensch teweegbracht, zoodra hij zich rekenschap begon te geven van het bestaande buiten zieh zelf.

„In overeenstemming met dezen oorsprong van het begrip Algeest is het daarna personificeeren der heerschers van dag en nacht, son, maan en eenige der voornaamste sterren, tot goden zonder een heir van geesten, wat reeds onder de tegenwoordig laagst ontwikkelde menschen voorkomt.

„Later ontwikkelen zich dan de geestbegripen uit de sterkste indrukken, die onderdeelen in de natuur op de denkenden onder de primitiven naturmeenschen maken. Een verschijnsel van dien aard vinden wij ook darin, dat nog heden ten dage in de natuurlijke omgeving van de Maleiers slechts dat gedeelte tot het ontstaan van geestbegripen aanleiding geeft, dat een bijzonder belang voor de betrokken volken bezit. Door dezen gang van zaken wordt tevens het zoo opmerkelijk verschijnsel verklaard, dat het begrip van Algeest en vooral ook de daaraan verbonden godsdienstige vereering meer en meer op den achtergrond geraakt, nademate de geestbegrippen talrijker worden en bijzondere onderdeelen dier natuur omvatten, welke voor de massa van het volk van meer onmiddelijk belang zijn in haar dagelijksch leven“ (S. 30 f.)[1].

Eine Tatsache von grundlegender Wichtigkeit ist es, die von Prof. NIEUWENHUIS hier ins rechte Licht gesetzt worden ist, daß nämlich die Idee des Höchsten Wesens hervorging aus dem Eindruck, den die Welt als Ganzes auf den primitiven Menschen machte, während alle anderen geringeren Götter erst später aus den Eindrücken hervorgingen, die Unterteile der Natur auf den Menschen machten. Gleiche Gedanken hatte ich schon früher (1910) in meinem Pygmäenbuch (S. 249) und (1912) in meinem „Ursprung der Gottesidee“ (S. 406) ausgesprochen.

Was an dem ganzen Vorgang auffällig, selbst staunenswert sein könnte, ist die Tatsache, daß die ganze Welt wirklich als eine, trotz ihrer vielen Teile doch zusammengehörige höhere Einheit erfaßt wird. Das scheint eine gewaltige und kühne Synthese zu sein, die hier vollzogen wird, und wir möchten zögern, sie dem Menschen der Urzeit zuzutrauen. Das könnte aber nur auf einem leeren evolutionistischen Vorurteil beruhen, das durch keine objektiven Gründe gestützt ist (vgl. oben S. 1031).

Anderseits, die Größe der psychischen Leistung, die hier vorliegt, soll nicht herabgesetzt, sie möge aber auch nicht übertrieben werden. Was der Mensch

---

bezeichnete, für die aber nachher sämtlich die Religion gefunden wurde (siehe das letzte eklatante Beispiel dieser Art, Die Feuerländer, „Anthropos“ XVI—XVII [1921—1922], S. 521 ff.), hatte seit ziemlich langer Zeit die Kategorie „religionslose Völker“ völlig aus Ethnologie und Religionswissenschaft verschwinden lassen. Wenn jetzt nur noch das eine Beispiel der Kubu herumgezeigt wird, so sollte das doch von vorneherein bedenklich und vorsichtig machen. Warten wir also noch eine Zeitlang ruhig ab.

[1] Die Sperrungen in diesem Zitat sind sämtlich von mir. W. SCHMIDT.

damals als seinen Makrokosmos aufstellte, mag, objektiv genommen, klein genug gewesen und wirklich nicht über seinen (physischen) Gesichtskreis hinausgegangen sein. Brauchte also der Mensch von der extensiven äußeren Größe der Welt keine Ahnung zu haben, so noch weniger von ihrer intensiven innerlichen. Er war eben noch viel mehr naiver Universalist, als berechnender, reflektierender Spezialist, und es wurde ihm gerade damals noch leichter, Universalist zu sein, nicht nur weil er von der wirklichen Größe des Universums keine auch nur annähernde Ahnung hatte, sondern weil seine Detailkenntnisse von ihr noch so wenig entwickelt waren, daß er noch nicht einer so verwirrenden Fülle von Einzelheiten gegenüberstand, die ihm die Synthese zu schwer gemacht haben würden.

Es gibt eine bisher in diesem Zusammenhang noch nirgendwo beachtete ethnologische Tatsache, welche den Menschen der Urzeit psychologisch stark disponierte zu einem solchen universalistischen Kausalerfassen, wie wir es hier am Werke sehen. Er kannte nämlich auch bei seiner eigenen Arbeit noch keinerlei Spezialisierung. Es gab keinerlei „Arbeitsteilung", außer der zwischen Mann und Frau. Jeder leistete für sich die Gesamtheit aller Lebensaufgaben, verschaffte sich die sämtliche Nahrung, verfertigte sich die ganze spärliche Kleidung, baute sich die primitive Wohnung, alles mit den Werkzeugen und Waffen, die jeder sich selbst bereitet hatte. So war das Leben damals für jeden ein wirkliches organisches Ganzes, das jeder selbst in seiner Fülle durchlebte und meisterte. Es ist klar, daß dadurch auch sein ganzes Denken viel mehr auf das organisch Ganze ging, viel mehr universalistisch gerichtet war, als in späteren Zeiten der Spezialisierung, der „Arbeitsteilung", wo ja die neuen Götter vielfach nichts anderes sind als die Personifikationen neu sich aufdrängender und sich wichtigmachender Spezialisierungen der Welt oder des Menschenlebens.

* * *

Ein besonders wichtiges, zwischen Naturvölkern und bedeutungsvollen Kulturvölkern liegendes Gebiet betritt einer der hervorragendsten zeitgenössischen Semitisten, Prof. Dr. **C. BROCKELMANN**, Halle a. S., mit seiner Untersuchung „Allah und die Götzen, der Ursprung des vorislamischen Monotheimus[1]". Er geht der Frage nach dem Ursprung des vorislamischen Monotheismus nach. Die Anschauung, daß er aus christlichen oder jüdischen Quellen stamme, lehnt er ab (S. 99ff.), ebenso die Ansicht, daß Allah auf den älteren Gott Hubal zurückzuführen sei, dessen Bild in der Kaaba gestanden haben soll.

Dann prüft er WELLHAUSEN's Ansicht, daß die Sprache Allah geschaffen habe, indem jeder Stamm von seinem Gott als dem Gott schlechthin zu sprechen begonnen habe, wodurch dann die Einzelgötter allmählich verschwunden seien. Auch diese Ansicht lehnt BROCKELMANN ab: „Es wäre nicht zu verstehen, wodurch sich dieser Sammelname über die Einzelbegriffe so wesentlich habe erheben können, daß er ihre Vernichtung siegreich überdauerte" (S. 104). Er vermutet, wohl mit Recht, daß WELLHAUSEN, „als er diese Hypothese aufstellte, doch wohl mehr oder weniger bewußt im Banne der Theorien der englischen Anthro-

[1] Archiv für Religionswissenschaft XXI (1922), S. 99—121.

pologenschule Edw. B. Tylor's stand, von dessen Anhängern auf semitischem Gebiet W. Robertton Smith neben Wellhausen die religionsgeschichtliche Forschung am stärksten bestimmt hat[1]. Die wichtigste Lehre dieser Schule ist bekanntlich die von dem Ursprung der Gottesidee aus dem Animismus..... Indem nun aber Wellhausen im Sinne jener Schule den Animismus als die einzige Quelle religiöser Vorstellungen ansah, konnte er konsequenterweise den Allah der Araber, der sich nicht direkt aus dem Animismus ableiten ließ, nur durch eine Abstraktion aus animistischen Gottheiten entstehen lassen" (S. 104f.).

Brockelmann wirft dann die Frage auf: „Ist nun diese Hypothese mit den Fortschritten der religionsgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte noch vereinbar?" Um diese Frage zu beantworten, prüft er zunächst, welche Vorstellungen die alten, vorislamischen Araber mit dem Namen Allah verbanden. Es ist eine sehr wertvolle Zusammenstellung dieser Anschauungen, die er, mit genauer Angabe der Herkunft dieser Belege, nun folgen läßt.

Vor allem ist Allah Schöpfer der Welt, der Erde und der Menschen. Deshalb ist er auch Herr der ganzen Welt; er sendet besonders den erquickenden Regen, die Quelle alles Lebens. Er ist auch absoluter Herr der Menschen und bestimmt ihre Geschicke. Er kennt ihre Gedanken, Worte und Werke und ist Wächter über den Eid, höchster Richter der Sittlichkeit, belohnt und bestraft als solcher. Er ist ewig und unveränderlich, allmächtig und allgütig. Der Ausdruck *ar Rahmân,* „der Erbarmer", stammt schon aus der vorislamischen Zeit. So soll man auf seine Güte hoffen und ihn ehren und loben; auch der Ausdruck *al ḥamdu lillah,* „Lob sei Allah", stammt bereits aus dieser Periode.

Die Frage, ob dieser Glaube an Allah als Gemeingut aller Araber oder als eine Art esoterischer Lehre anzusetzen ist, glaubt Brockelmann nach Seite der letzteren Alternative hin beantworten zu müssen. Die Gründe, die er dafür anführt, sind nicht gerade überzeugend; sie würden auch für einen Stand der Dinge sprechen, wo der Allahglaube in verschiedenen Graden bei den einzelnen eingewurzelt war und praktiziert wurde. Brockelmann fährt dann fort:

„Suchen wir nun, nachdem wir Allahs Stellung im Glauben der alten Araber umschrieben und festgestellt haben, daß sie weder durch eine Entlehnung aus einer der Offenbarungsreligionen, noch aus dem Animismus erklärt werden kann, Analogien zu einer solchen Gottesgestalt, so drängen sich alsbald die von Söderblom (‚Das Werden des Gottesglaubens') so genannten ‚Urheber' auf" (S. 118f.). Daß Brockelmann dabei den Ausdruck „Urheber" nicht im eigentlichen Söderblom'schen Sinne verstehen kann, möchte man daraus schließen, daß er sich gleich anschließend auf mich beruft („wie namentlich P. W. Schmidt in seinem Buche ‚Der Ursprung der Gottesidee' gezeigt hat"), daß auch ich dort diese Lehre von den „Urhebern" vortrage. Jedenfalls geht aus meiner Kritik der Auffassung Söderblom's[2] deutlich hervor, daß ich diese als den ethnologischen Tatsachen nicht entsprechend ablehne. Auch die Eigenschaften und Funktionen, die Brockelmann von Allah berichtet, lassen diesen über die engen Schranken der Söderblom'schen „Urheber"formen ganz entschieden hinauswachsen. Ins-

[1] [Vgl. dazu mein „Ursprung der Gottesidee", S. 81ff. W. Schmidt.]
[2] Siehe oben S. 1013.

besondere ist ein Hochgott, der so in das physische Geschehen der Welt und das ethische Leben der Menschen eingreift, zu dem der Mensch in so lebendigen Beziehungen der Hoffnung, der Bitte, der Furcht, des Lobes steht, doch alles andere eher als ein otioser Gott, der auch keinen Kult empfinge.

Brockelmann fährt dann fort: „In die schon weit ausgesponnene Erörterung über das ursprüngliche Wesen dieser Urheber können wir hier nicht eintreten. Keinesfalls können wir uns der in der katholischen Dogmatik wurzelnden Hypothese W. Schmidt's von einem Urmonotheismus anschließen, schon weil, wie anderswo (Söderblom S. 152), so auch bei den Arabern von einem ‚Monotheismus ja gar nicht die Rede ist" (S. 120). Was das „anderswo" betrifft, so liest sich Prof. Brockelmann vielleicht nach, was ich Söderblom darauf („Anthropos" X—XI [1915—1916], S. 670—672) erwidert habe, desgleichen, was ich oben (S. 1021) über das Verhältnis der Lehre vom Urmonotheismus zur (nicht nur katholischen, sondern auch positiv protestantischen[1]) dogmatischen Lehre von der Uroffenbarung gesagt habe.

Was aber den hier vorliegenden Fall des Allah der Araber betrifft, so vermag ich, wenn Brockelmann wirklich alle Quellen über seine Eigenschaften und Funktionen beigebracht hat, woran ich nicht zweifeln kann, wirklich nicht zu begreifen, wo der ausschlaggebende Beweis vorhanden sei, daß hier kein ‚Monotheismus vorliege. Brockelmann lehnt es ja ab, die einzig durch Sura 37, 149, 53, 21 bezeugte Benennung der drei Göttinnen *Manāt*, *al Lāt* und *al-ʾUzzā* als Töchter Allahs im eigentlichen Sinne zu verstehen. Er meint mit Wellhausen, der Ausdruck bedeute, ähnlich wie *Bnē El*, kaum etwas anderes als „göttliche Wesen weiblicher Natur", gesteht aber dann selbst: „Die Sache ist jedenfalls zu unsicher, um weitere Schlüsse darauf zu bauen." Das gilt dann aber nach jeder Richtung hin. Der Beweis, daß kein Monotheismus vorliege, wäre erst dann gegeben, wenn dargetan wäre, daß jene drei Gestalten oder andere von Allah völlig unabhängig, so auch von ihm nicht geschaffen seien (vgl. oben S. 1022).

Daß aber, auch wenn der Monotheismus des vorislamischen Allahglaubens positiv erwiesen ist, damit noch kein ethnologischer Beweis für einen „Urmonotheismus geliefert ist, bedarf auch für mich, bei dem schon ziemlich weiten Abstand der Semiten von den wirklichen Ursprüngen der Menschheit, keiner langen Erörterung. Nur eine gewisse Probabilität würde sich ergeben aus der allgemeinen Tatsache, daß die nomadistischen Hirtenvölker unter den späteren fortgeschritteneren Völkern die Zustände der Urkulturen vergleichsweise am treuesten bewahrt haben[2].

So habe ich auch durchaus keinen Anstand, Brockelmann zuzustimmen, wenn er fortfährt: „Erst recht kommt E. Renan's Hypothese von der ursprünglichen Anlage der Semiten zum Monotheismus nicht mehr in Frage. Da wir in unserer Überlieferung keinerlei Anzeichen zu entdecken vermögen, die auf eine ältere, über den Urhebertypus hinausweisende Vorstellung von Allah hindeuteten, so müssen wir die Frage offen lassen, ob er wie vielleicht andere Ur-

[1] Siehe mein „Ursprung der Gottesidee", S. 72—80.

[2] Siehe meine diesbezüglichen Darlegungen im „Anthropos" IX (1914), S. 675 ff.

hebergestalten aus einem Kulturheros oder aus einer anderen mythischen Gestalt hervorgegangen sein könnte. Nötig ist eine solche Annahme wohl nicht, da man kaum wird leugnen können, daß der Glaube an einen Urheber aus dem primitlven Bedürfnis der Welterklärung entstanden sein kann" (S. 120). Prof. BROCKELMANN wird sich aus der ganzen hier vorliegenden Abhandlung überzeugen können, wie sehr er mit diesem letzteren Satz im Recht ist.

Er tut selbst den wichtigen Schritt, seinen Allah in Verbindung zu bringen mit dem Hochgott der israelitischen Tradition: „Indem wir Allah als Vertreter des Urhebertypus ansehen, müssen wir ihn natürlich für wesensgleich halten mit jener Gottheit, die in der israelitischen Tradition als *El ʿOlām* und *ʾEl Elyōn* der Erzvätersagen fortlebt, und in der SÖDERBLOM..... seinen Urhebertypus wiedererkennt". Ich hoffe, daß wenn Prof. BROCKELMANN meine Kritik der Auffassung SÖDERBLOM's gelesen hat, er kein Bedenken tragen wird, den vorislamischen Allah auch mit dem Jahweh der mosaischen Tradition in Verbindung zu bringen, der dann auch zeitlich sich zwischen den *ʾEl Olam* und den vorislamischen *Allah* stellen und eine Brücke über den sonst zu weiten Zwischenraum von einem zum anderen schlagen wird.

Zum Schluß wirft BROCKELMANN noch die Frage auf, ob auch andere Semitenstämme solche Göttergestalten gekannt haben. Er meint, daß weder aus nord- und westsemitischen noch aus den südarabischen Inschriften eine dem Allah vergleichbare Göttergestalt sich erweisen lasse. Mit Recht weise auch J. HEHN „Die biblische und babylonische Gottesidee" (Leipzig 1913, S. 150ff.) LAGRANGES Vermutung ab, daß El für die Ursemiten der Eigenname Gottes gewesen sei, aus dem die einzelnen Stammesgötter erst durch Spaltung seiner Persönlichkeit hervorgegangen seien (S. 121). Ich habe mir erlaubt, zu diesen und anderen damit zusammenhängenden Aufstellungen in der Besprechung des HEHN'schen Buches[1] eine Anzahl kritischer und nachdenklicher Bemerkungen zu machen, aus denen BROCKELMANN vielleicht etwas mehr Optimismus in dieser Frage schöpfen wird. Mir will scheinen, daß, nachdem jetzt durch seine verdienstvolle Initiative der Bann des Animismus gebrochen ist, der bisher über dem Gebiet der Erforschung der semitischen Religionen lastete, das zugleich eine bahnbrechende Tat gewesen ist in dem Sinne, daß sie eben die Bahn freimacht auch für weitere Untersuchungen, die nach derselben Richtung hingehen.

Nachdem durch L. v. SCHRÖDER das Höchste Wesen der indoeuropäischen Völker, durch N. SÖDERBLOM der Schang-Ti der Chinesen mit der Gestalt des Höchsten Wesens der Primitivvölker in genetische Beziehung gesetzt war, hat wiederum N. SÖDERBLOM und noch stärker jetzt C. BROCKELMANN diese Verbindung hergestellt auch für semitische Völker. Damit ist die historische Kontinuität der Religionen dreier großer hochkulturlicher Völker mit den Urzeiten der Religion hergestellt.

* * *

Ein noch stärkerer Beweis für die immer schneller und allseitiger sich durchsetzende Anerkennung des Höchsten Wesens der Primitivvölker als Ausgangspunkt der religiösen Entwicklung liegt auch in der Tatsache, daß bereits

[1] „Anthropos" IX (1914), S. 344—348.

ein Werk im Erscheinen begriffen ist, das in weitestem Umfang das gesamte diesbezügliche Material sammeln und die allseitige Bedeutung dieses höchsten Himmelsgottes für die ganze religiöse Entwicklung dartun will. Es ist **R. PETTAZZONI's,** Professor der Religionsgeschichte an der Universität Bologna, Werk, „DIO. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religione[1]", von dem jetzt der I. Band vorliegt. Dieser behandelt „L'Essere Celeste nelle credenze dei popoli primitivi"; auf ihn sollen noch zwei weitere Bände folgen: Band II, „Il Dio supremo nelle religioni politeistische" und Band III, „Il Dio unico nelle religioni monoteistiche".

In der ausgedehnten Vorrede seines Werkes legt PETTAZZONI zuerst dar, wie der TYLOR'sche Animismus nicht imstande war, das Entstehen eines wirklichen Monotheismus zu erklären. Als dann A. LANG und ich gegen dieselbe aufgetreten und den Monotheismus statt ans Ende an den Anfang der Entwicklung gesetzt hätten, habe er selbst sich die Frage vorgelegt, wie auf denselben Tatsachen zwei so völlig entgegengesetzte Theorien aufgebaut werden konnten. Er habe eingesehen, daß wertvoller als Polemik die Forschung sei nach einer möglichst großen Zahl von Tatsachen; wenn die LANG'sche Theorie richtig sei, müßten diese Tatsachen sie bestätigen. Aber je mehr Tatsachen er sammelte, um so mehr stellten sie sich in einem ganz anderen Licht dar: „Così, da un lato il pretese monoteismo primordiale, che avrebbe dovuto rappresentare da solo il primo e originario momento della religiosità umana, mi si ridusse alle proporzioni più modeste della credenza in un essere celeste, appercipito in figura personale del cielo secondo i modo di quel pensiero mitico che presiede a tutte le forme della religiosità primitiva" (S. XVI). Von dieser Idee habe er die Spuren gefunden nicht nur bei Primitivvölkern in allen Teilen der Welt, sondern auch in den polytheistischen Religionen der Vergangenheit und Gegenwart; sie habe auch einen Hauptanteil gehabt an der Bildung des wahren und eigentlichen Monotheismus Israels.

Die weitere Auseinandersetzung der neuen Theorie findet sich, nachdem Cap. I schon das Beweismaterial für Australien dargeboten hat, erst in Cap. II, das den merkwürdigen Titel „Intermezzo" trägt. Die erste Hälfte desselben (S. 41—66) ist nur ein einfaches Referat über die in den letzten Jahren betreffs der australischen Religionsgeschichte geführten Kontroversen, das an Vollständigkeit und darum auch an Richtigkeit manches zu wünschen übrig läßt. Jetzt folgt die Auseinandersetzung der eigenen Theorie PETTAZZONI's (S. 67—83). Die australischen höchsten Wesen — die Zahl derselben, die er annimmt, ist viel, viel größer, als sie irgend jemand bis jetzt gefunden — sind ihm alle Himmelswesen, „un essere che dimora nel cielo, la cui vita è la vita stessa del cielo[2]". Daraus erklärt sich seine große Macht, denn die Himmelserscheinungen seien groß und machtvoll; die Macht offenbare sich im befruchtenden Regen, daher auch seine Schöpferkraft. Im allgemeinen sei er wohlwollend, weil die Äußerungen

[1] Roma, Società Editonice Athenaeum 1922; XXII + 396 S., 8°.

[2] S. 67. Die Ausdrucksweise schwankt. Oft ist es auch der personifizierte Himmel. Wenn das Wesen „im Himmel wohnt", können die Himmelserscheinungen nicht gut sein Leben sein, gerade so wenig, wie die Erscheinungen, die an einem Hause sich vollziehen, Lebenserscheinungen desjenigen sein können, der im Hause wohnt.

des Himmels es ebenfalls sind. Die schädlichen Himmelserscheinungen wurden als Akt der Justiz zur Bestrafung des Bösen betrachtet, daher sein ethischer Charakter. Von dem alles überdeckenden Charakter des Himmelsgewölbes leite sich die Allwissenheit des Himmelswesens her. Das ständige Sichgleichbleiben des Himmelsgewölbes führe zur Idee seiner Ewigkeit und Unermeßlichkeit. „E bisogna pur convenire che nessun altro elemento di quanto compongono il mondo esteriore, di quanti la natura poteva offrire alla contemplazione assidua dell'uomo primitivo, nessun altro meglio dal cielo era atto a indurre nell'uomo la nozione di una grandiosità e di una maestà suprema" (S. 70 f.).

Dieses Himmelswesen sei ein Produkt der Personifikation. Der Akt der Personifikation „in vero, non appartiene, come mostra di credere lo Schmidt, ai due ordini insieme, al logico e al fantastico (anzi più al logico, a quanto pare, che al fantastico), ma al uno solo, al solo fantastico, o diciamo meglio, al rappresentativo e intuitivo, e più precisamente a quella forma dell'intuizione ch'è il mito.... Si tratta, qui.... di affermare una verità: ciò che l'essere supremo è, sì, una personificazione, ma non di alcuna nozione causale, e, in genere, logica, bensì di un sensible e percepibile elemento naturale: il cielo" (S. 71 f.).

Darauf sei gleich hier erwidert: Es ist mir niemals eingefallen zu sagen, daß die Gottesidee aus dem Akt der bloßen Personifikation hervorgegangen, sei, der seinerseits sowohl ein logisches, ein kausales Element, als ein phantastisches umfasse, sondern ich sagte, daß sie hervorgegangen sei aus einem das ganze Wesen des Menschen umfassenden Kausalschlusse von der Gesamtheit der Welttatsachen aus, ein Akt, mit dem auch psychologisch, besonders in den damaligen Zeiten, die Personifikation eng verbunden war. Die betreffenden Stellen aus meinen Werken hat Pettazzoni anderswo (S. 57 Anm.) auch ganz richtig mitgeteilt. Aber hören wir Pettazzoni zunächst noch weiter.

Pettazzoni sieht wohl, daß eine derartige Personifizierung des Himmels gewisse Schwierigkeiten bietet, da Personifizierung auch Individualisierung bedeutet: „Ora il cielo, per quella sua stessa immensità e continuità.... è forse il meno individuato degli elementi naturali, e però, anche il più difficile ad essere ridotto nella forma di un essere personale, di una persona." Das ist in der Tat eine fundamentale Schwierigkeit, weshalb schon Ehrenreich in seinem „Götter und Heilbringer" (Berlin 1906, S. 585) es abgelehnt hatte, eine wirkliche Personifizierung des Himmels für die frühen Stufen anzusetzen, in denen aber das Höchste Wesen sich schon findet. Aber Pettazzoni glaubt sich helfen zu können: „Pure, la riduzione avvenne, avvenne naturalmente in quel modo che solo era compatibile con la speciale qualità della materia celeste e con le difficultà che ad essa sono inerenti. In tali condizioni, l'appercezione personificatrice applicata al cielo si ridusse ad una apposizione di figura di un essere operante dietro i fenomeni celesti e unificante in sè, como centro, le molteplici manifestazioni della vita atmosferica: una figura meno spiccata, dai contorni meno precisi, in confronto di altre che rappresentano oggetti meglio individuati in natura, come la luna e sole; ma givoantesi, in compenso, di quei caratteri di elevatezza, di suprema potenza e di unità che solo quella materia unica ch'è il cielo poteva conferire" (S. 72) [1].

[1] Die Sperrungen im Text sind von mir. W. Schmidt.

Pettazzoni fühlt selbst, daß hier der tötlich schwache Punkt seiner Theorie ist. In der Tat, sie wird hier schwach in sich selbst: denn eine derartige „meno"-Personifikation ist überhaupt keine Personifikation mehr, weil ihr das Wesentliche der Intuition, die Einfachheit, fehlt. Ein Wesen, das im Himmel wohnt, das hinter den Himmelserscheinungen steht, das die verschiedenen Erscheinungen erst zentrieren muß, ist keine Personifikation des Himmels mehr. Die Theorie ist hier aber auch schwach gegenüber den Tatsachen: denn es ist gar nicht wahr, daß die Gestalten der Höchsten Wesen bei den ältesten Völkern „meno spiccati, dei contorni meno precisi" seien als andere Gestalten, z. B. Sonne und Mond, sie sind vielmehr individuellere Bildungen als jene, vgl. z. B. den Puluga der Andamanesen im Vergleich zu Sonne und Mond in der dortigen Mythologie. Eine Verwischung der Konturen des Höchsten Wesens tritt erst bei späteren Völkern ein. Eben deshalb, weil gerade der materielle Himmel psychologisch nicht zu Einer individuellen Gestalt personifiziert werden kann, scheitert auch der Versuch Pettazzoni's, aus der Einzigkeit des Himmelsgewölbes die Einzigkeit des Höchsten Wesens zu erklären; denn wenn Personifikation hier besagen soll, eine Person in den Himmel zu setzen, so ist nicht einzusehen, warum das nicht auch gleich mehrere Personen sein könnten, die z. B. den Donner hervorbringen, den Regen senden usw.

Pettazzoni fühlt nun auch das Bedürfnis, seine Behauptung zu stützen, daß bei der Bildung des Höchsten Wesens die logische Funktion des Geistes nicht mitgewirkt habe. Er halte nicht mit Lévy-Bruhl dafür, so erklärt er, daß es einen wirklichen Prälogismus gegeben habe, außer in sozialen Manifestationen. Aber ebenso unrecht sei es von mir, eine „prämythische" Phase anzusetzen, in welcher dann der Begriff des Höchsten Wesens sich gebildet habe, „quasi che ci possa essere un pensiero in cui ambo le forme conoscitive — intuitiva e logica — non siano coesistenti" (S. 75). Ich muß hier Pettazzoni bis zu einem gewissen Grade recht geben, ich habe mich hier zuweilen mindestens mißverständlich ausgedrückt. Wenn ich z. B. „Ursprung der Gottesidee" S. 339 sage: „Der Gedanke des Höchsten Wesens liegt somit vor der Zeit aller, selbst auch der ältesten uns aus Australien bekannten Mythologien", so sollte das heißen: er liegt vor allen so systematischen Naturmythologiesystemen, wie es die ältesten australischen Mythologien, die Sonnen- und die Mondmythologien, sind; es sollte aber nicht heißen: er liegt vor einer Zeit, wo der Mensch überhaupt nicht mythisch gedacht hätte. Ich habe kein Hindernis zuzugeben, daß zur Zeit, als der Gottesgedanke entstand, die Menschen neben dem logischen auch mythisches Denken übten; ich halte nur aufrecht, daß diese letztere Art des Denkens für die ältesten Gottesbilder nicht maßgebender oder gar totaler Ursprung ihres Bestandes gewesen ist.

Aber gerade wenn Pettazzoni den Satz aufstellt.... „quasi che ci possa essere un pensiero in cui ambo le forme conoscitive — intuitiva e logica — non siano coesistenti", warum schließt er denn die Simultaneität beider Erkenntnisformen, der logischen und der mythischen, gerade bei der ersten Entstehung des Gottesgedankens aus und will nur die letztere, die mythische, hier gelten lassen? Das tut er aber in aller Form, wenn er fortfährt: „E quanto all'attività logica, lungo dal negarla io riconosco anzi che essa fù presente e operante

nel corso del processo di formazione della figura. Ma non alle origini[1]." Ein Zusammenwirken des logischen und des mythischen Elementes sei nicht der Fall gewesen bei dem wirklichen „essere celeste, impregnato e compenetrato di elementi uranici. Invece, posti come primi questi elementi, e derivati da essi anche gli attributi ‚superiori' dell'essere supremo — anche quello dell'attività creatrice — non è da escludere che nella credenza primitiva questa sua attività sia stata estesa per via analogica ad altri dominî della natura, compreso l'uomo, venendo così a comporsi la figura dell'essere supremo como creatore e autore di molte, se non di tutte, cose. Ma questo è dunque, se mai, uno svolgimento secondario: è il dopo, il *posterius:* il *prius* è sempre la materia mitica dell'elemento uranico concentrata nella figura dell'essere celeste" (S. 75 f.).

Das bleiben indes alles nur Behauptungen, so kategorisch sie auch ausgesprochen werden. Denn wo sind nun die Beweise für diese erstaunlichen Behauptungen, für die Pettazzoni sicher selbst am meisten den Reiz der Neuheit in Anspruch nimmt, obwohl sie nicht ganz so neu sind? Wenn er hier auf das *prius* und *posterius* so viel Gewicht legt, da sie in der Tat ausschlaggebend sind, wo gibt er sich daran, das *prius* und *posterius* wissenschaftlich methodisch festzustellen? Die Darlegung seiner Theorie ist zu Ende, wir sollen uns also zu den Beweisen wenden. Wo sind sie?

Da erlebt man nun eine arge Enttäuschung. Was Pettazzoni hier bringt, sind nichts als Materialsammlungen, roh geordnet nach großen geographischen Provinzen; diese angeblichen Beweise sind lediglich Bibliographien und ein recht summarischer Auszug ihres Inhaltes. Es fehlt auch der leiseste Versuch, mit objektiven Mitteln historische Zusammenhänge zwischen den einzelnen Wesen herzustellen und diese Einzelzusammenhänge zu größeren Kulturgruppen zusammenzufassen. Am allerwenigsten aber ist die Frage nach dem *prius* und *posterius* aufgeworfen. Weder sind die einzelnen Himmelswesen auf ihr ethnologisches Alter untersucht, noch auch ist gefragt worden, ob ihre Eigenschaften, besonders ihre uranischen, alle aus derselben Zeit und noch weniger, ob die uranischen alle aus der ältesten Zeit stammen. So sind überhaupt alle höheren Wesen gesammelt worden, die nur irgendwelche uranische Züge aufweisen. Und die ganze analytische Arbeit, die bei ihnen aufgewendet ist, besteht in der Tat einzig darin, daß alle irgendwie uranischen Züge z. B. „er schickt den Regen" oder „er wohnt im Himmel" u. ä. in Sperrdruck gesetzt sind. Nein, durch eine solche bloße Materialsammlung kann keine Theorie bewiesen werden, am wenigsten eine so kühne und umfassende, wie Pettazzoni sie aufstellt.

Er hätte die kulturhistorische Methode kennen können, denn er zitiert so oft Graebner's und meine Werke. Er schreibt selbst in einem Artikel „La Science des Religions et sa Méthode[2]" die folgenden trefflichen Sätze nieder: „Si l'on conçoit la civilisation comme un organisme bien constitué et complexe, qui ne se répand point par fragments, mais qui se transporte dans la totalité de ses éléments fondamentaux, on est naturellement porté à penser, p. e. à une civilisation des lacustres, comme correspondant à une forme déterminée d'or-

[1] Die Sperrungen sind von mir. W. Schmidt.
[2] Scientia XIII (1913), S. 135 f.

ganisation sociale et comme la représentant; et toujours sur la base du même principe de solidarité des éléments culturaux, il devient légitime de chercher, p. e. en Australie, l'aire de la phase culturale de la croyance en un Etre Suprême ou celle des mythes lunaires et solaires. Si cette tendance, déjà inaugurée par RATZEL et aujourd'hui affirmée par une école d'ethnologistes allemands (P. W. SCHMIDT, Die kulturhistorische Methode in der Ethnologie, „Anthropos" VI, 1911, S. 1010, et suiv.), était destinée à triompher, elle fournirait peut-être la solution du problème fondamental de la science des religions. On verrait alors s'évanouir le dualisme entra la méthode historique et la méthode comparative, *entre le temps et l'espace,* dans l'étude des religions." Sollte man es für möglich halten, daß ein Mann, der solche verständige Worte bereits im Jahre 1913 niederschrieb, in einem Werk, das 1922 erscheint, auch nicht den bescheidensten Versuch macht, die hier so gepriesene Methode anzuwenden? Es ist aber so, und auch auf meine kulturhistorische Behandlung z. B. der Höchsten Wesen von Südostaustralien, die er so oft zitieren muß, geht er mit keinem Worte ein oder unternimmt es, sie auf gleichem Wege an der Hand kulturhistorischer Prinzipien zu widerlegen.

So kann man wirklich nur lächeln, ihn mit kategorischer Miene betreffs meiner Aufstellungen erklären zu hören... „...sono tutte affermazione ipotetiche." Er hat diese Methode überhaupt nicht einmal verstanden, wenn er schreibt: „Nè l'alta antichità (non diciamo la primordialità assoluta) dell'idea di un essere celeste è da dedurre dallo stato di relativa purezza originaria in cui essa si troverebbe presso gli Australiani del sud-est, in confronto con le alterazioni che avrebbe subíto presso altre genti" (S. 364). Nicht aus der Reinheit des Gottesbegriffes der Stämme von Südaustralien wird auf ihr hohes ethnologisches Alter geschlossen — das wäre ja keine Kulturhistorik, sondern reiner Evolutionismus —, sondern nachdem aus einer äußerst weitläufigen komplexen Vergleichung der ergologischen, soziologischen, mythologischen und linguistischen Verhältnisse dieser Stämme mit denen des übrigen Australiens ihre Gesamtkultur als die für Australien älteste erwiesen wurde, da erst wurde geschlossen, daß auch ihre Gottesgestalt die für Australien älteste Form darstelle. Und wenn eine Kultur gleich dieser in Australien ältesten Kultur überall in der Welt als die älteste erwiesen ist, so wird deren Gottesgestalt auch als die überhaupt (jetzt noch erreichbare) älteste angesehen.

Das alles herauszubekommen, erfordert freilich eine gewaltige Arbeit, eine ganz andere als PETTAZZONI hier sie leistet. Er ist der Ansicht, die Ingeniosität seiner neuen Theorie dispensiere ihn von dieser langen und mühseligen Arbeit: „Il nostro punto di vista, che possiamo chiamare *mitologico* e *naturistico*, mentre ci dispensa dalle generalizzazioni et costruzioni troppo sistematiche, è piu atto a dar ragione dei fatti." Nein, ein bloßes Aufhäufen von äußeren Tatsachen und ein rohes Gruppieren derselben, was alles bei einer einigermaßen guten Bibliothek nicht allzu schwer fallen kann, ist keine wirkliche ethnologische Arbeit, ist auch nicht, was die Tatsachen zu ihrem Recht gelangen läßt und sie ins rechte Licht setzt.

So ist denn auch nach den 348 Seiten der neun Kapitel von der Art, wie ich sie charakterisiert, die magere „Sintesi" von 24 Seiten keine wirkliche Syn-

these, sondern eine bloße äußere Summierung und Gruppierung. Selbst hier nicht einmal — es wäre freilich auch zu spät, erst hier damit zu beginnen — der leiseste Versuch einer Gruppierung nach tatsächlichen historischen Zusammenhängen, und noch viel weniger ein Ansatz, das *prius* und *posterius,* die wirkliche Aufeinanderfolge der einzelnen Gestaltungen mit objektiven Mitteln zu bestimmen. Es wird zwar in allgemeinen Worten von „aree e centri culturali" gesprochen, aber man hütet sich, bestimmte Zentren dieser Art aufzuzeigen und näher auf sie einzugehen, und landet so glücklich wieder bei dem alten seligen Evolutionismus, bei dem, kraft des Prinzips „della solidarità degli elementi culturali" alles Niedere alt, alles Höhere jung ist (S. 364.). Nachdem z. B. auf die Feststellung des Grades des ethnologischen Alters der einzelnen Himmelswesen auch nicht die geringste Arbeit verwendet ist, kommt PETTAZZONI in die glückliche Lage, mit Einem Handgriff 43 Himmelswesen in die Kategorie der gänzlich kultlosen und 32 in die der halbkultlosen zu werfen und dann triumphierend auszurufen: „Sta di fatto nella maggior parte dei casi, l'essere celeste non è oggetto di culto" (S. 365).

Wie er überhaupt auf das wirkliche *prius* und *posterius* nicht geachtet hat, so hat uns PETTAZZONI denn auch bis zur letzten Seite seines Werkes ohne Beweis gelassen für seine große Behauptung, daß bei der Bildung der Gestalt des Höchsten Himmelswesens nur das mythische, nicht das rationale Element gewesen, sondern daß das letztere erst später eingetreten sei. Damit bleibt jene Behauptung also vollständig in der Luft hängen. Wir wollen sie aus diesem unangenehmen Zustand befreien und sie herunterholen. Wenn wirklich das mythologische uranische Element zuerst allein gewesen wäre, so müßten die Himmelswesen, je höher ihr ethnologisches Alter wäre, um so mehr von jenen rational-kausalen Elementen, besonders der eigentlichen Schöpfungskraft, entblößt und bloß mit direkt uranischen Eigenschaften ausgestaltet sein. Nun ist aber das gerade Gegenteil der Fall: gerade bei den ältesten Formen des Höchsten Wesens tritt die eigentliche Schöpferkraft am deutlichsten auf, die bloß uranischen Eigenschaften am meisten zurück, und erst bei den späteren zeigt sich das Überwiegen der rein uranischen vor den rational-kausalen Eigenschaften.

Um die kritische Lupe noch an einige andere Behauptungen PETTAZZONI's zu setzen, so hatten wir schon gesehen, wie die tatsächliche Art, in der die Verbindung des Höchsten Wesens mit dem Himmel sich vollzieht, eine Erklärung seiner Einzigkeit aus rein uranischen Elementen zu liefern nicht imstande ist (siehe oben S. 1043). Das Gleiche gilt betreffs seiner ethischen Eigenschaften. Die Tätigkeiten des rein materiellen Himmels in sich legen keinerlei ethische Differenzierung unter ihnen nahe („der seine Sonne aufgehen läßt über Gerechte oder Ungerechte und regnen läßt über Gute und Böse"); wenn trotzdem ein solcher Unterschied gemacht wird, so kommt er von anderswo her. Unrichtig ist es auch zu sagen, das Höchste Wesen strafe nur mit „altretanti fenomeni meteorici"; diese sind nur eines und nicht einmal das häufigste Strafmittel. Wenn der materielle Himmel auch alles bedeckt (häufig ist auch er selbst mit dem Schleier des Nebels und der Wolken bedeckt) und deshalb alles (!) sehen könnte, so erklärt das doch noch nicht die Kenntnis auch der geheimsten Gedanken, die manchem Höchsten Wesen zugeschrieben wird.

Lassen wir es dabei für heute bewenden. Mangel an Raum und Zeit hindert uns, jetzt die vielen anderen schwachen Stellen in PETTAZZONI's Theorie darzulegen.

Insbesondere die Betonung der Mitwirkung ausschließlich des „elemento fantastico" bei der Bildung des Himmelswesens scheint PETTAZZONI doch Skrupel gemacht zu haben; denn er versichert: „Or io non vorrei che questo mio criticismo fosse interpretato come una tendenza sistematica a rimpicciolire le cose, od abbassare o negare i valori religiosi" (S. 82). Er wolle nur jener „esperienza emozionale" wieder zu ihrem Recht verhelfen, die identisch sei beim primitiven Australier und beim modernen Menschen im Gegensatz zu „la varietà delle costruzioni intellettuali che nei secoli si son succedute a scavare l'abimo attuale fra il pensiero del selvaggio e quello di un Newton o di un Kant". Aber diese „esperienza emozionale" ohne das kausal-logische würde für sich allein wohl zu einem dumpfen oder starken Allgemeingefühl, aber nicht zu irgendeiner Personifikation geführt haben, am wenigsten zu der des Himmels; denn auch die Intuition ist kein emotionaler und kein „phantastischer", sondern ein intellektueller Vorgang und unterscheidet sich von dem Syllogismus nur durch seine Einfachheit und Momentaneität.

Wenn PETTAZZONI aber jetzt so den irrationalen Charakter des Entstehens der Gestalt des höchsten Himmelswesens betonen will, dann beruhigen die auch an sich schönen Worte nicht mehr, die er in der Vorrede (S. XVIII f.) niederschreibt: „Quanto alla religione come esperienza e come vita, essa è tale che dallo studio storico dei fatti religiosi può ricevere incremento anzi che diminuzione. Anche la coscienza religiosa di colui che prega *Pater noster qui es in coelis,* non si sentirà mortificata, anzi esaltata, quando sappia che alla sua parola risponde come echo universale, ripercossa da tutti gli angoli della terra, une grande voce umana — anche se non cristiana o, se si vuole *naturalmente* cristiana —: la voce di cento e cento popoli dall' alba dei tempi fino ai nostri di." Das ist sehr schön gesagt. Aber nun möge uns PETTAZZONI antworten auf diese Frage: Was für eine Beruhigung und Erhöhung würde es einer solchen Seele geben, wenn das Echo dieser hundert und hundert Stimmen lauten würde: Mito fantastico! Oder wenn der Begriff der Allursächlichkeit und der Güte des Höchsten Wesens nur auf eine nachträgliche Analogie (wohl auch noch eine „falsa analogia"?) zu gewissen uranischen Vorgängen zurückzuführen wäre!

So lange PETTAZZONI an dieser Posteriorität und dem bloßen Analogiecharakter des rationalen Elementes bei der Bildung des Höchsten Wesens festhält, bleiben seine schönen Worte ohne Wert und Wirkung. Aber diese Annahme gehört auch gar nicht zum Wesen seiner Theorie — weshalb er sie auch ohne Beweis läßt —, und auch ohne diese Annahme brächte seine Theorie noch Neues genug, das dann auch wertvoll und gesichert bliebe. Er möge sich nur seine eigenen Worte wieder vorführen: „quasi che ci possa essere un pensiero in cui ambo le forme conoscitive — intuitiva e logica — non siano coesistenti", und möge dann eine eindringliche Untersuchung darauf richten, in welchem Maße und in welcher Weise und in welcher Zeitfolge das eine und das andere Element dabei tätig war. Dann wird er zweifellos mit den neuen Gesichtspunkten, die er beigebracht hat, von dem Material, das er reichlich zusammengetragen, Ergebnisse zutage fördern, die eine bedeutende und wichtige Förderung in der Lösung dieser

großen Probleme bilden werden. Er hat das Verdienst, als einer der ersten den Mut aufgebracht zu haben, diesen Problemen unter Aufwendung vieler Arbeit auch von dieser Seite beizukommen; er würde es verdienen, auch mit unter die ersten zu gehören, die bis zu diesem erhabenen Gipfel hinaufgelangen.

IV. Zusammenfassung.

Gerade das Werk PETTAZZONI's legt uns zum Schluß die Nutzanwendungsfrage nach dem, was jetzt für die Forschung am notwendigsten ist, besonders nahe. Die Frage des Höchsten Wesens der Primitivvölker ist jetzt aus dem ersten Stadium des Kampfes in eine gewisse ruhige Sicherheit getreten. Ihre wirkliche Tatsächlichkeit und originale Authentizität wird jetzt von keinem Forscher von Bedeutung mehr bestritten. Auch ihr hohes ethnologisches Alter wird von den meisten offen zugegeben, zum mindesten von keinem mehr ernstlich bekämpft. Auch wird die Zahl derer immer größer, die ihnen einen selbständigen Ursprung zuweisen, der mit Animismus, Magismus, Totemismus und Naturismus nichts zu tun hat. Ansehnlich ist auch schon die Zahl jener, die ihren Ursprung wenn nicht vor dem jener Faktoren, so doch wenigstens gleichzeitig mit ihm ansetzen. Da zugleich auch der Bann des Evolutionismus wenigstens von den führenden Forschern gebrochen ist und die kulturhistorischen Prinzipien immer mehr zur Anwendung gelangen, so eröffnet sich die innere und äußere Möglichkeit einer ruhigeren, bedächtigeren und damit um so solideren Behandlung des ganzen Problems[1].

Das erste Notwendigste bleibt noch immer in hohem Grade die Herbeischaffung neuen, tiefer und weiter reichenden Materials, insbesondere über die ethnologisch älteren Völker. Nachdem mein Aufruf zur Pygmäenforschung im Jahre 1910 so wenig Erfolg gehabt hat, ist uns unterdessen durch das Zugrundegehen mancher Stämme sicherlich wieder viel wertvollstes Material vielleicht auf immer verloren gegangen, so daß es jetzt die allerhöchste Zeit wird, wenigstens das Letzte zu retten. Vielleicht werden jetzt auf anderen Wegen die Möglichkeiten sich erschließen; die so erfolgreichen Expeditionen von P. GUSINDE und P. KOPPERS zu den Feuerländern bilden vielleicht einen Anfang dazu.

Das zweite Erfordernis besteht in der soliden Durcharbeitung von Einzelgebieten nach der kulturhistorischen Methode. Davon liegen erst äußerst wenige Beispiele vor. Ohne sie aber kommen wir weder zu einer haltbaren Umgrenzung

---

[1] Daß außerhalb der wirklichen Fachleute auch in Hochschulkreisen stärkste Rückständigkeiten noch kühne Vertreter finden, dafür liefert eine Probe ein von Prof. Dr. L. DEUBNER bei der Jahresfeier der Freiburger Wissenschaftlichen Gesellschaft am 29. Oktober 1921 gehaltener Vortrag (Freiburg i. Br. 1921) „Magie und Religion". Auf eine primitive Bibliographie sich stützend, ist es voll von Generalisationen, deren stärkste wohl die ist, daß auf der frühesten Stufe alle Männer Zauberer sind (S. 12). Unverfrorensten Evolutionismus ältester Schule stellt der folgende Satz dar, der so, ohne nur einen Ansatz von Belegen, nach der Absicht des Verfassers mit einen Schlag ein Problem löst, an dem andere jahrelang und mit Aufbietung aller Gelehrsamkeit gearbeitet haben: „Und stellen wir nun weiters die Frage, ob Religion, wie wir sie umschrieben haben, oder Magie die älteste Stufe der Entwicklung bezeichne, so wird niemand [!] auch nur einen Augenblick zweifeln, daß Magie als die niedere Stufe der Religion als der höheren vorausgegangen sein müsse" (S. 14). *Sapienti sat!*

wirklicher Kulturkreise, der Aufstellung organischer Kulturkomplexe im Raum, noch weniger zur Umwandlung derselben in Kulturphasen, der Aufzeigung ihrer Aufeinanderfolge in der Zeit. Erst damit sind dann die Vorbedingungen gegeben, den wirklichen Verlauf von inneren Evolutionsreihen zu bestimmen und von ihnen die äußeren Mischungs- und Kontakterscheinungen abzusondern. Und jetzt erst ist es möglich, die Frage sowohl nach den inneren Triebkräften wie nach den äußeren Beeinflussungen aufzuwerfen, die bei der Hervorbringung eines Elementes tätig waren.

Alles dieses auf das Höchste Wesen angewendet, besagt, daß zuerst die Tatsachen betreffs seiner Zugehörigkeit zu kleinen Kulturgebieten, dann zu größeren Kulturkomplexen, Kulturkreisen, geprüft werden müssen. Wenn diese Kulturkreise dann in Kulturphasen umgesetzt werden, ergibt sich auch die erste objektive Grundlage, um das ethnologische Alter der einzelnen Höchsten Wesen nach größeren Zeiträumen zu bestimmen. Indem dieses durch die einzelnen Phasen hindurch verfolgt wird, wird es möglich, einen Einblick sowohl in seine innere Entwicklung als in seine von außen her erfahrenen Beeinflussungen zu gewinnen und nach den beiderseitigen Ursachen derselben zu forschen.

Wenn es sich nun z. B. um die Frage nach dem ersten Ursprung der Verbindung des Höchsten Wesens mit dem Himmel handelt, so müssen zunächst alle diejenigen höchsten Himmelswesen festgestellt werden, die in die jüngsten und jüngeren Kulturkreise hineingehören, und es muß untersucht werden, was von ihren Himmelseigenschaften erst in diesen jüngsten und jüngeren Kulturkreisen seinen Ursprung genommen hat. Es ist klar, daß alle diese Züge, so interessant sie auch für die Beurteilung der jetzt noch andauernden psychologischen Möglichkeiten sein mögen, bei der Frage nach den Ursachen der historischen Tatsächlichkeit der ersten Entdeckung der Verbindung des Höchsten Wesens mit dem Himmel nicht mehr in Betracht kommen; sie haben dabei nicht das Geringste mitwirken können, einfach aus dem Grunde, weil sie damals noch gar nicht existierten.

Da es nun aber jetzt schon feststeht, daß jene Verbindung bereits in den ältesten Kulturkreisen zustande gekommen ist, so steht auch jetzt schon die methodische Forderung fest, daß ein Entscheid über die Frage nach den Ursachen dieser Verbindungen erst dann gegeben werden kann, wenn sämtliche Kulturkreise der ganzen Erde nach jener langsameren, gewissenhaften Weise durchforscht worden sind über den Anteil, den die nichtältesten unter ihnen an der Bildung von uranischen Zügen der Höchsten Wesen oder an der Bildung von ganzen Himmelswesen überhaupt gehabt haben. Alle diese Fälle, die natürlich nur aus den in diesen jüngeren Kulturkreisen vorhandenen Faktoren erklärt werden können, müssen erst unbarmherzig ausgeschieden werden, ehe man diejenigen Fälle beisammen hat, die einzig und ganz in diesen ältesten Kulturkreisen entstanden sind, welche allein bei der Frage nach der ersten Entstehung jener Verbindung in Betracht kommen können. Dann müssen die psychologischen, linguistischen, mythologischen, soziologischen und vielleicht auch wirtschaftlichen und ergologischen Verhältnisse dieser ältesten Kulturkreise genau in Augenschein genommen werden; denn nur diese und keine anderen sind es, die bei der Entstehung jener Verbindung Einfluß tatsächlich ausüben konnten.

Wer nur ein wenig auf diesen Gebieten und nach dieser Methode gearbeitet hat, weiß, was für eine ungeheure Masse von Arbeit da erst noch zu bewältigen ist, ehe solche Fragen in Angriff genommen werden können. Die alten Evolutionisten hatten darin freilich leichteres Spiel. Um ihre schönen langen Entwicklungsreihen fertig zu bringen, konnten sie — der „Elementargedanke" erlaubte ihnen das — nach Belieben in die überall im wesentlichen gleichartige Masse der Naturvölker hineingreifen, um so die Lücken in den Reihen durch die leicht gefundenen Mittelglieder auszufüllen. Ganz viel anders hat es PETTAZZONI auch nicht gemacht, und ich verstehe deshalb seine Verwunderung vollkommen (S. 65), weshalb ich mich nicht schon längst über die Art und die Ursachen der Verbindung des Höchsten Wesens mit dem Himmel deutlicher ausgesprochen habe. Ich bin eben nicht in der glücklichen Lage, mit dem Märchenschlüssel des Evolutionismus die Schlösser aller dieser Probleme im Handumdrehen öffnen zu können. Eine analoge Antwort habe ich ja auch Dr. SÖDERBLOM schon geben müssen, der in seinem „Werden des Gottesglaubens" (S. 162) ebenfalls über die Frage mich interpelliert hatte[1].

Wenn ich aber schon jetzt ablehne, daß diese Verbindung aus einer wahren und eigentlichen mythologischen Personifikation des materiellen Himmels hervorgegangen sei, so ist das keine inkonsequente voreilige Vorausnahme, etwa um irgendeine Uroffenbarung zu „retten", wie PETTAZZONI in ganz unwissenschaftlicher und unkollegialer Weise immer wieder insinuiert — er gibt hierin einem anderen ziemlich unsympathischen Kollegen wenig nach —, sondern es geschieht im Hinblick auf die rein ethnologischen, schon jetzt feststehenden Tatsachen, daß je näher den ältesten Kulturkreisen, um so weniger von einer Personifikation zu sehen ist, daß vielmehr hier immer stärker eine Person auftritt, die im Himmel wohnt — vielfach nach der Mythe sogar erst später dorthin versetzt worden ist —, und die eine ganze Anzahl Eigenschaften und Funktionen hat, die aus denen des materiellen Himmels nicht erklärt werden können. Wie aber sonst diese Verbindung zustande gekommen ist, vermag ich beim besten Willen jetzt nicht zu sagen, weil ich die dazu nötigen Vorarbeiten noch nicht bewältigt habe. Und so lange das nicht der Fall ist, ist es auch unnütz, irgendwelche „psychologische" Vermutungen, die ich ja auch schon seit langem habe, vorzubringen. PETTAZZONI hat dazu, wenn man einige verfehlte Grundanschauungen abzieht, eine Anzahl nützlicher Bemerkungen gemacht, die es verdienen, mit in Erwägung gezogen zu werden. Ausschlaggebend bleibt dabei aber jene kulturhistorische Forschungsweise, wie ich sie oben (S. 1049) skizziert habe.

Was ich hier zum Schluß gesagt habe, ist übrigens genau identisch mit dem was ich schon 1912 in der Vorrede zum I. Bande meines „Ursprunges der Gottesidee" (S. VII f.) niedergeschrieben hatte. Daß es so lange Jahre dauerte, bis ich in die Lage komme, die dort gemachten Verheißungen zu erfüllen, liegt allerdings zu einem nicht unbedeutenden Teile an dem inzwischen hereingebrochenen Weltkrieg und dem wahrlich nicht minder argen ihm folgenden „Weltfrieden", und man mag es außerhalb dieses armen Mitteleuropas nur ruhig etwas würdigen, daß wir überhaupt noch an der Arbeit stehen und nicht unter

[1] „Anthropos" X—XI (S. 1915—1916), S. 672.

all dem Gram und Elend, das uns umgab und noch immer genügend umgibt, zusammengebrochen sind. Jetzt ist der I. Band des „Ursprunges der Gottesidee“ vergriffen. Er hat seine Aufgabe erfüllt (S. VII—IX der Vorrede). Es wird zunächst meine Aufgabe sein, eine zweite Auflage desselben herauszubringen, und dann, so Gott will, werden langsam die übrigen Bände nachfolgen. Denn die Fortsetzung wird in mehreren Bänden bestehen. Der erste von ihnen wird die Religionen der Urkultur umfassen.

Mögen also recht viele Forscher sich an der Lösung der noch so zahlreichen großen und kleinen Aufgaben in ruhiger Arbeit auf jenen Bahnen beteiligen, wie ich sie in Erinnerung gebracht habe. Wir werden uns dabei sicherlich noch oft durch unsere gegenseitige Kritik nützen, die immer notwendig bleiben wird. Aber öfter noch, glaube ich, werden wir uns zu fördern in die Lage kommen durch die positiven Ergebnisse, die jeder einzelne aus seinen Eigenforschungen wird herbeibringen können.

Analecta et Additamenta.

Der Schädel des von Dr. WOLF in Patagonien gefundenen „Tertiärmenschen" ein Naturspiel. — Die Spuren des „Tertiärmenschen", welche Herr Dr. WOLF in Patagonien entdeckt zu haben glaubte, sind nun endgültig ad acta gelegt. Im interesse des Ansehens unserer Wissenschaften ist es zu bedauern, daß hier wieder einmal viel zu voreilig Mitteilungen an die Öffentlichkeit gebracht wurden über Dinge, die man kaum oberflächlich gesehen, geschweige denn gründlich und gewissenhaft überprüft hatte. Herr Dr. WOLF hatte auf seinen Reisen in Patagonien einen Stein gesehen, der mehr oder weniger die Form eines Schädels hatte, aber keine Spur von versteinerten Knochen aufwies. Dieser Stein war am Paso Ibañez des Santa Cruz-Flusses, im Nationalterritorium Santa Cruz, aufgefunden worden und befand sich im Besitze eines in der Nähe wohnenden Kolonisten. Hätte Herr Dr. WOLF eine genaue Zeichnung von dem Funde gemacht, eine Photographie oder gar den Stein selbst mitgebracht, so wäre man dem Irrtum gleich im Beginn der lärmenden Propaganda für den „Tertiärmenschen" in Patagonien auf die Spur gekommen, und es wären auf diese Weise einige voreilige und irrige Meinungen von im übrigen namhaften Gelehrten nicht an die Öffentlichkeit gelangt. Nachdem aber die Nachricht von der sensationellen „Entdeckung" des Herrn Dr. WOLF schon so viel Staub aufgewirbelt hatte, mußte die Angelegenheit endgültig erledigt werden. Dieses ist nun in feierlicher Sitzung vom 3. Mai dieses Jahres zu Buenos Aires geschehen. Die argentinischen Behörden hatten, namentlich auf Wunsch des ethnographischen Museums der philosophischen Fakultät in Buenos Aires und des Museums in La Plata, durch die Polizei in Santa Cruz Nachforschungen über den Aufenthaltsort des „Schädels" anstellen lassen. Aber noch während diese im Gange waren, erschien der Besitzer desselben in Buenos Aires und stellte ihn dem Direktor des Zoologischen Gartens zur Verfügung. Infolge einer Bestimmung des Gesetzes Nr. 9080 dürfen in Argentinien archäologische, paläontologische, anthropologische usw. wichtige Fundstücke nicht ausgeführt werden, sondern sie verbleiben in den nationalen Museen. Der Direktor des Zoologischen Gartens lud nun einige Spezialisten ein, um den vermeintlichen Schädel des patagonischen „Tertiärmenschen" zu untersuchen. Mineralogen, Geologen, Paläonthologen, die Professoren DEBENEDETTI, BOMAN, OUTES, TORRES, DABBENE, IMBELLONI u. a., die an der Prüfung des Objektes teilnahmen, sprachen sich sämtlich dahin aus, daß überhaupt keine Spur von menschlichem Schädel an dem ganzen Gebilde vorhanden sei, sondern dieses nichts als ein „Spiel der Natur" darstelle. Damit war dem „Schädel" des Paso Ibañez das Urteil gesprochen. Der Besitzer des Steines wurde ermächtigt, frei darüber verfügen zu können, da er für die Wissenschaft absolut wertlos sei. P. FR. VOGT, S. V. D., Buenos Aires.

Spracheu- und Kulturgruppierungen in Deutsch-Neuguinea. — Seit einiger Zeit befinde ich mich in Boikin, um die dortige *Tuo*-Sprache zu studieren. Ich habe ihr diesen Namen beigelegt — *tuo* = Mensch —, weil ein einheitlicher Name dafür nicht vorhanden ist. Nach meinen Reisetagebüchern wird diese Sprache von wenigstens 40.000 Menschen gesprochen, was für hiesige Verhältnisse unerhört ist. Es gibt natürlich eine ganze Reihe von Dialekten die ungefähr dieselbe Verschiedenheit aufweisen, wie die melanesischen Dialekte untereinander. Immerhin ist deren Gebiet jedoch das am dichtesten bevölkerte und lohnt es sich daher, dieser Sprache besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Nach meinen jetzigen Kenntnissen ist die Sprache gar nicht so einfach; jedenfalls nicht so einfach wie die melanesischen. Aber sie ist doch auch nicht so schwer wie die eigentlichen Papua-Sprachen, wie z. B. die Monumbo-Sprache, oder die Murik-Sprache oder gar erst wie die meiner lieben Menschenfresser, der

Buna bei Marienberg, die mit ihren neun Nominal-Klassen und den damit verbundenen Objekts-Suffixen und anderem schönen Anhängsel an der Spitze aller mir bekannten Ungeheuer sprachlicher Art marschieren. Wenn diese Menschenfresser, sie sind übrigens die einzigen, die ich in Neuguinea kenne, wenigstens noch nach bestimmten Gesichtspunkten ihre neun Klassen unterbringen lassen wollten, aber nein, außer dem Unterschied nach natürlichem Geschlecht läßt sich, wenigstens ich habe die Hoffnung aufgegeben, absolut nicht einsehen, warum z. B. der Fingernagel nach Klasse A, der Finger nach Klasse B, die Hand nach Klasse C, der Unterarm nach Klasse D, der Oberarm nach Klasse E, der ganze Arm nach Klasse F etc. geht. Dieses ist natürlich ein willkürliches Beispiel, in der Wirklichkeit treten die „Willkürlichkeiten", die doch ursprünglich sicher keine Willkürlichkeiten waren, womöglich noch krasser hervor. Ich bin zu ihren „Klassenbrüdern", zu den Bantu, nach Afrika gegangen: mißglückt. Ich habe Lautbeeinflussungen beschuldigen wollen, auch diese sind unschuldig; ich habe meine Zuflucht zu den Geistern genommen, auch diese haben mich bisheran im Stich gelassen. Da ist nun weiter nichts zu tun übrig, als jedes einzelne Wort durch den Gebrauch zu erlernen.

Ich machte vorhin den Unterschied zwischen eigentlichen und anderen Papua-Sprachen. Dieser Ausdruck bedarf wohl einiger Erklärung. Ich glaube nämlich, daß die Zeit gekommen ist, den negativen Begriff von Papua-Sprachen in einen positiven umzuwandeln; jedenfalls können wir jetzt schon größere Komplexe zusammenfassen und auch schon einzelne Völkerschichten und deren Aufeinanderfolge hier in Neuguinea feststellen mit Hilfe der Kulturkreise. Nach meinen jetzigen Kenntnissen kann ich wenigstens vier Schichten feststellen, von denen die melanesische Schicht die letzte ist. Hier die Tuo-Bevölkerung gehört zur prä-melanesischen Schicht, wie ich sie nennen möchte. Auch noch andere Völker gehören dazu. Dann kommen noch an dritter Stelle verschiedene Schichten, die vom Süden über das Gebirge nach Norden eingebrochen sind, wenigstens wahrscheinlich kann ich es machen. An vierter Stelle ist dann die Urbevölkerung, vielmehr nur mehr Reste davon, die aber auch schon durch die vielen über sie hereinbrechenden Mischungen nicht mehr auf der Sammelstufe stehen geblieben sind, sondern waschechte Totemisten geworden sind. Dieses gilt jedoch vorerst nur von den versprengten Resten, die vor den Tuo-Völkern nach Osten ausgewichensind. Was von den anderen Teilen der Buna-Leute im westlichen Teile geblieben, weiß ich heute noch nicht. Diese ganze Theorie gilt natürlich nur für den Teil von Neuguinea, den ich aus eigener Anschauung kenne, das ist:

1. Die Küste von Madang bis zur holländischen Grenze.

2. Der Ramu von der Mündung bis oberhalb der Stelle, wo er sich dem Keram (Töpferfluß) nähert, und das zwischen beiden Strömen liegende Sumpfgebiet.

3. Der Sepik. Den Stromlauf aufwärts bis zur holländischen Grenze, die südlichen Nebenflüsse unterhalb Malu bis ans Gebirge und den ganzen nördlichen Teil von der Sepik-Mündung bis Eitape und südlich bis zum Fluß.

Es ist natürlich noch die Möglichkeit zu erwägen, daß die Buna noch früher andere Urbewohner auch vertrieben hätten. Es müßten dann diese wohl die Bergbewohner sein, die Dr. THURNWALD in den Quellgebieten des Sepik gefunden hat und die ja nach einem Schädelfunde von Dr. SCHULTZE-Jena Zwerge sein sollen.

P. FR. KIRSCHBAUM, S. V. D., Boikin, Neuguinea.

Parak-Institution im Bogia-Distrikt unter den Sepa. — Diese Institution hängt mit der gesellschaftlichen Ordnung eng zusammen. Jedes Dorf zerfällt in zwei Hauptgruppen, deren Zentrum die Plattform (Lagerstatt) ist. Es gibt eine Lagerstatt des Speeres und eine herrschaftliche Lagerstatt; eine Gruppe, die für Fehde und Streit bestimmt ist, und eine, deren Hauptzweck friedliche Beschäftigungen — Tanzfeierlichkeiten, Bewirtung der Gäste — sind. Das Symbol der einen Gruppe ist der Speer, das der anderen Schweinezähne. Den Häuptling der einen Gruppe vergleichen die Eingebornen mit dem *Kiak* (Stationskommandant), den der anderen Gruppe mit dem Missionar.

Die zwei Hauptgruppen zerfallen in mehrere Untergruppen; in Sepa gibt es deren vier. Jede dieser Gruppen hat eine Art Erkennungswort, das bei jeder Gelegenheit gesprochen wird. Es sind dies: *Sandami*, *Arambara*, *Uriapan*, *Akuri*. Jede Gruppe darf nur ihr Losungswort im Munde führen. Diese Losungsworte nennen die Leute *Lumbeki*- oder *Maropi*-Worte. Auf

den *Mananam* gibt es Masken, die *Sandami* usw. heißen. Die genannten Untergruppen zerfallen in Sippen, die sich aus dem Großvater, Vater und den Söhnen zusammensetzen. Jede Sippe hat je zwei Bambusflöten, eine längere männliche und eine kürzere weibliche. Diese Flöten heißen *Maropi* oder auch *Lumbeki*.

Das Dorf als Ganzes (alle Gruppen zusammen) hat endlich noch einen gemeinsamen *Lumbeki*, ein Schwirrholz.

In Telpa gibt es nur ein Schwirrholz, ebenso in Onam; Dagoi hat keine Bambusflöte, sondern nur ein Schwirrholz.

Maropi ist demnach die Bezeichnung für Bambusflöte und Maske, während *Lumbeki* als Genusname alle diese zusammenfaßt.

Was heißt nun *Lumbeki*? Es ist gleichen Stammes mit *Juwo*: *nebek*, *Wogeo*, *Manam*: *embeki*. Die etymologische Bedeutung ist nicht klar. Es bezeichnet aber: 1. Die Kultgegenstände (Masken, Bambusflöten, Schwirrholz). 2. Die spirits, welche mit den Kultgegenständen in Beziehung stehen. 3. Die Tanzfeierlichkeiten, welche damit zusammenhängen (für Männer und Weiber). 4. Bestimmte Werkzeuge, welche bei der Trommelverfertigung gebraucht werden. *Lumbeki* ist ziemlich gleichbedeutend mit Religion; *Lumbeki* umfaßt alle Kultgegenstände, Lehren und kultische Betätigungen.

Gehen wir die einzelnen *Lumbeki*-Arten durch: *Kiwaro* ist der gemeinsame *Lumbeki* des *Sepa*-Stammes. Die *Sepa* nennen sich Knechte *(Gadagada)* des *Kiwaro*. Töteten sie im Kampfe einen Feind, so sagten sie, *Kiwaro* habe ihn verschluckt. *Kiwaro* ist ein weibliches Wesen — es kocht. Der Rauch ist der Regenbogen. *Kiwaro-Wogea* ist Kasuar. Eine Sage erzählt: ein Kasuar habe einen Knaben geboren (parthenogenesis). Ein Mann stellte ihm nach, fing ihn und verheiratete ihn mit seinen Töchtern. Da er aber mit seinen Frauen Streit bekam, verließ er sie und suchte seine Kasuar-Mutter auf. Dort tötete er alle Hühner, Schweine usw. Die Mutter stellte ihn zur Rede, warum er sein Gesinde erschlagen habe. Damit er nun nicht allein bleiben müsse, solle er seine Mutter (sie selbst) töten, das Blut in Bambus füllen und kochen. Er tat es, und so entstanden die Menschen: jeder Bambus war ein Volksstamm. Diese Sage ist ähnlich einer anderen, die also erzählt: Das Ungeheuer *Omberama* tötete und fraß die Menschen. Viele flohen zum *Manam*; *Namite* allein floh nach *Naimbom*. Dort gebar sie (ohne Mann) zwei Knaben: *Kauke* und *Gewara*. Beide unterrichtete sie in den verschiedenen Handwerken, auch im Speerwerfen und Bogenschießen. Die Jungen trafen einmal auf *Omberama*, der sie nun verfolgte. *Namite* überlistete das Ungeheuer und tötete es. Darüber herrschte große Freude. Die Leute von *Manam* kehrten heim, wurden aber von *Kauke* und *Gebara* erschlagen. Da sie nun allein waren, riet ihnen die Mutter, sie selbst zu töten, ihr Blut in Bambus zu füllen und zu kochen. Sie taten es, und so entstanden die Menschen.

Daraus folgt, daß *Kiwaro*-Kasuar-*Namite* jene Urmutter ist, wie sie sich auch in anderen Teilen der Südsee findet. Ihre beiden Söhne die Stammväter, welche auch unter dem Namen *Monumbo* (*manu bune* = Vogel, Taube) und *Liwowo* (Schmetterling) auftreten, und wo *Liwowo* z. B. als Besitzer des Schweinezahns auftritt, ist er der zunehmende und abnehmende Mond. Denen entsprechen und auf beide gehen zurück die beiden Hauptgruppen in jedem Stamm. (Vgl. auch *Wogeo* die beiden Klassen *Tarago* und *Malabon*-Adler und fliegender Hund.) Bei Herstellung einer Trommel heißt es: *Lumbeki gilamu dikani, lumbeki* fressen Trommel. Und als solche *lumbeki* tritt vor allem der Kasuar auf; *lumbeki* heißen die Werkzeuge. *Namite* unterrichtete ja im Gebrauch der Werkzeuge.

Der Sonnenheld *Tumoiange*. Die Sage erzählt: Die Leute wollten die Pflanzungsarbeit beginnen. Es war im Dorf ein älterer Mann, welcher sich anbot, für Trinkwasser zu sorgen. Er ging denn alle Morgen hin zum Wasser, dort zog er seine Haut ab, so daß er als herrlicher Jüngling dastand, und fing an, Singsing zu machen. Das Wasser wurde schlammig. Nach dem Tanz zog er seine Haut wieder an, schöpfte von dem Wasser und brachte es den Leuten. Die fragten ihn, was er denn gemacht habe, daß das Wasser so trübe sei? Er antwortete: Eure Weiber haben dort gefischt. Sie beobachteten sein Treiben und erkannten ihn als schönen Mann. Aus Eifersucht trachteten sie ihm nach dem Leben. Er verwandelte sich in einen schönen Baumstamm, der am Gestade lag. Die *Monumbo*-Leute wollten gerade ein Haus bauen und gebrauchten den Stamm als Firstbalken. Nun geschah es jeden Morgen, wenn die Leute das Dorf verließen, daß *Tumoiange* hinunterstieg, Hühner, Schweine und auch Leute schlachtete

und aß. Als man dahinterkam, wurde das Haus abgebrochen und der Baumstamm in die See geworfen, der dann nach *Manam* schwamm. Die *Manam*-Leute verwandten ihn für ein Jünglingshaus. Hier kam er wieder alle Morgen zum Vorschein und machte kleine Kinder zu Jünglingen, schmückte sie und es wurde Tag für Tag Singsing gemacht. Als auch hier die Leute dahinterkamen und das Haus abbrachen, verwandelte er sich in den Baum, aus dessen Rinde *Mal* geschlagen wird. Zwei Männer machten sich *Mal* daraus, und es verliebten sich alle Weiber in dieselben. Dann verwandelte sich der Geist in Bambus. Kamen alte Weiber, um Bambus zu brechen, so fanden sie nichts; kamen junge Weiber, so ließ er sich finden. Eine andere Sage: Die Weiber bemerkten beim Fischen, daß der Bambus flötete. Sie gingen nun alltäglich dahin. Ein Kind verriet sie an die Männer. Das ist gleich folgender Erzählung. Die Weiber gingen jeden Morgen zum Fischen. Da kam aus dem Wasser ein schöner Mann hervor, der sich in die Weiber verliebte. Das ging so lange, bis ein kleines Kind das Treiben der Weiber verriet. Das Zusammenstellen dieser Erzählungen beweist, daß die Bambusflöte Symbol des Sonnenhelden ist; die Sonne aber die zeugende Kraft darstellt. Die Initiationsfeierlichkeiten stehen ebenfalls im Zusammenhang mit dem Sonnengott. Er machte die Knaben zu schönen Jünglingen. Die Beschneidung wird auf ihn zurückgeführt. Die Initiationsfeierlichkeiten dürften mit der Erzählung von *Namite, Kake, Gebara* zusammenhängen? Masken: Menschenmasken = Ahnenkult Tiermasken: Mondmythologie. P. Joseph Schebesta, S. V. D., Bogia (Neuguinea).

Totemismus bei den Ariawiai, Neuguinea. — Am deutlichsten zeigt sich hier der Totemismus bei den papuanischen Ariawiai *(Arepapon)* im Hinterlande von Bogia. Der Stamm zerfällt in Gruppen mit Vaterfolge. Jede dieser Gruppen hat ein Paar Bambusflöten. Es ist das ähnlich wie bei den Sepa. Aber neben dieser Gruppe mit Vaterfolge gibt es Verwandtschaftskomplexe verstreut durch das ganze Gebiet mit Mutterfolge. Die Gruppen mit Vaterfolge sind lokal und bestehen aus dem Großvater, Vater und dessen Brüdern; also den männlichen Anverwandten. Durch die weibliche Linie, die Mutter, wird eine andere Art Verwandtschaft konstituiert, die in allen Dörfern vertreten ist *(anam)*. Diese Verwandtschaft geht meist auf ein erstes Weib hinaus, das von einem Baum oder Vogel oder Krebs usw. herstammt. Die Kinder erben das Totem der Mutter, welches durch die weiblichen Glieder weiter vererbt wird von Familie zu Familie. Ein Beispiel: Jemand heißt *Munduap*, er gehört zum Schlangentotem (Schlange = *Affebamar*). Seine Mutter ist vom Schlangentotem. Er gehört damit zu jenem „*anam*" (Totemgruppe), in welches alle gehören, die von den Weibern mit Schlangentotem geboren wurden. Die Kinder des *Munduap* gehören nicht mehr zum Schlangentotem, sondern zum Sago-Totem ihrer Mutter. Wohl berücksichtigen die Kinder nebenbei noch das Totem der Vaters, aber die Kindeskinder nicht mehr. Die Tiertotems dürfen: 1. nicht getötet werden, 2. auch nicht gegessen werden. Es ist eben „unsere Haut", sagen sie. Pflanzentotem z. B. Sago, Zucker (zuckerrohrartige Pflanze) dürfen gegessen werden. Auch der Totemkrebs wird gegessen, man verwendet auch seine Scheren als Tanzschmuck.

Totems sind z. B. ein Vogel, *bukam* genannt (Lederkopf). Die Erzählung berichtet: Ein Lederkopf legte auf eine Betelpalme ein Ei. Daraus schlüpfte ein Mädchen hervor. Ein Mann fing das Mädchen ein und heiratete es. Dieser Vogel wird nun von seiner Gruppe nicht getötet und nicht gegessen.

Krebstotem: Ein Mann ging bei Regenwetter auf die Jagd. Im Flusse gewahrt er eine Frau beim Fischen. Er geht auf sie zu, da verwandelt sie sich in einen Flußkrebs. Der Mann fängt den Krebs und bringt ihn nach Hause. Hier wird er wieder in ein Weib verwandelt, welches er heiratet. Der Krebs wird von den Angehörigen des Totems gegessen.

Schlangentotem: Eine Schlange wurde zum Weibe. Diese Schlange darf von den Angehörigen nicht getötet und gegessen werden. Einmal hat ein Angehöriger eines anderen Totems eine solche Schlange getötet, da weinte und jammerte eine Frau, deren Totem die Schlange war. Neulich sah ein Knabe eine solche Schlange (sie ist nicht giftig). Er gehörte diesem Schlangentotem an. Er ließ sie entwischen, damit sie nicht von anderen, die nicht zum Schlangentotem gehörten, getötet würde.

Pflanzentotem sind z. B. 1. Eine Bananenart, welche von den Angehörigen nicht gegessen wird, denn das erste Weib ist aus dieser Banane hervorgegangen. 2. Eine Art Zuckerrohr, welches

aber gegessen wird (als eine Art Gemüse). 3. Sago. Daraus sind zwei Weiber, Schwestern, hervorgegangen. Der Sago wird gegessen.

Totemismus ist also sicher vorhanden, aber er vererbt sich in der weiblichen Linie.

Eigenheiten der Ariawiai: Sie tragen den Bogen; haben die Hockerbestattung. Neben den gewöhnlichen viereckigen Gräbern werden solche mit eliptischer Form gemacht, wo die Toten in sitzender Stellung begraben werden, Männer sowohl wie Frauen. Auch die Beschneidung findet sich bei ihnen wie bei den Sepa. P. JOSEPH SCHEBESTA, S. V. D., Bogia (Neuguinea).

Die Karawanenstraßen in Arabien nach R. BENJAMIN von Tudela. — Aus der Reisebeschreibung des R. BENJAMIN geht klar hervor, daß derselbe die Wege in Arabien nicht selbst begangen, sondern sie in Hillah, dem Ausgangspunkt der großen Straße nach Arabien, erkundet hat.

Ich möchte mich kurz darauf beschränken, seine Erkundungen als richtig zu beweisen, die ADLER[1] nach eigener Angabe nicht festzustellen vermag.

R. BENJAMIN[2] gibt als Marschzeit für den Karawanenweg von Hillah nach dem Wohnsitze der Juden in Khaibar 21 Tage an. Diese Angabe stimmt geographisch ziemlich genau; außerdem kennen wir diesen Weg auch nach der Beschreibung seines Zeitgenossen IBN GUBAYR[3].

Die Orte Kheibar und Tlima sind uns beide unter demselben Namen noch heute bekannt, während der Ort Tilmas[4], der Sitz des Nasi Salomon von ADLER und den früheren Kommentatoren, nicht festgestellt werden kann. Es ist auch nicht klar, ob Tilmas der Name eines Ortes oder der ganzen Oase ist, denn einige Zeilen später nennt er als Sitz des Nasi Salomon, die Hauptstadt Tanai.

Die Angaben des Rabbi sind also ziemlich unklar, doch gibt er die Entfernung von dem bekannten Orte Khaibar nach Tilmas mit drei Tagen an und beschreibt Tilmas als zwischen zwei hohen Bergen oder Bergzügen gelegen. Diese beiden Angaben erlauben uns, den Ort genauer zu lokalisieren und beweisen jedenfalls, daß Tilmas nie Sanaa[5], wie GRAETZ annimmt, sein kann.

Drei Tage von Khaibar entfernt, befinden sich auf der uralten Straße zwischen den oft genannten Zwillingsbergen[6] Gebel Aja und Gebel Salmah in einer großen Oase, die wichtigen Orte Haïl und Fayd.

Der Name des Gebel Salmah erinnert allein an den alten verschwundenen Ortsnamen Salma (Salmas), den SPRENGER[7] hier festgestellt, hat und hier müssen wir auch unser Tilmas, besser Talmas oder wohl Salmas suchen.

Der nächste Satz[8] ist ADLER gänzlich unverständlich. Er lautet in der Fassung des Casanatense Manuskriptes:

„Die Rückkehr von ihrem Lande (d. h. Khaibar) nimmt eine Reise von 25 Tagen bis zu dem Flusse Virae, welcher im Lande Yemen liegt, in Anspruch. Dort wohnen ungefähr 3000 Juden. Von dort braucht man sieben Tage nach Lusis, wo 2000 Juden wohnen, unter denen sich manch ein Rabbi und Dajan befindet."

ASHER[9], ADLER's Vorgänger, verändert Lusis willkürlich, da ihm unerklärlich, in Wasit, einen mittelalterlichen Ort am Tigris in Mesopotamien. Aber auch ADLER gibt die Unlösbarkeit dieses Rätsels zu. Er hält die Worte, „welcher im Lande Yemen liegt", für falsch eingeschoben. Ich bin jedoch überzeugt, daß allein das Casanatense Manuskript den Originalsatz vollständig wiedergibt.

Auf ADLER's Karte führt die Route von Khaibar nach Basra, da im Manuskript die Mitteilung nach der Wegeschreibung in Arabien steht: „Von dort gebraucht man fünf Tage nach Basra." Dieses „von dort" bedeutet aber sicher nicht vom Flusse Virae oder Lusis, sondern von Hillah.

---

[1] ADLER M. N., The Itinerary of R. BENJAMIN of Tudela. London 1907.
[2] S. 46.
[3] SCHIAPARELLI, Ibn Gubayr. Roma 1906.
[4] S. 48.
[5] S. 49.
[6] HOGARTH D. G., The penetration of Arabia. London.
[7] SPRENGER A., Die alte Geographie Arabiens. Bern 1875.
[8] S. 50—51.
[9] ASHER A., The Itinerary . . . London 1840.

An diesem Erkundungsorte beginnt wieder die persönliche Reiseberichterstattung, nachdem er zwischen Hillah und Basra seine Erkundungen über die Juden und großen Wege in Arabien eingeschaltet hatte, auch gebrauchte er für die Reise von Hillah nach Basra fünf Tage.

Welchen Grund sollte er auch haben, dieselbe Straße nach Mesopotamien noch einmal zu beschreiben? In diesem Falle wären auch die beiden Namen Virae und Lusis unerklärlich.

Die Absicht des Rabbis war es jedoch, die andere große Handels- und Pilgerstraße in Arabien nach dem persischen Golfe zu beschreiben.

Von Khaibar gelangt man in 25 Tagen, wie er richtig angibt, auf der Karawanenstraße über Bereida—Aneiza—Shakra—Tulim nach der großen Oase von Riad, einen Weg, den der Jude PALGRAVE[1] bereiste.

Ganz nahe bei der jetzigen Hauptstadt Riad liegen die Ruinen von Dirae (Diraije)[2], welche in einem alten breiten Flußtale, welches vom Wadi Hanifa durchzogen wird, liegen, und dieser Ort ist ADLER's Fluß Virae, der sicher Dirae zu lesen ist, denn die Buchstaben D (ד) und V (ו) sind in hebräischen Manuskripten außerordentlich leicht zu verwechseln. Diese sehr fruchtbare Landschaft heißt auch Yemama, das ADLER unerklärliche Land Yemen.

Von Dirae marschiert man auch in sieben Tagen, wie R. BENJAMIN angibt, nach ADLER's Lusis, welches aber Lasas zu lesen ist.

Dieses Lasas ist nichts anderes als die alte Karmatenhauptstadt El'Ahsa oder Lahsa, ein Name, der sich noch in dem kleinen Küstenemirat und der Oase El Hasa erhalten hat. Jetzt wird diese Hauptstadt El-Hofuf genannt. Dieser Ort war zu Zeiten R. BENJAMIN's[3] ein wichtiger Handelsplatz am Westufer des persischen Meerbusens, für den Export nach Indien.

Der heutige Hafen von El-Hofuf ist von Adjar einige Stunden entfernt. In fünf Tagen von Lasas nach Basra mit einer Karawane zu ziehen, ist unmöglich. Die schnellste Kamelpost Hofuf—Katif—Basra gebraucht bereits sechs Tage[4].

Ich hoffe, daß durch meine Untersuchung die bisher ungelöste Frage des Karawanenweges R. BENJAMIN's in Arabien aufgeklärt worden ist. PAUL BORCHARDT.

Le serpent arc-en-ciel en Afrique. — Rev. C. R. LAGAE examine dans son article: Les Azande sont-ils animistes? (Sudan Notes and Records, Vol. 3, No. 3) le problème de l'animisme chez les Azande à l'aide de quelques textes sur le soleil, la lune, les étoiles, les éclairs et l'arc-en-ciel. Ces phénomènes à l'exception du soleil sont regardés par les Azande comme des animaux. Ils appartiennent non seulement grammaticalement à la classe animale, mais ils sont regardés comme animaux. Le soleil passe pour une chose inanimée. La lune est un animal mâle, qui a deux femmes, l'une à l'ouest auprès de laquelle se trouve la lune, quand elle se lève. Celle-ci dévore les êtres, voilà pourquoi la lune maigrit. Elle devient pleine, quand elle retourne vers la femme, qui est à l'orient. Les indigènes eux-mêmes ne peuvent dire exactement qui est cette femme à l'est. Quand la nouvelle lune se lève, il ne faut pas séjourner longtemps à l'air. Une négligence pareille pourrait occasionner des maladies mortelles; on cherche plutôt dans ces occasions à expier ses péchés devant Dieu *(mboli)*. Les étoiles sont également des animaux de Dieu. Auprès de la lune elles sont peu considérées. L'éclair est le chien de Dieu, qui tue les malfaiteurs. L'arc-en-ciel est un serpent, bien différent des autres, mais pourtant un serpent. On ne le voit pas lui-même, on ne voit que son image. Le serpent arc-en-ciel tue aussi les malfaiteurs en les suçant jusqu'à l'épuisement. L'arc-en-ciel s'appelle *Wangu* en Zande.

C'est sur cette conception, que j'ai voulu attirer l'attention. Je crois retrouver la même interprétation chez les Majombe du Congo. BITTREMIEUX, «De Geheime Sekte der Bakhimba», p. 120 f., dit de ce serpent, qu'il est très grand et habite près de l'eau. «Niet onmogelijk dat de Zwarten hier een wezenlijke slang voorhebben; velen hebben ze gezien.» Ce serpent prodigeux se lance de l'eau en s'appuyant sur un arbre élevé, rampe sous forme de brouillard et devient arc-en-ciel.

---

[1] PALGRAVE, W. G., Central and Eastern Arabia, London 1865.

[2] HOGARTH, S. 113, cit. REINAUD, Juden in Diraije.

[3] RITTER, Erdkunde Westasien, I, S. 148, und Istachri, 950 v. Chr., große Judensiedlung, und Rashid uddin cit. YULE, The book of Ser Marco Polo, London 1903, Bd. II, S. 348.

[4] BURCHARDT H., Ostarabien von Basra bis Maskat, Zeitschr. Ges. f. Erdkde, Berlin 1906, S. 305.

Il n'est pas douteux que ce ne soit la même manière de voir. Chez les Majombe, le serpent devient arc-en-ciel, tandis que chez les Azande l'arc-en-ciel est un serpent. Il me semble que la conception des Azande est plus originaire. Ce sont des Azande qui ont emprunté le nom pour l'arc-en-ciel aux autres peuplades. L'arc-en-ciel s'appelle en langue Zande *Wangu*, en langue majombe *Mbumba Lu-angu*. Il est clair que *Lu-angu* signifie la même chose que *Wangu*.

Ceci nous donne un nouvel éclaircissement sur le culte du grand serpent en Afrique. Il s'appelle au Zambèse *Mbona* et pourrait bien être identique au *Mbumba* en Majombe. Nous voyons que la signification Bantu seule a pris le chemin du Midi.

VAN WING, «De Geheime secte van' t Kimpasi», p. 41 f., parle aussi de ce *Mbumba-Luango*. Chez les Mbampangu, il figure dans différentes sentences et formules de serment. VAN WING suppose qu'une étude comparée des tribus Bakongo devrait préciser la signification du mot *Mbumba*. Le sens de *Mbumba* n'est pas clair, mais il est sûr pour le serpent arc-en-ciel. Je crois que cela s'exprime dans la sentence suivante: «*Mono Mbumba Luango, idia imanao* = Je suis Mbumba Luango, je dévore tout, sans rien laisser» (O. c. 43). Ceci semble exprimer l'opinion des Azande, selon laquelle le serpent arc-en-ciel suce les malfaiteurs. Comparez aussi F. SPIETH, «Die Ewe-Stämme». Les tribus Ewe prennent l'arc-en-ciel, le grand serpent terrestre, pour le reflet du serpent terrestre, qui dévore immédiatement les gens sur lesquels il tombe. Comme chez les Mbampangu, la magie au moyen du *Mbumba* est aussi en usage chez les Majombe. Par le Mbumba on peut même retenir le soleil et la lune c'est-à-dire au moyen du halo qui est visible autour de la lune et du soleil. Il vient du serpent. «Dat er menschen zijn di tooveren bij Mbumba wordt vrij algemeen aanvaard in Mayombe. Hebt ge nooit rond de maan, of rond de zonne, een lichten ring gezien, een engen of een breeden kring, een hofken zoo het volk zegt bij ons, een dizungu (= tuin) — Wel, dit zijn de *bandokis* van den Regenboog, degene di kunnen tooveren met Mbumba, die de maan of de zonne vangen (tamba) als in een strik!» p. 125.

Comment on s'y prend pour s'emparer de ces astres, BITTREMIEUX nous explique. Cependant je ne connais que halo de la lune. Je ne comprends pas bien ce que ce halo du soleil signifie à moins que la capture du soleil ne soit par analogie avec celle de la lune. Dans tous les cas, le serpent arc-en-ciel est en relation avec la lune et le soleil. Y aurait-il quelque analogie avec le serpent Uraeus qui rampe autour de la couronne du roi-soleil en Egypte?

Il est remarquable que ce serpent séjourne aux bords des eaux et qu'il grimpe aux arbres. Au Zambèse, on lui attribue le soulèvement des eaux. D'après mon avis il résulte de ce qui précède, que le grand serpent, qui jouit d'un si grand culte dans toute l'Afrique, est à l'origine l'arc-en-ciel lui-même. Son archétype se trouve chez les Azande d'où le culte s'étend à l'est et au sud.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Die Explosiva und der Nasal der Qualität und Quantität im Fulfulde. — In dieser kurzen Abhandlung versuche ich, den Sinn einer grammatischen Erscheinung im Ful zu erklären. Termini für die Tatsache der Erscheinung haben schon mehrere Fulisten geprägt, so REICHARDT „The permutation of initial consonants", GADEN „Les alternances entre constrictives et occlusives", MEINHOF „Die Polarität", TAYLOR „The phonetic chiasmus". Der Materie nach ist es eine phonetische, dem Sinne nach aber eine grammatische Erscheinung mit psychischen und logischen Zusammenhängen.

A. Die Explosiva.

1. Personenklasse.

Die Nomina dieser Klasse haben im Singular als Anlaut eine Explosiva und im Plural eine Frikativa.

Sing.	*g*	*dj*	*d*	*b*	*p*	*k*	*tj*
Plur.	*', y, w*	*y*	*r*	*w*	*f*	*h*	*s*

Beispiele:

godjā'dǫ, Plur. *'odjā'be* Angesehener
gimǫǫ, Plur. *yimō'bę* Sänger
gulǫǫ, Plur. *wulō'be* Schreier
pipi'dǫ, Plur. *fifi'be* Schütze, Jäger
konǫǫ, Plur. *honō'bę* Krieger
dęmǫǫ, Plur. *ręmō'bę* Ackerbauer
bum'dǫ, Plur. *wum'bę* Blinder
djǫlǫǫ, Plur. *yǫlō'bę* Schiffer
tjańai'dǫ, Plur. *sańai'bę* Weber

2. Sachenklasse.

Die Nomina dieser Klasse haben im Singular als Anlaut eine Frikativa und im Plural eine Explosiva.

Sing.	', y, w	y	r	w	f	h	s
Plur.	g	dj	d	b	p	k	tj

Beispiele:

'awundę, Plur. *gau'dę* Same
yę'djelo, Plur. *gę'djelę* Fußfessel
walādu, Plur. *galā'di* Horn
yamdę, Plur. *djam'dę* Metall
rulde, Plur. *dūlę* Wolke
wēndu, Plur. *bēli* Pfütze
fiōru, Plur. *piodji* eine Trommel
hūndę, Plur. *kū'dę* Sache
sañangɔ, Plur. *tjaña'dę* Matte

Der explosive Anlaut ist also im Singular der Personenklasse, und zwar, meine ich, aus folgendem Grunde:

Der explosive Anlaut stellt eine Emphase, eine lautliche Verstärkung, einen Wertdruck dar. Den Anlaß zu dieser Verstärkung gibt in der Personenklasse die einzelne Person. Im Singular der Sachenklasse dagegen wird die einzelne Sache nicht so hoch gewertet, und darum sind die Explosiva hier nicht verwendet. Man beachte also den großen Gegensatz von einzelner Person und einzelner Sache. Die Explosiva ist ferner im Plural der Sachenklasse, und zwar darum, weil die Sachen eine Menge, eine Größe darstellen. Demnach ist also für den Singular der Personenklasse und für den Plural der Sachenklasse dieselbe Regel der Lautveränderung. Der Explosiva zufolge erhalten wir folgende Gleichung: einzelne Person = Sache im Plural (nach der Wichtigkeit). Daß der Plural der Personenklasse frikativen Anlaut hat, wo wir der Menge nach erst recht eine Explosiva erwarten würden, hat im folgenden seinen Grund:

Tritt eine Person mit bestimmten, charakteristischen Eigenschaften (physisch oder psychisch) auf, so ist diese Person als einzelner Wirker von Wichtigkeit, weil er sich von den anderen unterscheidet. Sogar in dem Fall: „Der Mann geht" trifft dies zu. Hier ist der Mann gemeint, welcher geht; die anderen Männer machen eben etwas anderes; er unterscheidet sich von ihnen und wird individuell aufgefaßt. Die Einzelerscheinung der Person in ihrer von den anderen Personen sich in bezug auf die Handlung, Eigenschaft unterscheidenden Art, ist maßgebend. Diese grammatische Erscheinung ist die Betonung eines speziellen Individuums. Existieren mehrere Individua mit ebenderselben Eigenschaft, Handlungsweise, so geht in der Mehrzahl die Glorie der vielen einzelnen Individuen verloren; das einzelne wird zum Typus. Man hat es mit einer Menge zu tun, deren einzelne Glieder sich nicht voneinander unterscheiden; es ist nichts Apartes, nichts Besonderes da. Der Pulo respektiert also die einzelne, eigentümliche Person, das Individuelle, und respektiert nicht die Menge gleichartiger Personen, den Typus. Der Pulo hebt die Einzelheiten jedes Menschen hervor. Jeder hat seinen eigenen Namen, seine Stunde der Geburt, seine Eigenschaften; jeder Mensch ist ein Einzelobjekt, jeder ist wichtig für sich. In der Menge verschwinden alle diese Eigenschaften des einzelnen, deshalb ist die Menge von Personen qualitativ nicht wichtig.

Man vergleiche im Deutschen „der Mensch" (als Bezeichnung des Wertvolleren) und „die Leute" dem Sinne nach! Psychologisch findet sich bei uns ganz die gleiche Erscheinung. Der einzelne Mensch mit irgendeiner Eigenschaft fällt uns auf, er erregt Sensation; bekommt er in dieser Eigenschaft Konkurrenten, sind mehrere mit der gleichen Eigenschaft da, so verringert sich das Auffallende am einzelnen. Was wir nur bei hervorstechenden Eigenschaften denken und sprachlich ausdrücken, das drückt der Pulo durchgehends für den Singular der Personenklasse, für jede Person also aus; er hat dafür ein grammatisches Ausdrucksmittel. Er denkt den Gedanken konsequent bis zum Ende durch, während wir beim Hervorstechenden bleiben und kein grammatisches Ausdrucksmittel dafür haben. Gerade diese Unterscheidung zeigt sehr viel von echter fulischer Geistesart.

Der Pulo zieht also bei seiner Beurteilung von Personen und Sachen zwei verschiedene Punkte in Betracht. Bei der Sachenklasse ist die Menge, die Quantität, für die Wichtigkeit maßgebend; bei den Personen ist das Ausschlaggebende nicht die Menge, sondern die Qualität

des einzelnen. Die Wichtigkeit der einzelnen Person sinkt mit der Mehrzahl, der Menge solcher einzelner Personen, mit dem Entstehen des Typus.

Aus diesem Grunde nenne ich die Explosiva im Anlaut der Nomina „Die Explosiva der Qualität und Quantität".

B. Der Nasal.

3. Die Vergrößerungsklasse.

Die Nomina, die hieher gehören, nehmen vor den Explosiven, soweit sie stimmhaft sind, im Singular einen Nasal an, im Plural fällt der Nasal ab.

Sing.	*ŋg*	*ndj*	*nd*	*mb*
Plur.	*g*	*dj*	*d*	*b*

Beispiele:

ŋgaska, Plur. *gas'de* Höhle — *ndjura*, Plur. *djuridji* Hyäne
ndaruà, Plur. *darūdji* eine Antilope — *mbe'a*, Plur. *be'i* Ziege

Die Veränderungen der Nomina der Vergrößerungsklasse sind wieder qualitativ aufzufassen wie der Singular und Plural der Personenklasse. Ein großes Ding ist als Einzelding relativ größer und erscheint aparter und wichtiger als die Mehrzahl. Durch die Mehrzahl leidet die hervortretende Eigenschaft (Qualität) des einzelnen. Nur handelt es sich in dieser Klasse nicht um eine Explosiva als Ausdrucksmittel, sondern um einen Nasal.

4. Die Verkleinerungsklasse.

Hier ist der Nasal im Plural und nicht im Singular.

Sing.	*g*	*dj*	*d*	*b*
Plur.	*ŋg*	*ndj*	*nd*	*mb*

Beispiele:

gertogel, Plur. *ŋgertokoń* Kücken d. Huhnes — *dawaŋgel*, Plur. *ndawakoń* kleiner Hund
djamgel, Plur. *ndjamkoń* Geldstück — *bamgel*, Plur. *mbamkoi* kleiner Stein

Die Veränderungen der Nomina sind quantitativ aufzufassen wie die Veränderungen bei den Nomina der Sachenklasse. Die kleine Sache ist qualitativ nicht von Wichtigkeit; durch die Mehrzahl steigert sich ihre Wichtigkeit. Entscheidend für die Wichtigkeit kleiner Dinge ist also die Quantität. Vergleiche im Deutschen dem Sinne nach: „Viele Hunde sind des Hasen Tod." „Steter Tropfen höhlt den Stein". Grammatische Ausdrucksmittel wie im Ful sind hier nicht vorhanden, wohl aber die Gedanken.

Bei der Sachenklasse ist das Ausdrucksmittel die Explosiva, in der Verkleinerungsklasse aber der Nasal. Ich nenne also diesen Nasal parallel zu der Explosiva „den Nasal der Qualität und Quantität".

Für diese ganze Erscheinung läßt sich folgendes Schema entwerfen:

Explosiva.

Personenklasse:		Sachenklasse:	
Sing.	Qualität, positiv	Sing.	Quantität, negativ
Plur.	Qualität, negativ	Plur.	Quantität, positiv

Nasal.

Vergrößerungsklasse:		Verkleinerungsklasse:	
Sing.	Qualität, positiv	Sing.	Quantität, negativ
Plur.	Qualität, negativ	Plur.	Quantität, positiv

Hiemit hätte ich dem Sinne nach den von MEINHOF eingeführten, von ihm nach der materiellen Erscheinung geprägten Terminus „Polarität" erklärt.

Übereinstimmend mit den phonetischen Veränderungen beim Nomen treten auch beim Verbum ganz ähnliche Erscheinungen auf, und zwar im Plural aller Zeiten, in der 1. u. 2. Pers. Sing. u. Plur. des Aorist, wenn das Subjektspronomen nachgestellt wird und im Partizip Sing. (hier analog zur Personenklasse).

Das Auftreten des Nasals beim Verbum im Plural ist rein quantitativ wie im Plural bei der Verkleinerungsklasse, das Auftreten der Explosiva beim Verbum im Plural (*ḥǫra*, Plur. *ḳǫra*) ist gleich quantitativ analog dem Auftreten der Explosiva im Plural der Sachenklasse.

Das Auftreten der Explosiva bzw. des Nasals in der 1. u. 2. Pers. Sing. bei nachgestelltem Subjektspronomen (z. B. *kēña ŋga'dā'da* gestern machtest du) ist hervorhebend, individualisierend und qualitativ wie der Anlaut im Singular der Personen- und Vergrößerungsklasse.

Wahrscheinlich war der nasale Anlaut, wie WESTERMANN meint, mitbestimmend zur Bildung der Explosiva. Aus *mw* wurde sonach *mb*, aus *mf mp*. Später fiel dann der Nasal vor den stimmlosen Konsonanten ab, weil die Fulsprache vor stimmlosen Konsonanten keinen Nasal duldet.

Demnach könnte man von einem Nasal allein sprechen. Aber aus praktischen Gründen behalte ich beide Termini bei: die Explosiva und den Nasal der Qualität und Quantität.

Ich bemerke noch, daß wir es in dieser grammatischen Erscheinung in ihrer reinsten Form mit einem echten, eigenen Produkt des fulischen Sprachgeistes zu tun haben. Und diese Erscheinung ist so recht geeignet, den fulischen Sprachgeist näher kennen zu lernen.

KARL LANG, Wien.

Notizen aus Mexiko. — Der italienische Geograph Dr. G. V. CALLEGARI befindet sich seit einigen Monaten in Mexiko, um Material für ein wissenschaftliches Werk über dieses Land zu sammeln. Er hat bereits die Ruinen von Teotihuacan, Cholula, Mitla und Xochicalco besucht und gedenkt noch einige Monate in Yucatan zuzubringen. CALLEGARI hat eine Reihe von Aufsätzen über mexikanische Altertumskunde und das Werk „L'antico Messico" veröffentlicht. Am 11. Mai wurde in dem Hause, in dem der italienische Archäologe BOTURINI BENADUCI gewohnt hat, eine Erinnerungstafel enthüllt, bei welcher Gelegenheit Dr. CALLEGARI eine Ansprache hielt. — In der Monatsschrift „The Pulse of Mexico" kommt eine englische Übersetzung des Buches von Prof. HERMANN BEYER über den „Aztekischen Kalenderstein" heraus; Übersetzer ist Hr. OTTOKAR ROUBICEK. H. BEYER, Mexiko.

Miscellanea.

Europa und Allgemeines.

Wesen und Ursprung der Magie zu beleuchten, ist der Zweck einer Abhandlung von KARL CLEMEN (Archiv für Religionspsychologie, Tübingen 1921, Bd. 2 und 3). Die Definition von Magie, die MAUSS und HUBERT aufgestellt haben, läßt er nicht gelten. Jene FRAZER's, die den Unterschied von Religion und Magie darin sieht, daß jene die höheren Mächte zu gewinnen trachtet, diese sie aber zwingt, scheint ihm annehmbar. Im weiteren Verlauf der Abhandlung geht er auf die verschiedenen Erklärungen vom Ursprung der Magie ein, wie sie TYLOR, MARETT und WUNDT versucht haben. Den Hauptwert legt der Verfasser darauf, den Nachweis zu liefern, daß der Ursprung der Magie im sogenannten komplexen Denken der Primitiven liege, wofür er verschiedene Belege beizubringen trachtet. Als Resultat registriert er: 1. daß Magie nicht eigentlich im Gegensatz zur Religion stehe, sondern zumKultus; 2. daß ursprünglich im Menschen nur Kräfte, aber keine Seele angenommen wurde; 3. daß darum die Magie älter ist als der Kultus, da letzterer Seelen voraussetzt.

Der kürzlich verstorbene RIVERS betont die Einheit der ethnologischen Wissenschaft. (The Unity of Anthropology, Presidential Adress, J. R. A. I LII [1922], January to June.) Er verlangt, daß die Zweige dieser Wissenschaft, welche so sehr auf einander angewiesen sind, auch mehr Seite an Seite arbeiten sollten, so die Archäologie, Psychologie, Religionswissenschaft usw. Er verweilt zunächst bei dem Verhältnis der Ethnologie und Archäologie zu einander und spricht hierbei seinen wissenschaftlichen Standpunkt aus: „If those ethnologists, among whom I count myself, are right who suppose that in the times when the monuments and scripts of ancient Egypt and Mesopotamia were being constructed and written, people were travelling widely over the earth, implanting their cultures in remote regions, there would thus have been set up a relation between the rude cultures of to-day and the civilizations of the past which cannot be neglected by any who seek to understand the history of mankind." Er ist der Meinung, daß gerade die Kulturen der jetzt lebenden Naturvölker, soweit sie mit den Kulturen der Ge-

Europe et Généralités.

Donner des éclaircissements sur la nature et l'origine de la magie, voilà le but d'un article de CHARLES CLEMEN (Archiv für Religionspsychologie, Tübingen 1921, vol. 2 et 3). Il n'admet pas la définition de la magie donnée par MAUSS et HUBERT, mais celle de FRAZER, qui voit entre la religion et la magie cette différence que celle-là cherche à gagner les puissances supérieures tandis que celle-ci les vainc, lui semble acceptable. Au cours de cette dissertation, il entre dans les idées de TYLOR, MARETT et WUNDT sur l'origine de la magie. Il tient principalement à prouver que l'origine de la magie se trouve dans la faculté complexe de penser des primitifs; il tâche de donner des preuves à l'appui. Il en résulte selon lui: 1° que la magie à proprement parler n'est point contraire à la religion mais au culte; 2° qu'à l'origine on n'admettait pas que l'homme ait une âme mais des forces; 3° que par conséquent la magie est antérieure au culte puisque ce dernier suppose des âmes.

W.H. RIVERS, mort récemment appelle l'attention sur l'unité de la science ethnologique. (The Unity of Anthropology, Presidential Adress. J. R. A. I. LII [1922], January to June.) Il demande que les branches de cette science, qui dépendent les unes des autres, travaillent de concert, ainsi l'archéologie, la psychologie, la science des religions etc. Il s'arrête tout d'abord aux rapports de l'ethnologie avec l'archéologie et plaide son point de vue: «If those ethnologists, among whom I count myself, are right who suppose that in the times when the monuments and scripts of ancient Egypt and Mesopotamia were being constructed and written, people were travelling widely over the earth, implanting their cultures in remote regions, there would thus have been set up a relation between the rude cultures of to-day and the civilizations of the past which cannot be neglected by any who seek to understand the history of mankind.» Il est d'avis que précisement les civilisations des peuples de nos jours en tant qu'ils montrent des parallèles avec les peuples historiques, seraient les plus propres à faire la lumière sur ces derniers. Il attire par

schichtsvölker Parallelen aufweisen, am besten geeignet seien, Licht auf letztere zu werfen. Er greift ein Beispiel heraus, indem er auf die Verwandtschaft der ägyptischen Kultur mit den Salomonen aufmerksam macht, wobei er sich auf Rev. C. E. Fox' noch unveröffentlichte Angaben stützt. Es handelt sich um einen Clan auf San Cristoval, *Araha* genannt, der von den umliegenden Clans Eigenheiten aufweist, die auf Ägypten deuten. Genannt werden das Mumifizieren, die Beisetzung der Mumien in Mastabas ähnlichen Grabstätten, der Falke als Totemtier, der Glaube der *Araha*, daß beim Tode eine Seele in die Statue eingehe, die neben dem Grabe aufgestellt wird, während die andere davonfliegt. Ein Kanoe spielt bei den Totenfeierlichkeiten eine besondere Rolle. Die *Araha* haben einen Sonnenkult. Auch wird darauf hingewiesen, wie weit es dieser Clan in der Bearbeitung von Stein gebracht hat zum Bau von Mastabas, Skulpturen usw. Parallelen dazu werden im ostindischen Archipel erwähnt. Rivers faßt die Tragweite dieser und ähnlicher Tatsachen in die Worte zusammen: „Mr. Fox's evidence must make it difficult for the most hardened sceptic to deny that it is at the least a legitimate hypothesis that there has been such spread and survival. The Egyptologist should welcome the possibility that these remote savages have preserved early beliefs and practices of the ancient civilization to which he devotes his studies, and may thus provide evidence to supplement and elucidate his often insufficient records" (p. 17).

Von dem Glauben an eine Beziehung zu bestimmten Vögeln bei den Völkern des westlichen Balkan teilt M. Durham (Man XXIII [1923], p. 55ff.) mehrere Einzelheiten mit. Ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung identifiziert sich mit Vögeln und eine große Anzahl von Gesängen beweist zugleich, daß dieser Glaube schon alt sein muß. Die Albanier bezeichnen sich selbst, ihr Land, ihre Sprache mit Ausdrücken, die von *shkyp* (Adler) abgeleitet sind; sie sind Söhne des Adlers, ihr Land ist das Land der Adler. Man findet noch die vage Vorstellung, daß es ein Unglück ist, einen Adler zu töten. Altertum (Plutarch), Mittelalter und Neuzeit zeigen gleicherweise die Bedeutung des Adlers für die heutigen Albanier. Die Montenegriner sind nach einer Überlieferung ebenfalls Vögel, aber Falken (*soko*, pl. *sokolovi*). In den Grußformeln reden sie sich als Falken an; der Offizier nennt seine Soldaten so; *soko* und Ableitungen davon sind weit verbreitete Namen unter den Südslawen. Weiterhin findet sich bei

un exemple l'attention sur l'affinité de la civilisation égyptienne avec les Salomons, se référant aux notes inédites du Rev. C. E. Fox. Il s'agit d'un clan à San Cristoval nommé *Araha*. Il présente des particularités, qui rappellent l'Egypte. On y parle de la momification, des obsèques des momies dans des catacombes semblables aux mastabas, du faucon comme animal — totem, la foi des Araha (Aras) qu'à la morte une âme pénètre dans une statue placée à côté du tombeau, tandis que l'autre s'envole. Un canot joue un grand rôle dans ces pompes funèbres. Les *Arahas* ont un culte du soleil. On y démontre aussi jusqu'à quel point le clan a su travailler la pierre pour la construction de mastabas, des sculptures etc. On parle des choses parallèles dans l'archipel des Indes orientales. Rivers résulte la portée de ces faits et d'autres semblables en ces mots: «Mr. Fox's evidence must make it difficult for the most hardened sceptic to deny that it is at the least a legitimate hypothesis that there has been such spre d and survival. The Egyptologist should welcome the possibility that these remote savages have preserved early beliefs and practices of the ancient civilization to which he devotes his studies, and may thus provide evidence to supplement and elucidate his often insufficient records» (p. 17).

M. Durham (Man XXIII [1923], p. 55 ss.) nous communique plusieurs détails sur la croyance à une relation avec certains oiseaux chez les peuples du Balcan occidental. Une partie considérable de la population s'identifie avec des oiseaux et une grande partie des chansons prouvent en même temps que cette croyance est d'ancienne date. Les Albanais appliquent à eux-mêmes, à leur pays, à leur langue des noms qui sont dérivés de *shkyp* (l'aigle); ils sont les fils de l'aigle, leur pays est le pays des aigles. On trouve encore l'idée vague que tuer un aigle porte malheur. Antiquité (Plutarque), le Moyen-Age et les temps modernes expriment également la signification de l'aigle pour les Albanais d'aujourd'hui. — Les habitants du Monténégro sont aussi des oiseaux mais des faucons (*soko*, pl. *sokolovi*). Dans leurs formules de salutation ils s'appelent faucons; l'officier appelle ainsi ses soldats so: *soko* et ses dérivés sont des noms largement répandus parmi les Slaves du Midi. De plus les habitants du Monténégro exécutent

den Montenegrinern ein Tanz, der durch Laufen, Springen und Schlagen der Arme einen Falken oder Adler darstellt. Auch bei einem Albanier sah der Autor diesen Tanz. In den gebräuchlichen Totenklagen der Montenegriner trifft man auf eine ganze Anzahl stehender Phrasen der Art wie: „Weh mir um dich, o mein beflügelter Bruder!" Als Erklärung zu „beflügelt" wissen sie nur den alten Brauch anzugeben. DURHAM zeigt, daß dieser Ausdruck ursprünglich von einem Manne galt, der berechtigt war, Federn zu tragen. In vielen alten Balladen haben die Helden zur Belohnung ihrer Tapferkeit Pelzkappen mit Federschmuck. Auch an einem alten Musikinstrument fand der Autor einen in Holz geschnitzten Reiter mit einem Vogel auf der Kopfbedeckung, für den er die gleiche Erklärung erhielt.

en courant, en sautant et en battant des bras une danse figurant un faucon. L'auteur a vu cette danse aussi en Albanie. Les plaintes funèbres des Monténégrins contiennent un grand nombre de phrases en usage telles que: «Que je te plains oh, mon frère ailé!» Ils expliquent le mot ailé par l'emploi ancien qu'on en fait. DURHAM montre qu'originairement l'expression était due à un homme qui avait la permission de porter des plumes. Dans les anciennes ballades, les héros sont récompensés de leur bravoure par des bonnets de fourrure ornés de plumes. L'auteur a trouvé aussi sur un vieil instrument de musique un chevalier sculpté en bois à la coiffure garnie d'un oiseau, ce qui lui fut expliqué de la même manière.

Asien.

E. GROSSE faßt unter dem Ausdruck die „Ostasiatische Plastik" (Seldwyla, Zürich 1922) die Plastik der Chinesen, Japaner und Koreaner zusammen. Nach einer eingehenden Untersuchung über die Entstehung der Großplastik, den Ort ihrer Aufstellung, die Art ihrer Darstellung und ihr geschichtliches Werden kommt er zu einer Reihe von Folgerungen, die für den Kunsthistoriker von Bedeutung sind. Erwähnt sei, daß die Bildwerke für die Aufstellung in Tempeln oder doch bedeckten Räumen berechnet sind. Daraus erklärt sich dann die Beleuchtung, Bemalung usw.; ebenso will das Bildwerk nur von der Vorderseite betrachtet werden, daher deren feinere und schönere Bearbeitung. Die „Einsamkeit" und das Versunkensein in sich, das sich in den Darstellungen vielfach kundtut, leitet der Verfasser aus religiösen (buddhistischen) Motiven her. Besonders betont er, daß diese Plastik trotz vielseitiger Bindung durchaus auch ein persönlich-individuelles Gepräge habe, wenngleich dieses nicht rein ostasiatisch sei. Sie ward nie zur freien, nationalen Kunst. Sie arbeitet insonderheit für das Auge. Anders ist die Sache bei der Kleinplastik. Sie arbeitet für den Tastsinn, die Hand. Ihren Ursprung hat sie in dem Spielbedürfnis der viel feineren zarteren ostasiatischen Hand, daher ihre rundliche, weiche, homogene Form. Danach richtet sich auch der Stoff. Dazu kommt, daß sich in dieser Kleinplastik das ganze Denken, Sinnen und Treiben des Volkes widerspiegelt und ausprägt — sie ist die eigentliche Plastik des Ostasiaten.

Asie.

E. GROSSE comprend sous «plastique de l'Asie mineure» (Seldwyla, Zürich 1922) la plastique des Chinois, des Japonais et des Coréens. Après des recherches minutieuses sur la naissance de la grande plastique, le lieu de son installation, la manière de sa production et son développement historique, il arrive à une suite de déductions d'une grande importance pour l'histoire des arts et leur historien. J'ajoute que ces tableaux sont destinés à être placés dans des temples ou des lieux couverts. C'est ce qui explique la distribution de la lumière, la peinture etc.; le tableau ne doit être regardé que de face, voilà pourquoi le travail est plus beau et plus fin. L'auteur dérive la solitude et le recueillement qui se manifestent souvent dans la peinture de motifs bouddhistes. Il insiste sur ce que cette plastique, malgré diverses liaisons, a une empreinte personnelle et individuelle, quoiqu'elle ne soit purement asiatique orientale. Elle ne fut jamais de l'art national. Elle travaille surtout pour les yeux. Tout autre est la plastique en miniature. Elle travaille pour le toucher, pour la main. Elle provient du besoin de jouer avec la main plus fine et délicate des Orientaux asiatiques; c'est pourquoi la forme est arrondie, douce et homogène. La matière s'y adapte. Ajoutons que la plastique en petit se reflète et s'exprime dans la pensée, la méditation et la vie du peuple; elle est la véritable plastique de l'Asiatique oriental.

Afrika.

Von den zahlreichen *nkisis*, die der Bakongoneger nach Klassen unterscheidet, je nachdem sie in Figuren, Kapseln, Körben, Taschen u. dgl. dargestellt werden oder gegen Zauberei, Unwetter, Krankheiten und andere Unglücksfälle gerichtet sind oder die mit ihnen in Beziehung gedachten Geister im Wasser oder auf dem Land sich aufhalten, widmet VAN WING der *Mpungu*-Klasse den größten Teil seines Berichtes, offenbar wegen der einzigartigen Stellung, die sie innerhalb der übrigen *nkisis* einnimmt. Schon der Name verdient der Erwähnung. *Mpungu* ist nämlich das Epitheton zu *Nzambi*, dem höchsten Wesen der Bakongo. Im Zusammenhang damit ist es auffallend, daß die Herrichtung der *Mpungu-nkisis* am hellen Tage stattfindet und vor allem aber, daß keine Schlachtopfer dargebracht werden. Außerdem spielt *Mpungu* eine soziale Rolle. Er wird als Schutzgeist und Gründer des Dorfes betrachtet. Der *Nganga* ist deshalb auch der Häuptling des Dorfes, der Nachkomme und Nachfolger des *Mpungu* und er ist es auch, der bei der feierlichen Herrichtung des *Mpungu-nkisi* den *Mpungu* um Schutz und Frieden für das ganze Dorf anruft. Im übrigen sind die Gebräuche bei Neumond und die Art der *nkisi*-Darstellung die des reinen Fetischismus. Abschließend bezeichnet daher VAN WING die *Mpungu*-Verehrung als einen außergewöhnlichen Fall eines Synkretismus von Ahnenverehrung und Fetischismus. (Congo, décembre 1922, p. 707 ff.: „Fetischisme bij de Bakongo", VAN WING, S. J.)

In dem Bericht über die Verehrung der Geisterbäume bei den Balubas betont AL. SAMAIN die Tatsache, daß diese Negerstämme im Gegensatz zu ihren Nachbarn in den Geisterbäumen ihre verstorbenen Großeltern oder ältere Vorfahren verehren. Er illustriert diese Eigenart an der Verehrungsweise des *Kapuluayi* und des *Muabi*. Die *Kapuluayi*-Verehrung ist dem Manne vorbehalten. Er pflanzt ihn zu Ehren der verstorbenen Großmutter, einerseits um durch deren Schutz alles Unheil fernzuhalten und den Künsten der Zauberer zu entgehen, anderseits um sich seine Frau — es handelt sich nur um die erste — dienstbar zu machen und sich ihre unbedingte Treue zu sichern. Ein Ehebruch der Frau, begangen nach der am Hochzeitstage vollzogenen Weihe, soll Krankheiten bis in die Nachkommen hinein zur Folge haben. Auffallend ist, daß der Gegenstand der Verehrung, Zeremonienmeister und Opfertiere weiblichen Geschlechtes sind. Das gerade Gegen-

Afrique.

Des nombreux *nkisi*, que le nègre du Bakongo divise en classes selon qu'ils sont présentés sous forme de figures, de capsules, de paniers, de sacs etc., ou qu'ils sont dirigés contre la magie, la tempête, les maladies et d'autres accidents, ou que les esprits qu'on suppose en relation avec eux séjournent dans l'eau ou sur terre, le R. P. VAN WING S J. donne à la caste des *Mpungu* une large part de son rapport, probablement à cause de la disposition singulière qu'ils occupent parmi les autres *nkisi*. Le nom seul mérite d'être mentionné. *Mpungu* est l'épithète pour *Nzambi*, être suprême des Bakongo. Par rapport à cela il est étonnant, que les préparatifs de *Mpungu-nkisi* aient lieu en plein jour et, avant tout, qu'il n'y ait point de sacrifices sanglants. En outre, *Mpungu* joue un rôle sociale. On le regarde comme le patron et le fondateur du village. Voilà pourquoi le *Nganga* est le chef du village, le descendant et successeur de *Mpungu*, et c'est encore lui qui a les préparatifs des cérémonies des *Mpungu-nkisi*. Il demande à Mpungu la protection et la paix pour le village entier. Du reste, les cérémonies à la nouvelle lune et la façon de la représentation *nkisi*, sont du pur fétichisme. Pour finir le P. VAN WING désigne l'adoration de *Mpungu* comme un cas extraordinaire de syncratisme du culte des ancêtres et du fétichisme. (Congo, décembre 1922, p. 707 ff.: «Fetichisme bij de Bakongo», VAN WING, S. J.)

Dans le rapport concernant le culte des arbres aux revenants chez les Balubas AL. SAMAIN relève le fait que ces tribus nègres adorent, contrairement à leurs voisins, dans les arbres aux revenants leurs feus grands-parents ou les ancêtres. Il illustre cela dans le culte du *Kapuluayi* et des *Muabi*. Le culte du *Kapuluayi* est réservé à l'homme. Il le plante en honneur de sa feue grand'mère, d'une part pour éloigner par sa protection tous les malheurs et pour échapper aux nécromanties des sorciers, d'autre part, pour rendre sa femme serviable, il s'agit seulement de la première, et s'assurer de sa fidélité absolue. Un adultère de la femme commis après la consécration qui a lieu le jour du mariage, aurait pour conséquence des maladies jusque dans les générations suivantes. Il est bizzare que l'objet du culte, aussi bien que le maître des cérémonies et les victimes, soient du sexe féminin. C'est précisément le contraire dans le culte du *Muabi*. Il a un caractère entièrement masculin, mais la

teil ist der Fall bei der Verehrung des *Muabi*. Sie hat einen durchaus männlichen Einschlag; nur ist sie auch der Frau zugängig. Der *Muabi* ist oder wird gepflanzt von dem Großvater oder einem älteren Vorfahren zu Ehren eines schönen Negers oder einer schönen Negerin. Für den Nachkommen hängt von ihm Segen und Unsegen ab. Unglücksfälle, besonders Krankheiten, führt der zu Rate gezogene Wahrsager auf *Muabi* zurück und ordnet dementsprechend eine *Muabi*-Weihe an. Erfolgt darauf die Genesung, so ist der Eingeweihte gehalten, den *Muabi* zu pflanzen. Er stellt sich damit gleichzeitig unter den Schutz seines Ahnen, um fernerhin gegen Unheil geschützt zu sein und auch, damit seine körperliche Schönheit erhalten bleibe. Der Schönheitskult wird somit zu einer Art Ahnenkult. (Geestenboomen bij de Baluba's, van AL. SAMAIN, „Congo", janvier 1923, p. 43ff.)

„Zur Einführung in ethnologische Fragen" schreibt Dr. B. STRUCK eine Arbeit über „Afrikanische Kugelflöten" (Koloniale Rundschau 1922, S. 56ff.). Wohl stehen die Grundsätze der kulturhistorischen Methode durchaus fest. Aber in der Bestimmung und Begrenzung der einzelnen Kulturkreise und ihrer Merkmale gehen die Ansichten der Fachgelehrten weit auseinander. Einzelforschungen fördern den Ausgleich der Gegensätze. So wählt der Verfasser bei seiner Untersuchung sich das Ziel: Erweiterung der Kulturkreisbelege und Klärung der Widersprüche, die sich aus der kulturgeschichtlichen Zuordnung zwischen Afrika und anderen Erdteilen ergeben. Die Kugelflöte ist ein Blasinstrument, in dem der bandförmige Luftstrom auf eine Schneide trifft, mit anderen Worten, eine Gefäßflöte ohne Kernspalte. Sie kommt am häufigsten und fast ausschließlich im Kongobecken vor. Einzelne Spritzer springen aus diesem Gebiet nach Nordosten bis Kaffa, nach Osten bis zu den Küstenstämmen, nach Nordwesten ins togonesische Hinterland. STRUCK vergleicht das Ausbreitungsgebiet der Kugelflöte mit dem der sogenannten „Westafrikanischen Kultur" und findet fast völlige Übereinstimmung. Um die Heimat der Kugelflöte zu erkennen, sucht der Verfasser den Grundtypus. Als Grundform gewinnt er aus der vergleichenden Zusammenstellung aller Kugelflöten nach Stoff, Bauart und Größe die Fruchtschale mit einem oder mit vier Grifflöchern. Diese findet sich im Kongobecken. So führt ihn auch dieser Weg der Untersuchung zum Hauptsitz der „Westafrikanischen Kultur", wie das schon das häufige Vorkommen dort nahelegte. Ob die Kugelflöte ursprünglich in

femme peut aussi y prendre part. Le *Muabi* est planté par le grand-père ou par un bisaïeul en l'honneur d'un joli nègre ou d'une jolie négresse. Le bonheur ou le malheur des descendants en dépend. Le devin, que l'on consulte, rapporte les accidents, surtout les maladies au *Muabi* et ordonne en conséquence la consécration du *Muabi*. Est-elle suivie de la convalescence, l'adepte est obligé de planter le *Muabi*. Il se met ainsi sous la protection de son ancêtre pour être dorénavant à l'abri du malheur, et aussi pour que sa beauté corporelle soit conservée. Le culte de la beauté devient pour ainsi dire un culte d'ancêtres. (Geestenboomen bij de Baluba's, v. AL. SAMAIN, «Congo», janvier 1923, p. 43 ss.)

«Zur Einführung in ethnologische Fragen». Dr. B. STRUCK écrit un ouvrage concernant les flûtes sphériques africaines. (Koloniale Rundschau 1922, S. 56 ss.) Il est vrai que les principes de la Kulturhistorische Methode sont solidement posés. Mais quant à la détermination et aux limites de certains civilisations et leurs caractères, les opinions des érudits sont divisées. Des recherches particulières rapprochent les contrastes. Ainsi l'auteur a pour but dans ses recherches: Elargissement des documents se rapportant à certains cercles civilisateurs et préciser des contrastes qui résultent des relations culturo-historiques entre l'Afrique et les autres continents. La flûte sphérique est un instrument à vent où le bande d'air donne sur un tranchant, autrement dit une flûte vasculaire sans fente à noyau. On la trouve très souvent et presque exclusivement dans le bassin du Congo. On en retrouve éparses dans le Nord-Est jusqu'à Kaffa, à l'Est jusqu'aux tribus habitant les côtes, au Nord-Ouest dans le Hinterland togonèse. STRUCK compare le territoire d'extension de la flûte sphérique avec la civilisation de l'Afrique occidentale et y trouve accord complet. Pour reconnaître la patrie de la flûte sphérique, l'auteur cherche le type original. En comparant toutes les flûtes sphériques d'après la matière première, la structure et la grandeur, il obtient la forme fondamentale dans la coupe à fruits, munie d'un ou de quatre trous. On la trouve dans le bassin du Congo. Ainsi cette voie d'enquête le mène au centre de «la Westafrikanische Kultur» comme la fréquence le dénote. Si la flûte sphérique a pris naissance en Afrique, ou si elle y est venue avec la prétendue culture de l'Afrique occidentale

Afrika entstanden oder ob sie mit der sogenannten „Westafrikanischen Kultur“ aus dem südostasiatischen Wurzelgebiet der Südsee nach Ostafrika gekommen ist: diese Frage läßt STRUCK unentschieden, weil die Beantwortung ein Überschreiten der Grenzen Afrikas erforderlich macht.

Dr. R. STIGLER (Wien) machte 1911/1912 mit Architekt R. KMUNKE (gest. 7. Dezember 1918 in Wien) eine Forschungsreise durch Uganda. Er veröffentlicht jetzt Einzelheiten darüber unter dem Titel „Ethnologische und anthropologische Mitteilungen über einige wenig bekannte Volksstämme Ugandas“ (I. Teil: Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien, LII, S. 197—261, 1922; II Teil erscheint in Bd. LIII.). Besondere Bedeutung gewinnen die Ausführungen darum, weil die Expedition KMUNKE die ersten Europäer in das Gebiet von *Naquá*, *Tobúr* und das östliche *Kamdschuru* führte. STIGLER beschreibt in großen Linien die Geographie, die klimatischen und gesundheitlichen Verhältnisse, Geld und Tauschartikel in Uganda. Ein allgemeiner anthropologischer Überblick über alle Ugandavölker und ein geschichtlicher Überblick über die Erforschung ihrer Länder vervollständigen den Hintergrund, auf dem der Verfasser dann die Einzelvölker zeichnet. Die Waganda und die Basoga werden schon in diesem ersten Teil der Arbeit behandelt. Beigefügt sind noch fünf Tafeln mit Kulturgegenständen (Waffen und Geräten) der Bageshu, Kavirondo, Bukedi, Teso, Massai, Tobúr, Naquá usw. und eine ausführliche, beschreibende Erklärung dazu.

Im September vorigen Jahres wurde bei *Gwanda* (Rhodesia, *Zimbabwe*) ein altes Bergwerk wieder geöffnet, wobei das Skelett eines Menschen gefunden wurde, mit einem Steinhammer in der Hand. Wie es scheint, wurde der Mann während der Arbeit durch einen Erdrutsch verschüttet. Vom Resultat der Untersuchung des Schädels erhofft man Aufschlüsse über Provenienz der Minen Rhodesias. (J. A. S., vol. XXII [1923], Jänner, p. 157.)

In „La Géographie“, XXXIX (1923), Nr. 3, versucht J. DE MORGAN die Methode zu skizzieren, wie die Wiege der Menschheit aufgefunden werden könnte. (Etudes sur les premiers temps de l'humanité.) Er bezeichnet die versunkenen Ländermassen, die teils mit Sicherheit, teils mit Wahrscheinlichkeit zu erschließen sind. Die Existenz von Gebieten in der Nordsee, die Atlantis, die Verbindungsländer Griechenlands mit Vorderasien und ein polynesischer Kontinent zur Zeit, wo der Mensch schon auf der Erde wandelte, scheint dem Autor ziemlich wahrscheinlich. Im Quartär sind diese Ländergebiete

du territoire originaire du sud-est vers l'Afrique occidentale, à cette question, STRUCK ne répond parce qu'il faudrait tout d'abord franchir les frontières de l'Afrique.

Dr. R. STIGLER (Vienne) a fait en 1911/1912 avec l'architecte R. KMUNKE (mort le 7 décembre 1918 à Vienne) des expéditions à travers l'Uganda. Il en publie maintenant des détails sous le titre «Communications ethnographiques et anthropologiques sur quelques peuplades peu connues de l'Uganda» (Ière partie: Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien, LII, p. 197—261, 1922; IIe partie paraît en vol. LIII). Les dissertations sont d'autant plus importantes que l'expédition KMUNKE a conduit les premiers Européens dans le territoire de *Naquá*, *Tobúr* et du *Kamtschuru* oriental. STIGLER trace à grands traits la géographie, les conditions climatiques et sanitaires, la monnaie, les articles d'échange à Uganda. Une vue anthropologique générale de tous les peuples de l'Uganda et un coup d'œil historique sur l'exploration de leurs pays complètent le fond sur lequel l'auteur dessine les peuplades en détail. Les Waganda et les Basoga sont déjà traités dans la première partie de cet ouvrage. Il y a joint encore cinq tableaux avec des objets de culture (armes et ustensiles) des Bageshu, des Kavirondo, des Bukedi, des Teso, des Massai, des Tobúr, des Naquá etc. ... et une explication complète.

Au mois de septembre de l'année dernière on a rouvert une ancienne mine près de *Gwanda* (Rhodesia, *Zimbabwe*) où l'on a trouvé la squelette d'un homme un marteau de fer à la main. Il semble que cet homme ait été enseveli pendant son travail par un éboulement. On espère de l'examen du crâne avoir des explications sur la provenance des mines de Rhodesia. (J. A. S., vol. XXII [1923], janvier, p. 157.)

Dans «La Géographie» XXXIX (1923), No. 3, J. DE MORGAN essaie d'esquisser la méthode de trouver le berceau de l'humanité. (Etudes sur les premiers temps de l'humanité.) Il désigne les terres submergées que l'on est sûr de pouvoir découvrir et d'autres que l'on a beaucoup de chances de découvrir. L'existence de territoires dans la mer du Nord, l'Atlantide, les pays qui reliaient la Grèce à l'Asie mineure et un continent polynésien au temps où l'homme vivait sur la terre. Dans le Quarternaire, ces territoires ont disparu, on ne sait pas, si cette disparition a été soudaine ou si elle s'est faite lentement.

verschwunden; ob plötzlich oder allmählich, muß heute noch unbeantwortet bleiben. Weiterhin bespricht DE MORGAN jene Gebiete, die von Gletschern eingenommen und darum unbewohnbar waren, so das ganze nördliche und Mitteleuropa bis tief nach Rußland hinein, ferner der Kaukasus, das Hochland von Iran, Tibet, Mongolei usw. Nur Sibirien erfreute sich in dieser Zeit eines besonderen Klimas. Vom Süden her war Sibirien durch Eisberge abgegrenzt. Das Auftreten der Menschen kann nur aus den Funden ihrer Kulturobjekte erschlossen werden Erst mit dem Paläolithikum können wir den Menschen mit Sicherheit konstatieren. Während das Paläolithikum in und außer Europa auftritt, ist das Neolithikum etwas Westeuropäisches, also Lokales. Er spricht den Zweifel aus, ob nicht die paläolithische Kultur an verschiedenen Orten getrennt aufgetreten sein könnte. Der paläolithische Mensch war auf der ganzen Erde verbreitet, wo sie bewohnbar war (für China, Japan, die Sundainseln, Australien usw. finden wir keine Spur von ihm, so daß diese Gebiete im Quartär nicht bewohnt waren, falls nicht etwa der Mensch sich nur hölzerner Werkzeuge bediente, die darum nicht auf uns gekommen sind). Das Diluvium überraschte die Menschheit in dieser Periode. Wo wir neolithische Funde antreffen, kann auf ein Weiterleben des Menschen nach dem Diluvium geschlossen werden, wo aber solche fehlen, dort blieben die Gebiete menschenleer. Für Mesopotamien nimmt er an, daß sich die Menschen vor der Flut auf das iranische Plateau (Ararat) geflüchtet haben, von wo sie später wieder in die Ebene eindrangen.

DE MORGAN parle encore des terrains occupés par les glaciers et par conséquent inhabitables par exemple tout le nord de l'Europe centrale jusque fort avant dans la Russie; puis le Caucase, le plateau de l'Iran, le Tibet, la Mongolie, etc. Seulement la Sibérie jouissait en ce temps d'un climat tout exceptionnel. La Sibérie était limitée au Sud par des montagnes de glace. L'apparition des hommes ne peut être fixée approximativement que par les vestiges de civilisation qui se sont conservés. Ce n'est qu'avec les trouvailles paléolithiques qu'on peut constater l'existence de l'homme avec certitude. Tandis que la civilisation paléolithique fait son apparition en Europe et hors de l'Europe, la période néolithique appartient à l'Europe occidentale, c'est-à-dire qu'elle est locale. Il n'est pas tout à fait sûr, si la civilisation paléolithique ne s'est pas rencontrée dans différents lieux sans rapport entre eux. L'homme paléolithique était répandu sur toute la terre habitée (pour la Chine, le Japon, les Iles de la Sunde, l'Australie etc., nous n'en trouvons pas de traces, de sorte que les territoires n'ont pas été habités pendant la période quartenaire, à moins que l'homme ne se soit servi d'ustensiles de bois qui ne sont pas venus jusqu'à nous). Le déluge a surpris l'humanité dans cette période. Des trouvailles néolithiques résultent toujours d'une continuation vitale de l'homme après le diluvium; où elle manquait, les territoires restaient déserts. Quant à la Mésopotamie, il suppose que les hommes se sont réfugiés devant le déluge sur le plateau de l'Iran, sur l'Ararat, d'où ils pénetrèrent plus tard dans la plaine.

Amerika.

Eine umfangreiche Studie zu den präkolumbianischen Haustieren in Amerika veröffentlicht R. E. LATCHAM. („Publicaciones del Museo de Ethnología y Antropología de Chile", III [1922], p. 1—199). Der Hund war von Alaska bis Feuerland fast überall vorhanden und existierte in zehn bis zwölf gezähmten Arten. Der Guanaco lebte wild von Kolumbien bis Feuerland, der Vikuña von Kolumbien bis zur Magallanstraße. Das Alpaka ist ein gezähmter Vikuña, das Llama hingegen ein gezähmter Guanaco. Von dem (gezähmten) Hueque oder Chilihueque, in dem man früher eine besondere Art der Aucheniae erblickte, weiß man heute, daß es das Llama unter anderem Namen war. Es war als solches bereits vor den Inkas in

Amérique.

R. E. LATCHAM («Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile» III [1922], p. 1—199) publie une étude volumineuse sur les animaux domestiques précolombiens en Amérique. Le chien se trouvait presque partout de l'Alaska jusqu'à la Terre de Feu et existait en 10 à 12 espèces apprivoisées. Le Guanaco vivait à l'etat sauvage de la Colombie à la Terre de Feu le Vikuña de la Colombie jusqu'au détroit de Magellan. L'Alpaka est un Vikuña apprivoisé, mais le lama est un Guanaco apprivoisé. On sait aujourd'hui que le Hueque ou Chilihueque apprivoisé qu'on prenait autrefois pour une sorte spéciale des Aucheniae, n'était que le lama sous un autre nom. Il existait au Chile déjà avant les Inkas. L'auteur traite encore le reste de l'élevage

Chile vorhanden. Der Autor behandelt dann die übrige Tierzucht im präkolumbianischen Amerika. In Mexiko, Peru und Ekuador übte man die Bienenzucht. In bestimmten Gebieten pferchte man Schildkröten und Rieseneidechsen ein, um deren Eier und Fleisch zu gewinnen. Das Meerschweinchen (in Europa Cochenillo de las Indias genannt) war sicher Haustier in Peru und Bolivien. Bei mehreren Tieren, so besonders bei Vögeln, ist es zweifelhaft, ob sie wirklich gezähmt oder bloß in Gefangenschaft gehalten wurden.

Diese Publikation von W. HOUGH stellt sich zum Ziele, die Evolution von ethnographischen Gegenständen in langen Reihen darzutun. (Synoptic Series of Objects in the United States National Museum illustrating the History of Inventions. Washington 1922 [Proceed. U. S. N. M., Vol. 60, Art. 9, p. 1—47, pls. 1—56].) Jede Technik ist hervorgegangen aus den menschlichen Bedürfnissen und hat sich Schritt für Schritt auf Grund neuerer Erfindungen entwickelt und verbessert. W. HOUGH sucht die Geschichte der Erfindungen darzustellen an Hand des Materials, das sich im Laufe der Jahre aus allen Gegenden Amerikas im United States National Museum aufgehäuft hat. Die Gegenstände sind ohne Rücksicht auf Rasse, Zeit und Ort ihrer Herkunft angeordnet, sondern so, wie sie eine wesentliche Verbesserung und einen Aufstieg zum Fortschritt anzeigen. Die wichtigste und einschneidendste Erfindung ist die der Feuerbereitung. Ihre Entwicklung erfährt eine eingehendere Behandlung. HOUGH zeigt dann, wie sich unsere Kochutensilien, ferner wie sich Messer, Gabel, Löffel, die Werkzeuge und Waffen, die Musikinstrumente, die Fellverarbeitung, der Fischfang, die Weberei, die Metallbearbeitung und die Töpferei durch Verbesserungen vervollkommnet haben. Die Endglieder der zusammengestellten Reihen bilden unsere modernen Erfindungen. Viele Bildertafeln sollen die Evolutionsreihen dem Leser veranschaulichen.

des bestiaux dans l'Amérique précolombienne. Au Mexique, au Pérou, à l'Equateur on pratiquait l'apiculture. Dans certains territoires, on parquait les tortues et les grands lézards, pour leurs œufs et leur chair. Le cobaye, appelé en Europe cochon d'inde, était sûrement un animal domestique au Pérou et en Bolivie. Il y a plusieurs animaux dont on ignore, s'ils étaient vraiment apprivoisés ou seulement en captivité, il en est de même pour les oiseaux.

Une publication de W. HOUGH a pour but de développer longuement l'évolution des objets ethnographiques. (Synoptic Series of Objects in the United States National Museum illustrating the History of Inventions. Washington 1922 [Proceed. U. S. N. M., Vol. 60, Art. 9, p. 1—47, pls. 1—56].) Toute technique est sortie des besoins des hommes et s'est développée et perfectionnée pas à pas par suite d'inventions nouvelles. M. HOUGH cherche à représenter l'histoire des inventions à l'aide des matériaux entassés au courant des années de toutes les parties de l'Amérique dans le United States National Museum. Les objets sont rangés sans égard à la race, le temps, le lieu et leur origine, mais de façon à démontrer une amélioration importante et une tendance progressive vers le perfectionnement. L'invention la plus importante et qui a eu les conséquences les plus grandes, est celle du feu. Son développement est onguement détaillé. HOUGH montre alors comment nos ustensiles de cuisine, ainsi que le couteau, la fourchette, la cuiller, les outils et les armes, les instruments de musique, la préparation des peaux de bêtes, la pêche, le tissage, la préparation et l'emploi des métaux et la poterie se sont perfectionnés par suite d'améliorations. La dernière partie de ces énumérations forment nos inventions modernes. Beaucoup des tableaux doivent faire saisir au lecteur les signes d'évolution.

Ozeanien.

Über das Clanwesen und Matriarchat auf Sumatra berichtet O. J. A. COLLET (Revue de l'institut de sociologie [1922/1923], Bd. II, S. 171 ff.) in ausführlicher Weise. Danach sind beide nirgends so ausgedehnt und so tief eingewurzelt wie hier (1,600.000 Seelen). Als Grundlage der sozialen Einrichtungen zeigt sich deutlich das Matriarchat. Doch ist es nicht in allem das gerade Gegenteil vom Vaterrecht: Gesellschaftlich bleibt der Mann die aktive Kraft, die Frau das

Océanie.

O. J. A. COLLET (Revue de l'institut de sociologie, [1922/23] Bd. II, p. 171 ss.) fait un rapport détaillé sur la nature des clans et du matriarchat à Sumatra. Selon lui ces institutions ne sont nulle part aussi répandus, aussi enracinés qu'ici (1,600.000 d'âmes); le matriarchat se montre clairement comme base de toutes les institutions sociales. Pourtant ce n'est pas en tout l'opposé des droits paternels; socialement l'homme reste la force active, la femme l'élément passif, en

passive Element, vom Güterbesitz abgesehen. Exogamie (vater- oder mutterrechtliche) ist die Regel; Endogamie gilt als Blutschande und ist verboten. Die Clans gehen einzig hervor aus der Geschlechtsgemeinschaft (Clans généalogiques); man gehört zum Clan, nicht weil man auf der gleichen gemeinsamen Scholle wohnt, sondern weil man eine gemeinsame Urahne hat. Jeder einzelne Clan verzweigt sich in Geschlechter *(boewa paroeit)*, diese in sogenannte Familien *(djoerai)*, diese in einzelne Haushaltungen oder Herde *(samandai)*. Die Kinder folgen der Satzung der Mutter, auch in der Erbschaft und sind, selbst wenn von verschiedenen Vätern, stets Brüder und Schwestern. Der Vater, seinem eigenen Clan zugehörig, besitzt keine Beziehung zu ihnen, ist nur der heimliche nächtliche Gatte seiner Frau und wohnt tagsüber am Herde seiner Mutter oder älteren Schwester. Die erwachsenen Männer haben, getrennt von der mütterlichen Wohnung, ihr eigenes Schlafhaus, zumal für die Unverheirateten. Die weiblichen Mitglieder aber haben ihren dauernden Platz in der Familienwohnung, auch nach der Heirat, und besitzen in einer Art Fideikommiß die Nutznießung der Scholle, ohne daß es ein persönliches Bodeneigentum gibt. Eigentliche Staatsform ist die Demokratie; die gesetzgebende Macht liegt bei der Gesellschaft, die ausführende bei dem von den Mitgliedern des Geschlechtes gewählten Chefs *(mannak*-Onkel). Es ist der Bruder oder Onkel, Träger der Autorität, dem man Gehorsam schuldet. Daher die Achtung vor dem Onkel. Doch trifft der Chef seine Bestimmungen nur auf Grund der Richtlinien, die ihm eine vorhergehende Familienbesprechung unter Leitung der Großmutter oder Großtante *(indoea*-mater familias*)* angibt. Die *mamaks* vereinigen sich zum *balei*; einer aus ihnen führt als *panghoeloe soekoe* den Vorsitz und zugleich über die weiblichen Mitglieder des Clans, abhängig wieder von der *indoea*, eine strenge Aufsicht. Der *mamak* besitzt hauptsächlich Wirtschafts-, der *panghoeloe* Verwaltungsbefugnisse.

dehors de la possession des biens. L'exogamie (droit paternel ou maternel) est la règle, l'endogamie est regardée comme inceste et elle est défendue. Les clans sortent uniquement de l'union des familles entre elles (clans généalogiques); on appartient au clan, non parce qu'on habite ensemble le même sol, mais parce qu'on a en commun une aieule (ancêtre). Chaque clan se ramifie en races *(boewa paroeit)*, celles-ci en soi-disant familles *(djoerai)*, celles-ci en ménages particuliers ou foyers *(samandai)*. Les enfants observent les droits maternels aussi dans l'héritage et même quand ils sont issus de différents pères, ils sont toujours frères et sœurs. Le père appartenant à son propre clan, n'a aucun rapport avec eux; il n'est que secrètement le mari nocturne de sa femme et habite pendant la journée au foyer de sa mère ou de sa sœur aînée. Les hommes surtout les célibataires ont leurs dortoirs à eux, séparés de la demeure maternelle. Les féminins ou les femmes restent toujours dans le logement familial même après leur mariage et possèdent dans une sorte de fideicommis l'usufruit du sol sans propriété foncière personnelle. La véritable constitution publique est la démocratie; le pouvoir législatif base dans la communauté, le pouvoir exécutif est donné aux chefs (*mannak* = oncles), qui sont élus par les membres de la race. Il est le frère ou l'oncle, l'autorité à laquelle on doit obéissance. Aussi l'oncle jout-il d'une grande vénération. Cependant le chef ne prend ses dispositions que par suite de normes que lui donne un conseil de famille dirigé par une grand'mère ou grand'tante (*indoea*-mater familias). Les *mamak* se joignent au *balei*; l'une d'eux préside comme *panghoeloe soekoe* et en même temps il a la surveillance des membres féminins du clan mais dépendant lui-même des *indoea*. Le *manak* possède principalement des droits en ce qui concerne l'économique, le *panghoeloe* l'autorité administrative.

Bibliographie.

H. Pinard de la Boullaye, S. J. *L'Etude comparée des Religions.* Essai critique. Tome I: Son Histoire dans le monde occidental. Paris, G. Beauchesne, Rue de Rennes, 117. 1922. XVI + 516 pp. in-8°. Prix Frcs. 36·—.

En 1904, M. Hubert[1] écrivait: «On peut concevoir une autre histoire [des systèmes d'histoire des religions], qui n'en ferait plus la critique, devenue inutile, mais se bornerait à enregistrer ce que chacun d'eux a apporté de faits nouveaux, définitivement acquis, et d'indications fécondes pour les méthodes à venir; on y montrerait comment les méthodes adverses collaborent et comment la méthode comparative a survécu aux livres des [ses] inventeurs . . . On y verrait comment les découvertes et les progrès des sciences voisines, invention de la grammaire comparée, étude des Vedas et de la Littérature sanscrite, résurrection du folk-lore et de la mythologie germanique, exhumation des textes mésopotamiens, constitution de l'ethnographie scientifique, et comment les diverses philosophies, allemandes, anglaises et françaises, de Hegel, de Spencer et de Comte, ont déterminé tour à tour l'énoncé des problèmes soumis à l'histoire des religions. Nous nous garderons bien d'entreprendre cette tâche, car il y faudrait un gros livre». On voit par ces lignes que, tout en reconnaissant le besoin pressant d'un manuel plus objectif et plus approfondi d'histoire des religions, M. Hubert a été effrayé par l'étendue et par les difficultés du sujet; il a préféré continuer à écrire les volumes de l'Année Sociologique; il n'a pas osé d'entreprendre cette tâche qui aboutirait à un gros livre.

«Ce gros livre, le voici!» C'est en ces termes qu'un travailleur plus courageux et plus dévoué, ne reculant pas devant le *labor improbus* de cette tâche immense, le R. P. Pinard de la Boullaye nous présente son livre. Ce livre ne constitue cependant, lui aussi, que la première partie du travail qu'il s'est proposé. Nous ne savons si M. Hubert sera satisfait de voir réalisé précisément par le R. P. Pinard le plan qu'il avait assez heureusement esquissé. Nous n'avons pour nous qu'à nous en féliciter.

Pour mener à bien pareille tâche, deux qualités surtout étaient nécessaires. Mais, vu leurs caractères presque opposés, il n'est pas fréquent de les trouver réunies dans la même personne. Nous croyons cependant que cette alliance rare se trouve réalisée de façon tout particulière chez l'auteur du livre qui nous occupe: 1° le soin consciencieux de se procurer la totalité des faits dans la mesure du possible, 2° le don des les proposer dans des cadres bien ordonnés et de les exposer d'une façon lucide et raisonnée.

Le premier, le soin consciencieux de se procurer la totalité des faits dans la mesure du possible, se manifeste dans les nombreuses notes bibliographiques qui remplissent presque un tiers de chaque page. Comprimées avec une brièveté parfois extrême, mais rédigées toujours avec une acribie parfaite, apportant très souvent des solutions nouvelles de beaucoup de détails bibliographiques, ces notes représentent à elles seules une énorme bibliothèque; elles pourront en tenir lieu pour beaucoup de travailleurs qui ne sont pas dans la situation favorable d'avoir sous la main ou dans leur voisinage une telle abondance de livres.

En outre, ce soin d'embrasser la totalité des faits a amené l'auteur à insérer dans son livre l'étude de deux périodes que l'on ne trouve guère ailleurs traitées de cette façon magistrale: l'antiquité et le moyen âge. C'est un enrichissement considérable de l'histoire des religions et l'innovation est tout à fait justifiée. De fait, si tous les historiens des religions utilisent dans leur recherches les données que les auteurs antiques nous fournissent sur les religions de

[1] Dans l'Introduction à l'édition française du «Manuel d'histoire des religions» de Chantepie de la Saussaye p. IX.

leur peuple et des peuples voisins, ils ne nous ont pas assez avertis des présupposés, des méthodes, des tendances philosophiques ou autres qui jouent leur rôle chez ces auteurs et qu'il faut connaître pour apprécier exactement la valeur documentaire de leurs renseignements. Quant à la période de la naissance et la diffusion du Christianisme, qui donc oserait prétendre connaître l'histoire vraie et l'histoire totale des religions, sans avoir étudié de près ces combats les plus acharnés et les plus importants qui se sont produits entre les religions dans l'histoire de l'humanité? Si le moyen âge succède à une époque de stagnation, il n'est pourtant, en ce qui concerne l'étude des religions, la période stérile que nous représentant certains auteurs. Là aussi, il y a à apprendre, et le R. P. PINARD nous montre fort judicieusement combien certaines tendances des temps postérieurs s'accusent déjà et commencent à exercer une influence considérable.

Voici, dans les grandes lignes, le plan de l'ouvrage, tel qu'il se dessine dans la division des chapitres: **I°** L'antiquité jusqu'à l'ére chrétienne: période mythopoétique, période philosophique, période pragmatique (p. 1—42); **II°** De l'apparition du christianisme au moyen âge: écrivains païens, apologistes et hérésélogues chrétiens; manichéens et néo-platoniciens, écrivains ecclésiastiques (p. 43—97); **III°** le moyen âge: spéculations arabes, spéculations juives, voyages des missionnaires en Orient, théories scolastiques (p. 98—128); **IV°** La renaissance et la réforme (p. 129—175); **V°** Avènement du rationalisme: explorateurs et missionnaires depuis le XVI^e^ siècle, trois facteurs principaux du rationalisme, philisophes et érudits de cette période (p. 176—225). **VI°** Avènement de l'agnosticisme, à la fin du XVIII^e^, et première moitie du XIX^e^ siècle: archéologues et philologues, philosophes, historiens et érudits (p. 226—279); **VII°** Du Positivisme au Pragmatisme, depuis le milieu du XIX^e^ siècle: évolution de la philosophie religieuse, découvertes de textes et monuments religieux, essor général des études (p. 280—339); **VIII°** et **IX°** Les écoles du XIX^e^ siècle à nos jours: école anthropologique, école panbabyloniste, école historique, école historico-culturelle, psychologie ancienne à tendances métaphysiques, psychologie nouvelle à base expérimentale, étude sociologique des religions (p. 340—450); **X°** Les courants du siècle et le cours de siècles: phases successives des études comparatives, attitudes modernes à l'égard du judaisme et du christianisme, rapports entre le problème critériologique et le problème religieux, les solutions philosophiques, leurs avantages et leur cohérence respective, conclusions générales (p. 451—501).

Tel que nous le donnons ici, ce plan ne laisse pas deviner même de loin la richesse et la variété des sujets traités et la documentation abondante qui est mise en œvre. On comprendra aisément qu'il faut une érudition vaste et variée, dans plusieurs sciences, pour couvrir les différentes parties d'une telle entreprise. Là encore, on peut douter qu'on puisse la recontrer ailleurs telle qu'elle se présente chez l'auteur de cet ouvrage.

Mais la collection des faits, si riche et si exacte qu'elle soit, n'est pas le mérite principal de l'ouvrage du R. P. PINARD. Le plan que nous en avons indiqué fait déjà entrevoir les grandes lignes de l'heneuse et claire disposition de cette masse de faits et d'auteurs. Elle facilite considérablement aussi bien des vues totales et compréhensives, que l'enrégistrement rapide et facile des détails. Du reste, cette disposition, cet arrangement plutôt extérieur n'est qu'une conséquence de la lucidité d'esprit et de l'acuité avec lesqnelles l'auteur a su saisir partout les idées dirigeantes, les tendances principales, les influences, reçues et exercées, de chaque courant, chaque école, chaque phase, et qui lui ont permis de les exposer magistralement.

Il n'a pas manqué de le dire expressément — ce que tout l'ouvrage trahit à chaque page — qu'il écrit en historien et non en philosophe ou en théologien.

Mais cette attitude d'historien, si elle impose bien des limitations, a pourtant ses utilités si elle ne se borne pas à enregistrer seulement les faits, c'est-à-dire ici les différentes vues et théories émises par les auteurs, si elle soumet à un examen approfondi la consistance interne, logique on plutôt methodologique de leurs thèses. C'est aussi le but principal de l'exposé du R. P. PINARD, l'intérêt méthodologique: «L'histoire ainsi conçue, dit-il, peut toutefois formuler certaines appréciations sur la valeur des théories et des méthodes. Sans s'appuyer en effet sur aucune «philosophie particulière» ou «système philosophique», elle peut juger de la proportion qui existe entre les procédés adoptés et les solutions ou proposées ou escomptées, prononcer si telle théorie explique vraiment tous les faits observés, dénoncer l'intrusion des a priori et des postulats, estimer, d'un point de vue purement formel ou logique, la cohérence des salutions qu'elle rencontre« (p. XI).

Du reste, dans l'exposé vivant et nuancé du R. P. PINARD, dans la critique pénétrante et judicieuse à laquelle il soumet les différentes théories, on n'a pas trop à craindre la sècheresse qu'on rencontre d'ordinaire dans les études méthodologiques. Ce qu'il nous propose, dans ce premier volume, ce n'est pas encore la méthode en elle-même, mais la façon dont elle s'est formée au cours des siècles. Une méthode de valeur durable, en effet, ne prend pas son origine dans des réflexions aprioristiques, la raison est beaucoup trop faible pour parvenir d'un seul coup à ce précieux instrument de travail qu'est une bonne méthode. Le R. P. PINARD l'a bien entrevu, car il écrit: «Il conviendrait, dès l'abord, de déterminer avec le plus grand soin la méthode à suivre. Mais certaines de ces connaissances ne s'obtiennent qu'au terme du travail: elles en sont la récompense. Les autres ne se révélent que petit à petit. On commence donc forcément par des conceptions plus ou moins justes; on procède par voie des tâtonnements successifs: *fabricando fit faber*. Pour cette raison même, lorsque des générations de travailleurs se sont adonnés à une tâche commune, il est fort utile d'examiner les procédés qu'ils ont mis en œuvre et les corrections qu'il a fallu tour à tour leur apporter. Succès relatifs et échecs partiels sont également instructifs. Ces leçons de l'expérience, même à défaut des qualités exceptionnelles qui caractérisent souvent les initiateurs, peuvent assurer à leurs successeurs d'inappréciables avantages» (p. VII).

Tout cela forme le contenu de ce premier volume. La variété des échées et des succès qu'il relate est si grande, et le R. P. PINARD a si pleinement réussi à nous présenter ces leçons instructives dans leur charme captivant, qu'on les suit avec le plus vif intérêt. Une chose particulièrement curieuse, c'est de voir comment certaines idées se présentent aux différentes périodes, dans les différents pays, ou comment certaines solutions apparaissent et prennent plus tard diverses nuances dans les différents milieux qu'elles rencontrent. Telle l'origine et l'évolution de l'idée importante de la condescendance divine (p. 57, 86, 112, etc.); telle encore celle de l'idée étrange de la fornication des anges prévaricateurs (p. 55, 65), celle de la dégénérescence, qui se trouve déjà chez PLATON et ARISTOTE (p. 21), et même chez SPENCER (p. 288). On sera peut-être aussi étonné de trouver VOLTAIRE parmi les défenseurs du monothéisme primitif (p. 215).

Mais le plus précieux, c'est que, comme on trouve ici chaque solution, chaque théorie proposée à la place même qu'eue a eue dans le grand courant du développement et des contacts et mélanges des idées, des hommes et des cultures, on voit plus vite et plus clairement la part de vérité qui convient à chacune et la part d'erreur qu'elle renferme; on apprend plus facilement à apprécier d'où lui vient la vérité et d'où l'erreur. Toutes ces leçons sont plus persuasives, parce que plus concrètes et mieux prises de la vie même. Et ce ne sont pas des instructions incohérentes, prises de ça et là, qu'on reçoit ici. Car l'auteur s'efforce toujours et partout de faire paraître combien et comment les vérités acquises et les fautes commises résultent ou de l'observation ou de la négligence de la vraie méthode. C'est donc une méthodologie, non abstraite mais pratique, appuyée continuellement sur les expériences d'un long passé. Tout cette revue historique, „sans se prononcer sur la valeur d'aucun système, prépare cependant l'esprit à élaborer une solution personnelle avec plus de circonspection et de prudence. L'évolution pratique des idées manifeste, en effet, plus nettement que la réflexion abstraite, les liens intimes qui les unissent et leurs conséquences réelles. L'examen des divers procédés d'étude suggère des industries que l'initiative individuelle eût difficilement découvertes, et l'appréciation judicieuse de leurs ressources permet d'éviter des tâtonnements inutiles ou des errements manifestes: un homme averti en vaut deux".

Il serait donc difficile d'exagérer l'utilité et même la nécessite d'une introduction à l'histoire des religions telle que l'ouvrage du R. P. PINARD nous la procure. Aussi nous croyons-nous fondés à espérer que l'étude attentive de ce livre contribuera puissamment à assurer les progrès, sinon rapides, du moins sûrs et solides de cette science.

Dans le dernier chapitre «les courants du siècle et le cours des siècle», il donne lui-même la meilleure justification du caractère compréhensif de son livre. Car il y montre magistralement combien «les courants du siècle» ont déjà été préfigurés et préparés au «cours des siècles». C'est une vaste synthèse, extrêmement instructive, dans laquelle il nous présente encore une fois« les phases successives des études comparatives» (p. 452—459), pour aborder enfin ce problème, le plus important et le plus foncier, l'attitude des nombreux auteurs à l'égard de cette question: Ya-t-il ou non une révélation surnaturelle dans le sens propre de ce mot (p. 459—492).

Après avoir décrit d'abord, en toute objectivité, la thèse naturaliste chez ses divers représentants, puis la thèse supernaturaliste, il dégage de l'histoire de l'une et l'autre opinion le rôle considérable du facteur philosophique, et surtout l'influence de la confiance que chaque école accorde ou refuse aux facultés de la raison. En face de l'agnosticisme qui s'accrédite de plus en plus dans les cercles naturalistes, il parvient à une conclusion assez intéressante: «Bref, il semble, dit-il, à consulter l'histoire, que la raison ne soit jamais plus près de perdre confiance en elle-même, qu'au moment où elle prend conscience de ses forces et en réclame l'exercice illimité. Si la multiplicité des cultes a fréquemment ruiné la foi en la révélation, le conflit des systèmes a plus souvent et de manière plus radicale ruiné la foi en la raison» (p. 488). D'après l'autorité différente que chaque groupe attribue à la raison humaine, il ramène les différents essais de solution à quatre groupes: toutes les religions sont — vaines — toutes sont fausses — toutes sont vraies d'une vérité relative — une seule est substantiellement vraie. Il les soumet ensuite à un examen critique, quant aux avantages et aux difficultés *internes* qu'elles présentent (p. 492—498).

La lucidité de tout cette exposition, la parfaite impartialité avec laquelle elle est conduite, la grande compétence qui s'y trahit à chaque pas, exciteront, je me le figure, l'intérêt des hommes de tout parti et de toute école et les inviteront à approfondir plus encore tous ces problèmes. Du reste, la parfaite loyauté de l'auteur l'a amené à écrire, dès la préface, les lignes suivantes: «En signant ce livre, nous avons ajouté à notre nom celui de jésuite et de professeur de théologie. Il nous paraissait loyal d'avertir, par là même, que nous ne développions par ici toute notre pensée et de donner ainsi à entendre que nous serions contristé de voir attribuer une réserve, exigée selon nous «en saine méthode», à telle manière de voir fort éloignée de la nôtre, comme l'indifférentisme religieux, ou à un certain concessionnisme sans dignité ni profit. *Habent confitentem reum.* Mais le coupable est impénitent et se soucierait fort peu d'accusations simplistes qu'il est aisé de retourner: le dogmatisme et l'apriorisme ne sont le fait exclusif ni des croyants, ni des professeurs de théologie.» Et vraiment, le confrère des LAFITAUX, des CHARLEVOIX, des DOBRIZHOFFER, des GILY, des HERVAS, des COEURDOUX etc. etc. n'a pas besoin de justifier ou d'excuser son entrée dans l'ethnologie religieuse.

Tous prendront sans doute intérêt à savoir de quelle façon l'auteur se prononce sur un point aussi grave que celui de la révélation primitive. Il croit pouvoir le faire au nom de tous «les partisans de la thèse supernaturaliste», c'est-à-dire «des membres de l'Eglise catholique, de l'Eglise russo-grecque et des fractions conservatrices des Eglise luthérienne, calviniste et anglicane» dans les paroles suivantes: «Sans nier tout progrès, puisque saint Paul lui-même présente les temps qui ont précédé le Christ comme un état d'enfance, ils rejettent l'évolutionnisme rigide et se prononcent en faveur d'une révélation primitive, non pas que la science — ils le reconnaissent — soit d'ores et déjà en mesure d'en démontrer l'existence, mais en ce sens qu'elle la tolère ou même la suggère comme une hypothèse plausible. Comparée avec l'enseignement commun des théologiens du XVI^e^ au XIX^e^ siècle, la distinction ainsi faite, entre la certitude dogmatique de la révélation originelle et sa probabilité scientifique, marque une réduction notable et, somme toute, un progrès critique évident» (p. 473, 474).

Il me paraîtrait pourtant douteux que tous les membres de ces groupes multiples et variés du parti supernaturaliste formulent vraiment leur avis sur la révélation primitive dans les mêmes termes. Le R. P. PINARD me fait l'honneur de citer ici mon «Origine de l'Idée de Dieu»; mais à cet endroit, je me prononce plutôt sur l'étendue de la révélation primitive. Quant à son existence, une seule phrase y a rapport; je la cite d'après l'édition allemande (p. 150): «... gegen eine richtig verstandene Uroffenbarung kann die Ethnologie nichts vorbringen; sie liegt überhaupt außerhalb ihres Gebietes.» C'est plutôt dans un autre ouvrage «Die Uroffenbarung»[1] que j'ai formulé un avis que le R. P. PINARD (p. 374, note 3) ne croit pas pouvoir accepter et dont il doute qu'il soit agréé par les auteurs même les plus conservateurs. J'avoue que j'ai été assez étonné et même effrayé de me trouver ainsi ultra-conservateur. Mais voyons, il y a là peut-être quelque chose à éclaircir ou même à rectifier.

J'ai formulé mon avis sourtout dans les deux propositions suivantes: 1° «Hatten wir bis jetzt dargetan, daß auch nach den wirklich stichhaltigen Zeugnissen der profanen Wissenschaften der geistige Zustand der ältesten Menschheit ein derartiger war, daß sie vollkommen befähigt

[1] 5. Aufl. Kempten-München 1923, p. 92, de l'édition séparée.

erscheint für die Entgegennahme einer übernatürlichen Offenbarung, so können wir jetzt darangehen, den direkten Beweis dafür zu liefern, daß tatsächlich jener Bericht über die natürliche Offenbarung, wie ihn die ersten Kapitel der Genesis bringen, in die ältesten Zeiten der Menschheit und nur dort hineingehört.» 2° «Ist das aber der Fall, so ist damit ein schwerwiegender Beweisgrund dafür erbracht, daß auch die Offenbarung, von der diese selben Kapitel der Genesis berichten, damals eine geschichtliche Tatsächlichkeit war.»

Or, je persiste à soutenir la proposition no. 1 dans toute son étendue et toute sa force, et je désirerais préciser davantage le sens et la force de la proposition no. 2.

Quant à la proposition no. 1, je reste d'avis qu'un nombre suffisamment grand de détails caractéristiques (critère de forme et critère de quantité) rapprochent tellement le récit paradisiaque de la Bible de tout ce que la science profane de l'ethnologie a pu constater, précisément pour le temps des «Urkulturen», que ce récit dans des traits essentiels doit provenir des temps les plus anciens et uniquement d'eux, car s'il provenait d'une autre période, postérieure, il accuserait infailliblement de tout autres traits.

Quant à la proposition no. 2, il sera utile de relever que je n'ai pas dit que le fait constaté dans la proposition no. 1 serait un argument décisif [entscheidend], mais grave [schwerwiegend] aussi pour la réalité de la révélation primitive.

Dès lors, si je considère, dans la formule du R. P. PINARD, les paroles citées plus haut: «... non pas que la science... soit d'ores et déjà en mesure de démontrer l'existence [de la révélation primitive], mais en ce sens qu'elle la tolère ou même la suggère comme une hypothèse plausible» j'estimerais beaucoup trop faibles les paroles «la tolère»; je douterais même que les paroles «la suggère comme une hypothèse plausible» expriment la pleine vérité. Du reste, le R. P. PINARD lui-même ne dit pas que la science ne parviendrait jamais à fournir ces preuves, mais seulement qu'elle n'est pas en mesure de les fournir «d'ores et déjà». La difference entre nos deux opinions consiste donc peut-être seulement dans l'appréciation du temps. Je suis persuadé que, si nous continuons à faire des recherches assidues surtout au sujet des populations les plus primitives et leurs traditions et les mythologies de tous les peuples, nous obtiendrons sous peu des résultats tellement convaincants que la nécessité de modifier les paroles du R. P. PINARD sera facilement partout reconnue.

Il y aurait encore quelques autres points où je voudrais faire quelques remarques; mais il faut conclure, pour ne pas étendre outre mesure ce compte rendu.

Après l'étude attentive de l'ouvrage du R. P. PINARD, nous croyons que tous seront en état de le constater avec lui: «A l'époque moderne, toutes les méthodes possibles ont été ébauchées. Dans l'ensemble, si l'on compare les travaux récents aux compilations des premiers mythographes, aux fantaisies historico-philosophiques des premiers allégoristes et des premiers syncrétistes, le progrès est immense» (p. 500). Si d'autre côté il ne reste par moins vrai que des systèmes philosophiques contestables, des analogies superficielles, l'abus trop fréquent d'une érudition mal ordonnée continuent encore à exercer une influence néfaste sur les recherches historiques, pourtant «il serait regrettable qu'on en prit acte, pour déclarer les études comparatives inutiles ou irremédiablement vouées à perpétuer de tels errements. Leur objet est assez important pour exciter l'intérêt des travailleurs et mériter le patient sacrifice de leurs veilles et de leur vie: les plus graves problèmes sont en cause, ceux du temps et de l'éternité. Par ailleurs, la période des tâtonnements a été assez longu et, somme toute, assez fructueuse, pour qu'on puisse désormais, en évitant l'exclusivisme que caractérisait la plupart des écoles antérieures, élaborer une méthode qui utilise les suggestions de chacune d'elles et ordonner le travail de manière vraiment scientifique».

«A cette tâche urgente, ajoute l'auteur, nous essayerons de contribuer pour notre part, dans un second volume» (p. 501).

D'après les jugements favorables que le R. P. PINARD a prononcés déjà dans ce premier tome, on peut deviner que la méthode historico-culturelle aura dans le second une place d'honneur. Pour les mêmes raisons ont peut aussi s'attendre à ce que cette exposition soit impartiale et objective. Elle ne manquera pas d'indiquer les lacunes et les points faibles de cette méthode, les limites qu'elle ne peut franchir et les compléments dont par conséquent elle a besoin pour parvenir à la pleine intelligence de l'origine et du développement de la religion et de la culture humaine. Par ailleurs, avec son condition philosophique, il sera capable de donner à cette

méthode des fondements encore plus profonds et pour cela plus sûrs, de la développer et d'augmenter pour autant sa portée. Somme toute, nous en sommes sûrs, c'est surtout le second volume qui conduira à son plein épanonissement que le premier volume avait préparé avec tout de dévouement et tant d'abnégation.

Nous espérons qu'à la fin de l'ouvrage nous trouverons aussi les grands *Indices rerum et auctorum* indispensables pour exploiter pleinement ces deux importantes mines d'informations si riches et si variées. P. G. Schmidt, S. V. D.

Prinzhorn Hans. *Bildnerei der Geisteskranken.* Ein Beitrag zur Psychologie und Psychopathologie der Gestaltung. Mit 187 zum Teil farbigen Abbildungen im Text und auf 20 Tafeln vorwiegend aus der Bildersammlung der Psychiatrischen Klinik Heidelberg I—VIII + 1—361 SS. Verlag von Julius Springer, Berlin 1922. Preis geb. Mk. 600—.

Das vorliegende Buch interessiert den Ethnologen, soweit in demselben völkerkundliches Material herangezogen wird. Der Verfasser tut das in ähnlicher, wenn auch nicht in so ausführlicher Weise, wie S. Freud es in dem bekannten Buch „Totem und Tabu" getan hat. Freud glaubte in einer Reihe von Erscheinungen bei Neurotikern erinnert zu werden an diese oder jene totemistischen oder tabuistischen Vorstellungen und Gebräuche der Primitiven, und zog daraus allerhand Schlußfolgerungen, „löste" mit einem Schlage eine solche Menge urweltlicher Probleme, daß die ethnologischen Fachleute, wenigstens insofern Europa in Betracht kommt, allgemein über S. Freud zur Tagesordnung übergingen. Prinzhorn zeigt sich demgegenüber vorsichtiger, indem er im allgemeinen das mit seiner Arbeit gegebene Vergleichsgebiet — bestimmte Kunstprodukte von Primitiven und die Bildwerke von Geisteskranken, im besonderen von Schizophrenen — nicht überschreitet. Wie es aber auch bei ihm zu weitgehenden Entgleisungen kommt, wird weiter unten näher zu zeigen sein.

Die Arbeit geht aus von der Bildersammlung, welche sich in der Psychiatrischen Klinik in Heidelberg heute vereinigt vorfindet. 450 Fälle mit 5000 Nummern sind einbezogen, sie stammen vornehmlich aus verschiedenen europäischen Ländern, wie Deutschland, Österreich, Schweiz, Italien und Holland, zum kleineren Teil auch aus der Übersee. Über Art und Herkunft des Materials schreibt Prinzhorn näherhin noch wie folgt: „Es handelt sich fast ausschließlich um Arbeiten von Anstaltsinsassen, also von Menschen, an deren Geisteskrankheit kein Zweifel möglich ist; und zweitens um spontane Arbeiten dieser Kranken, die ohne jede Aufforderung von irgendeiner Seite aus eigenem Bedürfnis entstanden sind; und es handelt sich drittens ganz überwiegend um Kranke, die im Zeichnen, Malen usw. ungeübt waren, also außer ihrer Schulzeit keine Unterweisung genossen hatten. Demnach bilden den Inhalt der Sammlung hauptsächlich spontan entstandene Bildwerke" (S. 4—5).

Die Bildwerke selbst werden in einer wohldurchdachten Systematik vorgeführt, auf die wir hier aber nicht näher eingehen wollen. Bemerkt sei nur, daß ausgegangen wird von einfachen Kritzeleien, dann aber der Weg immer weiter führt zu komplizierteren Bildungen, zu Bildungen, die schließlich nicht mehr bloß als komplizierte zu gelten haben, sondern die direkt rätselhaft, symbolschwer, ja unheimlich dem Beschauer entgegenstarren.

Aber was ist nun von der Parallele zu halten, die der Verfasser zwischen diesen und bestimmten Bildwerken der Primitiven vornimmt? Als derartige Vergleichsstücke holt er besonders heran einige Ahnenbilder von der Osterinsel bzw. von Neu-Guinea, dann verschiedene mannweibliche Doppelfiguren von Neu-Mecklenburg und aus Westafrika, endlich noch verschiedene „Kopffüßer» in Bronze- oder Holztechnik, ebenfalls aus Westafrika. Daß nun diese primitiven Kunsterzeugnisse mit einigen anderen, die von europäischen Geisteskranken stammen, eine große äußere Ähnlichkeit aufweisen, ersieht man sofort. Kein Fachethnologe auch wird leugnen wollen, daß ein solcher Befund interessant und lehrreich ist. Aber die allgemeinen ethnologischen Schlußfolgerungen, welche Prinzhorn daraus zieht und vorlegt, erscheinen trotzdem viel zu voreilig und sind auch direkt unzutreffend.

So kann man nach Prinzhorn aus den bisher angestellten Forschungen schon „mit einiger Sicherheit" formulieren: „wenn zahlreiche Bildwerke Geisteskranker nachweislich ohne

Beeinflussung durch Vorbilder die engste Form- und Ausdrucksverwandtschaft mit zahlreichen Werken primitiver Bildnerei zeigen, so ist das eine starke Stütze für die Menschheitsgedanken und gegen die wandernden, durch direkte Berührung sich ausbreitenden Völkergedanken. Oder in neuerer Terminologie: für das Vorhandensein von Elementargedanken und gegen die intellektualistische Übertragungstheorie" (S. 323—324).

Als voreilig muß es hier bezeichnet werden, wenn PRINZHORN aus dem vorliegenden Falle die Allgemeingültigkeit des BASTIAN'schen Elementargedankens abzuleiten sucht. Denn wenn hier in bezug auf eine doch so eng begrenzte Art von Kulturprodukten auch wirklich eine Ähnlichkeit oder Gleichheit festzustellen ist, die nicht auf Übertragung zurückgeht, sondern in jedem Falle ein originales Erzeugnis des menschlichen Geistes ist, so ist damit doch noch absolut nicht gegeben, daß nun alle Kulturerscheinungen so, d. h. elementargedanklich und nicht kulturverwandtschaftlich aufzufassen und zu erklären sind. Daß es auf ethnologischem Gebiete wirklich eine Unzahl von kulturellen Übertragungen bzw. Entlehnungen gibt, das hat die ethnologische Forschung in den letzten Jahrzehnten besonders so evident gemacht, daß es genügt, denjenigen, der das immer noch bezweifelt, zu bitten, erst mit der Gesamtentwicklung der neuen Ethnologie sich einigermaßen wenigstens vertraut zu machen.

Und weiterhin nun ist von der RATZEL'schen, der historischen Richtung auf dem Gebiete der Völkerkunde es wohl schon dutzendmal gesagt worden, daß sie eine selbständige elementargedankliche Entstehung von Kulturerscheinungen im Einzelfalle von vorneherein nicht ausschließt, sondern gerne eine solche anerkennt, falls sie als solche unzweifelhaft erwiesen wird. Ein solcher Fall ist möglicherweise mit dem vorliegenden wirklich gegeben. Und so hätten wir hier einmal, wie es scheint, einen wirklichen Elementargedanken festgenagelt. Wir sagen, wie es scheint, denn, soweit wir sehen, stellt sich PRINZHORN bei keinem der Geisteskranken, deren Bildwerke in unserem Falle speziell in Betracht kommen, die Frage, ob sie nicht in ihrem früheren Leben vielleicht doch das eine oder andere Mal Gelegenheit hatten, ein völkerkundliches Museum zu besuchen. Und wenn man schon beobachten kann, daß gerade diese Ahnenfratzen aus der Südsee und aus Westafrika selbst das besondere Interesse eines geistig gesunden Menschen finden und wohl unvergeßlich sich einprägen, um wie viel mehr könnten und müßten sie wohl die zur Geisteskrankheit Disponierten beeindrucken. Und ist dann ausgeschlossen, daß ein derartiger früher gewonnener Eindruck später in eigenen Bildwerken den entsprechenden konkreten Niederschlag findet? Diese im Einzelfalle immerhin mögliche Abhängigkeit von der Kunst der Primitiven muß meines Erachtens unbedingt im Auge behalten werden. Liegt nämlich der Fall so oder ähnlich, so ist irgendeine Beeinflussung doch schon da, und von einem reinen Elementargedanken kann natürlich schon keine Rede mehr sein.

Aber noch eine weitere Ausstellung hat der Ethnologe an PRINZHORN's Ausführungen, insofern dieselben die Primitiven heranziehen, zu machen. Wenn der Verfasser die Kunstprodukte seiner Geisteskranken mit denjenigen der Primitiven vergleicht, so tut er so, als seien derartige phantastische Verzerrungen allgemein typisch primitive. Danke schön für diese Zumutung, sagen darauf die Primitiven und mit ihnen der Primitivologe als ihr geborner Anwalt! Der Verfasser hat sich in die von ihm verfolgten Ideen so hineingearbeitet, daß er anscheinend gar nicht mehr sieht, wie bei zahlreichen recht primitiven Völkern Kunstprodukte ganz anderer Art vorhanden sind. Erinnert sei an die wahrhaftig alten paläolithischen Höhlenmalereien Südfrankreichs und Nordspaniens, erinnert sei an die Malereien der Buschmänner, die mit den Pygmäen zu den ältesten Einwohnern Afrikas gehören, erinnert sei endlich noch an die vielfach so kunstvollen Schnitzereien und auch Malereien der im Kerne urkulturlichen Eskimo sowie auch einzelner paläoasiatischer Primitivstämme.

Ja, das Schicksal will es, daß in den von PRINZHORN besonders herangezogenen Beispielen aus der Südsee und aus Westafrika alles andere eher als eigentlich primitive Kunsterzeugnisse zu sehen sind. Ohne Frage, entwicklungsgeschichtlich gehen z. B. die vorhin genannten Höhlen- und Buschmannmalereien bedeutend weiter zurück als jene. Wir denken hiebei zunächst natürlich an die allgemeinen Alters- und Lagerungsverhältnisse der verschiedenen Kulturkreise. Aber auch abgesehen davon, gehören Ahnenbilder in die eigentliche Primitiv-, d. i. in die älteste Menschheitskultur gewiß nicht hinein, das aus dem einfachen Grunde nicht, weil in derselben nirgendwo ein typischer Ahnenkult entwickelt erscheint.

Daß im übrigen die Kunst Westafrikas und der Südsee (und schließlich nicht dieser Gebiete allein) eine Entwicklung ins Verzerrte und Unheimliche besonders stark hervortreten läßt, ist dem Ethnologen natürlich eine geläufige Sache. Aber wie anderwärts, so läßt auch hier die Kunst sich vom Niveau und vom Zustand des allgemeinen Geisteslebens nicht trennen. Die krassen Erscheinungen, welche Religions- und Geistesleben gerade in diesen Gebieten offenbaren, und die besonders in den verschiedensten und verschrobensten Formen von ursprünglich totemistischem Zauberwesen und mutterrechtlichem Ahnenkult ihren Ausdruck finden, sind dem Forscher wohlbekannte Dinge. Daß die geistig-religiöse Verfassung der eigentlichen Urvölker im allgemeinen wohl einfachere, aber anderseits inhaltlich auch reinere und klarere Formen aufweist, ist auf Grund neuerer Untersuchungen immer bestimmter hervorgetreten [1]. Eine Fülle neuer Beweise ergab sich dem Schreiber dieser Zeilen aus der Erforschung bzw. aus dem Zusammenleben mit den urkulturlichen Yagan auf Feuerland zu Anfang des Jahres 1922 [2]. So scheint es uns kaum zweifelhaft, daß die bizarren Formen westafrikanischer und südseeischer Kunst gerade auch in dem hier typischen, bizarren, geistig-religiösen Vorstellungen ihre tiefere Erklärung finden. Es ist klar, daß hier im Rahmen einer kurzen Besprechung kaum mehr denn Andeutungen gemacht werden können. Die berührten Punkte erfordern selbstredend einmal eine eingehendere Durcharbeitung, und zwar im Rahmen der historischen Ethnologie. Beabsichtigt ist die Durchführung einer solchen Untersuchung für den zweiten Band von SCHMIDT-KOPPER's „Völker und Kulturen".

Daß hiemit zu guter Letzt ein neues Licht auch auf die bekannte moderne Kunstrichtung des Expressionismus fällt, dessen sind wir uns wohl bewußt. Die Erkenntnis, welche auch früher schon sporadisch aufleuchtete, PRINZHORN stellt sie nun auf Grund seines ungleich breiteren Vergleichsmaterials neu und schärfer heraus: Einerseits die soeben erörterten Beziehungen der Bildnerei der Geisteskranken zu der Kunst der Primitiven, oder exakter wollen wir nun sagen: zu der Kunst bestimmter Naturvölkergruppen, und anderseits die vielleicht noch unverkennbaren Beziehungen jener Kunst der Geisteskranken zu unserer Zeitkunst. In der Tat, die Übereinstimmungen sind verblüffend. Und wer, auf den Titel des Buches zunächst nicht genauer achtend, anfängt, darin herumzublättern, dem wird es passieren können, daß er — dem Schreiber dieser Zeilen ist es tatsächlich so geschehen — glaubt, eine Sammlung von Erzeugnissen recht moderner Künstler vor sich zu sehen.

PRINZHORN versucht es, die inneren Beziehungen der Produkte der modernen Kunst und derjenigen der Geisteskranken möglichst locker zu gestalten. So betont er: „Es ist nämlich oberflächlich und falsch, aus Ähnlichkeit der äußeren Erscheinung Gleichheit der dahinterliegenden seelischen Zustände zu konstruieren" (346). Hier haben wir zunächst zwei kurze Fragen zu stellen. Erstens, warum hört hier — vom Standpunkt PRINZHORN's aus gesprochen — der Elementargedanke auf einmal auf zu gelten? Sagt der Autor an anderer Stelle doch wie folgt: „Demnach [gemäß der Lehre vom Elementargedanken] würden in jedem Menschen eine Reihe von Funktionen latent liegen, die unter bestimmten Bedingungen überall und immer zu wesensgleichen Abläufen zwangsmäßig führten" (S. 324). Warum sollen im vorliegenden Falle den „wesensgleichen Abläufen", den einander ähnlichen äußeren Erscheinungen, nicht mehr die wesentlich gleichen Funktionen, „die dahinter liegenden seelischen Zustände" entsprechen? Und zweitens fragen die Primitiven, ob das, was er den modernen Künstlern recht sein läßt, ihnen nicht billig sein kann? Warum darf bei ihnen „aus der Ähnlichkeit der äußeren Erscheinung" auf eine „Gleichheit der dahinterliegenden seelischen Zustände" geschlossen werden, bei den modernen Künstlern aber nicht?

Wie man sieht, treten hier bei PRINZHORN abermals große Unebenheiten, ja Widersprüche zutage. Und diese können auch mit dem nicht verdeckt und überbrückt werden, was der Verfasser zum Unterschiede des schizophrenen Weltgefühles von demjenigen der jüngsten Kunst zu sagen hat. Der Unterschied liegt nach ihm im Kerne darin, daß wir es in dem einen Falle, bei den Schizophrenen, mit einem schicksalsmäßigen und zwangsläufigen Erleben zu tun haben, während beim modernen Künstler „die Abwendung von der einst vertrauten und umworbenen Wirklichkeit zwar im besten Falle auch unter einem Erlebniszwang" sich vollzieht, daß sie im

[1] Vgl. SCHMIDT-KOPPERS, Völker und Kulturen, S. 175 und passim.
[2] Vgl. „Anthropos" XIV—XV (1919—1920), S. 1130ff., und XVI—XVII (1921—1922), S. 520—524. Vgl. auch oben S. 966ff.

übrigen aber immerhin auf einen mehr oder weniger auf Erkenntnis und Entschluß beruhenden Akt zurückgeht. Also, wenn es gestattet ist, im Sinne der immer noch sehr vielen, die mit der neuen Kunstrichtung sich nicht befreunden können, zu sprechen: einerseits eine unbewußte und ungewollte, anderseits eine bewußte und gewollte Abweichung von der normalen psychischen Disposition, sonst kein eigentlicher Unterschied! —

Es würde den Rahmen der vorliegenden Besprechung zu sehr überschreiten, wollten wir auf die berührten Probleme noch viel weiter eingehen. Wir möchten nur das folgende noch bemerken. Auf Grund der oben näher erörterten Tatsachen und Lehren aus dem Gebiete der allgemeinen Völkerkunde sind auch wir wohl geneigt, in der modernsten Kunstentwicklung in ziemlich weitgehendem Maße ein Krankheitssymptom zu erblicken. Und das kann insofern ja weiter nicht wundernehmen, da auch auf den meisten anderen Gebieten dieselben oder ähnliche Zerfalls- und Krankheitserscheinungen zutage treten. Auch bei PRINZHORN finden wir das ausgesprochen in dem Satze: „Was wir von dem Zerfall des traditionellen Weltgefühls bei den bildenden Künstlern sagten, gilt von der ganzen Zeitwelle durch alle Berufe" (S. 348). Hier fügt, wie von selbst, SPENGLER's „Untergang des Abendlandes" sich an. In der Erkenntnis und Herausarbeitung dieser Niedergangserscheinungen im Bereiche unseres modernen Kulturlebens liegt übrigens ein Verdienst, das SPENGLER's Arbeit zweifellos besitzt.

Daß auch PRINZHORN in den zusammenfassenden und abschließenden Erörterungen seines Buches nicht unterläßt, den Finger an diese allgemeinen Menschheitsfragen zu legen, zeugt im übrigen gewiß auch für die wissenschaftliche Gründlichkeit und Tiefe, welche seine Arbeit in weitgehendem Maße doch auszeichnet. Das eigens hervorzuheben, möchten wir nicht unterlassen, trotzdem wir wohl mancherlei und auch wesentliche Punkte seines Werkes beanstandbar fanden. Freilich handelte es sich dabei in erster Linie um jene Punkte, welche ein Hinausschreiten über das eigentliche Fachgebiet des Autors auf dasjenige der ihm von Haus aus fremden Ethnologie zum Inhalte haben. Die Mahnung zur größten Zurückhaltung und Vorsicht beim Betreten fremden Grundes ergibt sich da gewiß von selbst. Die Zeiten sind vorbei, wo jeder da und dort, wo sich gerade die Gelegenheit bietet oder zu bieten scheint, ohne weiteres schon auch Ethnologe sein könnte. — P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Brown A. R. *The Andaman Islanders.* Cambridge at the University Press 1922. XIV + 504 pp. in-8°. Mit 19 Tafelbildern, 2 Karten und 46 Textzeichnungen. Price: 40/-net.

Dieses wichtige Werk wird wohl geraume Zeit stark umkämpft bleiben. Es hat einen ganz bedeutenden dokumentarischen Wert, aber es wird auch, zugleich mit E. H. MAN's „On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands" (London 1882), einen klassischen Fall für Ausübung der Textkritik liefern, aber auch einen Beleg bieten für den nicht günstigen Einfluß, den Theorien selbst auf die Darstellung eigenbeobachteter Tatsachen ausüben können.

Mr. BROWN machte von Ende 1906 bis Anfang 1908 eine Forschungsexpedition zu den Andamanesen-Pygmäen, einem der ältesten Völker Südasiens. Bereits 1919 veröffentlichte er im „Folk-Lore" (XX [1909], S. 257—271) einen Artikel über „The Religion of the Andaman Islanders", in welchem er gegen das von E. H. MAN aufgestellte Höchste Wesen Puluga auftrat und darüber wesentlich andere Tatsachen mitteilte. Ich habe damals im „Man" (XX [1910], S. 2 ff.) BROWN's Verdienste um die Beibringung neuen Materials von bisher unbekannten andamanesischen Stämmen anerkannt, aber die Zuverlässigkeit der Nachrichten E. H. MAN's über das Höchste Wesen Puluga für die Südstämme dargetan. Auf die Entgegnung BROWN's ebendort (S. 33 ff.) antwortete ich neuerdings (a. a. O., S. 66 ff., 84 ff.), indem ich neue Beweise für die Haltlosigkeit seiner Angriffe auf E. H. MAN beibrachte. Beide Ausführungen habe ich auch in mein Pygmäenbuch (S. 203 ff.) aufgenommen. Unsere Gegensätze, soweit sie mehr persönlicher Natur geworden waren, glichen sich später durch beiderseitige loyale Erklärungen aus, und 1914 übersandte BROWN den wertvollen Artikel „Notes on the Languages of the Andaman Islands" zur Veröffentlichung im „Anthropos", der dort Bd. IX, S. 36—52, erschien.

Da andere Veröffentlichungen über die Expedition BROWN's nicht hervorkamen, war die gespannte Erwartung bis zum endlichen Erscheinen des Gesamtwerkes um so größer geworden. Eine gewisse Enttäuschung bereitet dieses nun insofern, als es nicht die gesamte Ethnographie

der Andamanesen bringt, sondern nur die Soziologie (und einen Teil der Wirtschaft) mit der Religion; von der materiellen Kultur ist nur die Technik in einem allerdings ziemlich ausgedehnten Anhang vertreten. Eine weitere Beschränkung ergibt sich dadurch, daß im wesentlichen nur die Verhältnisse von Großandaman dargestellt sind, da der Forscher nach dreimonatigem Aufenthalt auf Kleinandaman abbrechen mußte, weil es ihm nicht möglich war, in der zur Verfügung stehenden Zeit die schwierige Sprache genügend zu lernen.

In dem so umgrenzten Umfang bildet das Werk dann freilich eine Fundgrube wertvollster Tatsachen. Die zu großen, längst nicht genügend untergeteilten Kapitel (Introduction, Social Organisation, Ceremonial Customs, Religious and Magical Beliefs, Mythes and Legends, Interpretation of ceremonial customs and beliefs, Interpretation of myths and legends; Appendix A: Technical Culture, Appendix B: Spelling of Words) lassen das längst nicht genügend hervortreten, und auch der alphabetische Sachindex am Schluß des Buches könnte viel ausführlicher sein.

Ein ganz besonders wertvoller Fortschritt über alle anderen früheren Forschungen hinaus bietet BROWN darin, daß er mit seinen Forschungen die sämtlichen Stämme von Großandaman umfaßt und auch von Kleinandaman in den meisten entscheidenden Punkten wichtige Mitteilungen bringt. Allerdings wird dieser Vorteil schon in den Tatsachen dadurch wieder geschädigt, daß die einzelnen Stämme der Eingebornen von Großandaman jetzt nicht mehr wie früher auf streng abgeschlossenen Gebieten ein eigenes und eigenartiges Stammesleben für sich führen, sondern in mannigfachen Reisen frei durcheinander verkehren, was, wie BROWN selbst hervorhebt, eine Korruption der Dialekte und eine Vermengung der Anschauungen und Sitten zur Folge hatte (S. 19 f.). Diese Tatsache muß um so stärker eingeschätzt werden, da die Zahl der Individuen der einzelnen Stämme, schon nach dem Census von 1901, so zusammengeschmolzen war, daß diese kleinen Menschengruppen sicher nicht mehr imstande waren, ihre Stammesindividualität genügend aufrechtzuerhalten: Aka-Čari 39, Aka-Koru 96, Aka-Bo 48, Aka-Jeru 218, Aka-Kede 59, Aka-Kol 11, Aka-Juwoi 48, Aka-Pučikwar 50, Aka-Bale 19, Aka-Bea 37. Um so verdienstlicher sind natürlich die Forschungen BROWN's, der in letzter Stunde noch der Wissenschaft so wichtige Tatsachen retten konnte. Er hat sich bemüht, nicht bloß den jetzigen, sondern auch den früheren Stand des Lebens der Eingebornen festzustellen. Er glaubt, daß es verhältnismäßig leicht gewesen sei, auch den letzteren noch von den Eingebornen zu erfragen (S. 22). Man muß aber doch fürchten, daß er darin nicht selten zu optimistisch urteilt und daß er insbesondere die Einwirkung der jetzigen Vermischung nicht immer genügend in Anschlag bringt.

Es ist unmöglich, bei dem großen Reichtum der Einzelbeobachtungen hier auf alles auch nur Wichtiges näher einzugehen. So sollen zunächst einige Einzelpunkte kurz herausgegriffen werden, um dann etwas länger bei der neuen Interpretationsmethode zu verweilen, die BROWN anwendet, besonders insofern sie das Gebiet von Religion und Mythologie betrifft.

BROWN hebt selbst hervor die vollständige Abwesenheit des klassifikatorischen Verwandtschaftssystems und die Anwesenheit von Bezeichnungen für die eigentliche individuelle Elternschaft, d. h. für die physiologische Verbindung zwischen Eltern und Kindern, die auch nicht für das Adoptionsverhältnis gebraucht werden, gerade bei den beiden Südstämmen Akar-Bale und Aka-Bea (S. 67—69). Heiratshindernisse werden einzig nach Blutsverwandtschaft berechnet. Ob früher auch Lokalexogamie dabei vorherrschend war, ist BROWN geneigt zu verneinen, man sieht aber nicht recht die Gründe dafür ein.

Ein starkes Maß von Individualismus scheint eine charakteristische Note dieser Urstämme zu sein. BROWN schreibt darüber: „This lack of traditional form, which is a very important characteristic of the Andamanese mythology, may be compared with their lack of traditional songs. Just as every man composes his own songs, so, within certain limits, every *oko-jumu* [Seher] relates in his own way the legends of his tribe. But whereas every man is a composer of songs, only a certain number are regarded as having authority to speak on the legends" (S. 187). Auch eine wichtige Neuerung in der Religion konnte durch solche individuelle Initative durchgeführt werden: „There is evidence, that a succession of leading men in the A-Pučikwar tribe have succeeded in introducing a new doctrine as to the wheather, making Bilik the name of a class of beings instead of the name of a single being, and that this doctrine, while it has not entirely outset the former beliefs, has yet succeeded in gaining currency not on the A-Pučikwar tribe, but also in the Aka-Kol and *Oko-juwoi* tribes" (S. 187, vgl. S. 374). Auf diese wichtige Tatsache, wo das Entstehen einer Art Polytheismus aus einer Art Monotheismus noch

lebendig beobachtet werden kann, gerade bei den Mittelstämmen, werde ich weiter unten noch zurückkommen.

Wenn nun aber BROWN die fluktuierende, sich selbst oft widersprechende, unzusammenhängende Art der Andamanesen-Mythen so betont (S. 188, 396 f.), so wird er darin bis zu einem gewissen Grade recht haben. Anderseits aber scheint er, wenn er dann gegen E. H. MAN polemisiert, der diese Eigenart außer acht gelassen habe, gerade hier nicht genügend die seitdem eingetretene Vermischung der Stämme und die Verminderung der Zahl ihrer Angehörigen in Anschlag gebracht zu haben, die doch gerade auf die Weitergabe der alten Traditionen von tiefgehendem schädlichen Einfluß gewesen sein muß.

BROWN stellt fest, daß es eine tiefere und längere Feindschaft zwischen den einzelnen Stämmen und Lokalgruppen nicht gab, und daß, in Zusammenhang damit, auch der Glaube an böse Magie nicht hoch entwickelt war. Damit müßte es ebenfalls in Zusammenhang stehen, daß die Geister von Verstorbenen auch fremder Stämme keinen schlimmen Einfluß ausübten, was aber nicht der Fall ist, während der Verstorbenen des eigenen Stammes zunächst ohne Scheu, sondern mit Liebe und Anhänglichkeit gedacht wird, und erst später auch ihnen gegenüber Scheu und Furcht eintritt, jedoch auch dann nicht so, daß nicht immer noch Anhänglichkeit und Vertrauen zurückbliebe, die sich auch bis zu Anrufungen steigert.

Was es an positiver Beschützungszauberei gibt, ist deutlich alles erst aus früheren rationellen Gegenständen und Praktiken entwickelt, ist also etwas Späteres und Sekundäres. Das hat BROWN in sehr einleuchtender Weise dargelegt von den Baum- und überhaupt Pflanzenarten, aus denen die Bestandteile von Bogen und Pfeil und Harpune verfertigt werden; alle diese Pflanzenarten werden auch zu mancherlei Amuletten und sonstigen Schutzzaubern gebraucht (S. 261 ff.). Es ist aber nicht einzusehen, wie hierbei irgendwie der Gesellschaftsgedanke mitwirkend sei, wie BROWN es so stark behauptet; Anfertigung wie Gebrauch dieser Waffen ist doch eine rein individuelle Sache.

Sehr bemerkenswert ist die Tatsache, daß BROWN weder beim Schmuck noch bei den Tänzen der Andamanesen irgendeine Verbindung mit dem sexualen Element auffinden konnte. Sondern der Schmuck wird gebraucht lediglich um die äußere Gestalt nach außen hin für alle schöner erscheinen zu lassen, und der Tanz ist ein Mittel „Individuen in ein harmonisches Ganzes zu vereinen" (S. 253 ff.). Auch wenn Tote geschmückt werden, sollen sie schöner erscheinen; sie zu schmücken ist ein Ausdruck der Wertschätzung und Liebe zu ihnen. Wenn Feuer und Wasser an das Grab gestellt werden, so hält BROWN dafür, daß deshalb nicht notwendig der Glaube herrschen müsse, der Geist des Verstorbenen mache Gebrauch davon, sondern es sei eine symbolische Handlung (S. 288); es ist wichtig, daß BROWN hier symbolische Handlungen auch bei primitivsten Stämmen dargetan hat.

In dem leider zu kurzen Anhang über die materielle Kultur erhalten wir wertvolle Mitteilungen über die Wohnungsformen (S. 409—415, vgl. 31—36), Jagd und Fischfang und die dabei gebrauchten Waffen und Werkzeuge (S. 417—444), Schneidinstrumente (S. 444—450), Flechten und Netzen (S. 450—472), Gefäße und Werkzeuge (S. 472—483), Haartracht, Narbentätowierung, Körperbemalung und Ornamentierung (S. 483—485), Schiffahrt (S. 485—492). Hier sei besonders hervorgehoben die gute erschöpfende Behandlung der Bogen, die in der halbreflexen Form, wie sie bei den Großandamanesen sich findet, besonderes Interesse wachrufen. BROWN gibt hier die interessante und wichtige Tatsache bekannt, daß auf Südandaman der Bogen „nicht geschnitten ist von einem geraden Stück Holz, sondern von einem Baum, der im Laufe seines Wachstums zu einer entsprechenden Kurve gebeugt worden ist" (S. 423). Der Bogen wächst hier also sozusagen direkt aus der Natur heraus, deren Wachstum man besonders dirigiert. Meine in der „Stellung der Pygmäenvölker" (S. 105 f.) ausgesprochene Meinung, daß Bogen und Pfeil als Ganzes entstanden seien und die älteste Waffe darstellten, erhält damit eine beachtenswerte Stütze. Auch die Tatsache, daß die Bogensehne aus den Fasern einer Schlingpflanze, des *Anadendron paniculatum* bereitet wird, spricht nach dieser Richtung. Daß die Andamanesen den Speer, den einige Gruppen neben Bogen und Pfeil gebrauchen, erst später angenommen haben, belegt auch BROWN (S. 417); wie auch, daß die Werkzeuge bei den Andamanesen keinerlei Gebrauch von Steinen kennen, sondern sich auf Muscheln und Holz beschränken (S. 445 f.).

BROWN selbst legt besonderes Gewicht auf die neue Interpretationsmethode, die er für die Deutung der festgestellten Tatsachen anwendet. Die Durchführung der Interpretation nach dieser Methode nimmt mehr als die Hälfte seines Werkes ein. Sir RICHARD TEMPLE (in seiner Besprechung von BROWN's Buch in „Man", 1922) nennt diese Methode eine revolutionäre, so neu und so aller bisher angewandten Interpretationsweise sei sie entgegen. Ganz so arg ist es aber doch nicht, wie wir gleich sehen werden. Ganz seltsam aber ist BROWN's schroffe Ablehnung aller Versuche, den historischen Verlauf der Entwicklung der primitiven Völker zu rekonstruieren. Die Gründe, die er für diese Ablehnung anführt, sind wirklich so nichtssagend, sie beschränken sich auf bloße Beteuerungen und gehen so wenig auf die ganze Frage ein, daß es sich nicht lohnt, dagegen zu polemisieren. Und seltsam ist diese Ablehnung ganz besonders im Munde BROWN's, der in der Widmung seines Buches sich als Schüler von HADDON und RIVERS bekennt, wo doch gerade RIVERS mit solcher Entschiedenheit in die Bahn der eigentlich historischen Erforschung der Naturvölker eingebogen ist.

BROWN nennt seine Methode die sozialpsychologische. Er bekennt selbst, daß sie nicht in allweg neu ist, indem er auf MARETT und DURKHEIM hinweist. Mit letzterem hat er in der Tat die überaus starke Betonung der Gesellschaft gemein, die auch ihn zur Übertreibung derselben verleitet. Einen wichtigen Unterschied zu DURKHEIM, der sich bei ihm findet, betont er selbst nicht genug, nämlich daß hier die „Gesellschaft" nicht der Stamm ist, sondern die (monogame) festgegründete Einzelfamilie und darüber hinaus die Lokalgruppe, die aber nur eine Funktion der Familie ist. Ein anderer Unterschied ist die stärkere Heranziehung der Psychologie, was wohl auf RIVERS hinweist; hier sind auch einige sehr ansprechende Erklärungsversuche einiger Gebräuche und Zeremonien gemacht worden, besonders der Heimats- und Trauergebräuche, des zeremoniösen Weinens, des Tanzes u. a. Ein dritter und der stärkste Unterschied ist BROWN's vollständiges Beiseitelassen des Heranziehens von Parallelen aus anderen Völkern. Dieses letztere bewirkt ein anerkennenswertes entschiedenes Abrücken von dem alten Evolutionismus, der dieses wahllose Heranziehen in so exzessiver Weise übte. Aber Mr. BROWN, der die Szylla meiden wollte, ist dafür in die Charybdis hineingeraten; er hätte sich doch wenigstens die Möglichkeit vor Augen halten müssen, daß einzelne Anschauungen und Gebräuche sich nicht restlos erklären lassen aus ihrer gegenwärtigen Form und Umgebung, sondern daß hierfür auch Nachwirkungen aus früheren Zeiten, aus früheren Naturumgebungen, aus früheren Verbindungen mit anderen Völkern in Betracht zu ziehen seien. Dazu kommt ferner, daß auch auf den Andamanen selbst BROWN sich genötigt sah, in ganz wichtigen, entscheidenden Punkten doch nach einem Früher und Später zu suchen, so daß auch er selbst seinem Satz: „No attemps will be made to discover or imagine the historical process by which these customs have come into existence (S. 234) nicht nachkommt.

Damit käme ich zu dem wichtigsten Teil des Buches von R. H. BROWN, demjenigen, der sich mit der Religion der Andamanesen beschäftigt. Aber eben weil ich diesen Teil für so wichtig halte, habe ich ihm oben eine eigene Abhandlung gewidmet unter dem Titel „Die religiösen Verhältnisse der Südandamanesen", weshalb ich darauf verweise.

Die vielfach stark gegensätzliche Stellung, die ich zu einzelnen Aufstellungen BROWN's einnehmen mußte, dürfte in keiner Weise den Eindruck erwecken, als verkännte ich den Wert seines vorliegenden Werkes. Ich schätze den Wert desselben vielmehr sehr hoch ein und betrachte es, freilich nicht als einen Ersatz, aber als eine ganz notwendige Ergänzung des Werkes von E. H. MAN. Würde man nach diesem letzteren allein geurteilt haben, so würde man, das sehen wir jetzt nach den Forschungen BROWN's, sich ein viel zu einfaches Bild von den andamanesischen Stämmen gemacht haben. Schon in der materiellen Kultur, noch mehr aber in der geistigen und besonders in der Religion herrscht eine Mannigfaltigkeit, die man auf diesem kleinen Gebiet, bei diesen kleinen Stämmen und in diesen primitiven Verhältnissen wahrlich nicht hätte erwarten sollen. Einen Schlüssel zur Erklärung dieser erstaunlichen Tatsache liefert uns BROWN selbst in der Aufdeckung des weitgehenden Individualismus, der hier herrscht (siehe oben S. 1080) und einen weiteren Beitrag zur Widerlegung der evolutionistischen These von der Individualitätslosigkeit der Naturvölker liefert.

Da die Zahl der Mitglieder der einzelnen Stämme auf Großandaman schon so schrecklich tief gesunken ist, so muß man fürchten, daß es bereits zu spät ist, weitere Nachforschungen über die mancherlei Probleme, die sie uns jetzt erst recht aufgeben, bei ihnen anzustellen. Wenn

das nicht der Fall ist, so sollte doch ja nicht länger gesäumt werden, dieser Aufgabe nachzukommen. Es ist sicher zunächst Sache unserer englischen Kollegen, diese Schätze unserer Wissenschaft nicht verlorengehen zu lassen. Jedenfalls aber liegt die Möglichkeit zu solchen Forschungen noch vor bei den Järawa von Großandaman und den Bewohnern von Kleinandaman. Es wäre unendlich wichtig, sie jetzt bald zu beobachten, so lange noch ihr Stammesleben ungestört ist. Mr. BROWN selbst wird wohl für diese Weiterführung seiner Arbeit zunächst kaum noch in Betracht kommen, da er die neugegründete Professur für Ethnologie an der Universität von Capetown (Südafrika) übernommen hat, wo ihn ebenfalls bedeutungsvolle Aufgaben erwarten, in denen er sicherlich Hervorragendes leisten wird. Aber man wird doch wohl hoffen dürfen, daß in England die HADDON, RIVERS, THOMAS, SKEAT, SELIGMAN und so manche andere noch da sind oder Schüler und Nachfolger herangebildet haben, die in ihre Fußstapfen eintreten, und man möchte glauben, daß die beiden noch lebenden hochverdienten Veteranen der Andamanesenforschung, Mr. E. H. MAN und Sir RICHARD TEMPLE, imstande sein werden, Interesse zu wecken und Mittel zu schaffen, die wichtigen hier noch verbleibenden Aufgaben vollends zu lösen.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Calonne-Beaufaict. *Azande Introduction à une Ethnographie générale des Bassins de l'Ubangi-Uelle et de l'Aruwimi.* Instituts Solvay. 8°. 281 pp. Bruxelles 1921.

Ce livre d'un fonctionnaire aux colonies déjà connu par d'autres ouvrages sur le Congo belge a pour but de faire connaître le développement du peuple Azande aujourd'hui si puissant, à montrer les couches hétérogènes dont il se compose. La couche conquérante a su fondre très adroitement les tribus asservis et en faire un tout indivisible.

L'auteur cherche à démontrer l'histoire ou plutôt les faits préhistoriques des Azande par leur tradition linguistique, leur totémisme et l'éthnographie comparée. Il avoue cependant que ce dernier point ne l'a pas satisfait. Il serait d'un intérêt général de savoir ce qu'il entend par là et pour quels motifs précisement cette partie, à laquelle on attache ordinairement tant d'importance, n'a pas répondu à son attente.

Dans la deuxième partie il s'occupe des Azande proprement dits, ainsi que des tribus qui ont contribué à la formation de ce peuple. Il poursuit dans de longues tables généalogiques le développement de quelques familles.

La partie plus remarquable est la troisième, où il parle des derniers néolithiques de ce territoire, ces tribus, qui selon la tradition ont reçu les Azande lors de leur invasion dans l'Uelle avec des armes en silex. On les divise en trois groupes:

1° Les Logo, les Bari, les Abukaya, les Mundu et les Moru à l'est;

2° les Momvu avec les Wambuti et les Walese;

3° les Medge, Mando, Mapwaya et d'autres à l'ouest.

Il est caractéristique que ces trois groupes aient une parenté linguistique. A cette époque ces peuples ne connaissaient pas encore le fer. Tandis que les Azande eux-mêmes prennent les cognées de silex pour des carreaux de foudre, les Momvu, qui de nos jours savent déjà employer le fer et en connaissent fort bien la provenance. Ils prétendent qu'elles ont été fabriquées par leurs ancêtres.

L'auteur peut pourtant fixer un point d'histoire c'est, que les Momvu ont déjà demeuré au 17ème siècle entre l'Uelle et le Bomokandi, et qu'ils étaient alors encore néolithiques. p. 145.

Nous apprenons encore quelques détails sur ces peuplades pygméennes. Il est prouvé, que les Momvu, Wambuti, Walese d'aujourd'hui, qui vivent à symbiose avec les vrais pygmés les *Efe, Efi, Ififi,* sont les descendants des anciens néolithiques pygméens du 16ème ou du 17ème siècle. Pressés par le Soudan dans la direction méridionale, ils furent poussés dans les contrées actuelles.

On ne mentionne point, si les Momvu de nos jours sont un produit du croisement des pygmés aborigènes et d'un peuple du Soudan ou quels sont leurs rapports avec les Pygmés. Les Pygmés proprement dits les Efe ont le teint clair, tandis qu'eux-mêmes sont très noirs de peau, et il paraîtrait que les Néolithiques l'ont été aussi. On peut conclure de tout cela que les pygmoides c'est un type croisé. Malheureusement nous n'en connaissons point la composition.

Un second croisement produisant les Bari, Mombuttu et Logo se compose des Schilluk et des Proto-Momvu.

«Ainsi d'une part, nous voyons une population de petite taille (Momvu) avec des pygmées jaunes (Efé) et des types croisés (Wambuti), etc. s'étendre du M'bomu vers l'Uelle et vers les lacs et être les derniers néolithiques de l'Afrique. D'autre part, partant de la même région des lacs, une migration de peuples analogues apporter le néolithique en Afrique du Sud». p. 149.

Calonne suppose par conséquent, que des populations néolithiques, analogues à celles que l'on a mentionnées plus haut, avaient, aussi émigré vers le Midi. La direction d'émigration indiquée est sûrement juste. Je ne puis pourtant croire, que des peuplades analogues aux Momvu aient émigré vers le sud, mais des peuples pasteurs, non pas des peuplades analogues aux Hamites, mais aux Schilluk. Il s'agit pour l'auteur principalement de faire la lumière sur le problème hottentot. Comme nous savons du moins par les mythes et la tradition que les pygmées sont répandus dans toute l'Afrique, il est évident, que les peuples pasteurs en question les ont aussi rencontrés au sud. Un croisement plus intense de ces deux racés pourrait bien avoir produit les Hottentots, surtout si l'on admet, que l'une des deux races était des pygmées au teint clair.

La quatrième partie ethnographique est plus faible. On nous parle de magie, de totémisme et de quelques usages. Mais une étude comme celle-ci exige un travail approfondi ethnographique. Le résultat aurait été certain, car un peuple abandonnera peut-être sa langue, mais jamais ses us et coutumes et sa culture matérielle. Il en reste toujours quelque chose. Nous avouons qu'il est fort difficile, de faire des recherches sur les souches le plus profonds dans les différents tribus des Azande. Mais un semblable travail serait ou un grand appui ou peut-être une difficulté sérieuse pour le croisement des races dans le territoire des Zande, indiqué par l'auteur.

L'ouvrage est pourvu de quatre cartes qui montrent clairement la direction de l'immigration. Une table des matières facilite l'emploi des matériaux entassés et assez embrouillés.

P. Paul Schebesta, S. V. D.

Koch-Grünberg Theodor. *Vom Roroima zum Orinoko.* Ergebnisse einer Reise in Nordbrasilien und Venezuela in den Jahren 1911—1913. Unternommen und herausgegeben im Auftrage und mit Mitteln des Bäßler-Institutes in Berlin. V. Band: Typenatlas. Mit 180 Tafeln und 1 Karte. Verlag Strecker & Schröder. Stuttgart 1923.

In nicht minder vorzüglicher Darstellung wie seinerzeit die „Indianertypen aus dem Amazonasgebiet" führt uns Koch in diesem Bande die Vertreter der von ihm im Rio Branco- und Orinokogebiet aufgesuchten Stämme im Bilde vor.

Die Schiriana bilden mit den hellfarbigen Waika, eine sehr alte Bevölkerungsschichte. Physisch machen sie einen recht guten Eindruck. Ihre Physiognomien erinnern unter den im Bilde vorgeführten Stämmen noch am meisten an südbrasilianische Typen. Athletischer Habitus ist bei ihnen nicht selten. Die Nase ist groß und scharf modelliert mit meist nach abwärts geneigter oder nach vorne gerichteter Spitze. Die Nasenwurzel ist ziemlich hoch, der Rücken gerade oder leicht konvex. Das Untergesicht ist ziemlich schmal, so daß die Gesichtsform oval, verkehrt trapezförmig oder schildförmig erscheint. Das Kinn ist kräftig. Die Augenbrauen sind stark. Die Lidkonfiguration ist europäisch. Die Stirn ist steil. Die Oberlippe ist kurz, manchmal sehr kurz (Taf. 171). Die Lippen sind verschieden ausgebildet. Neben schmalen Lippen finden wir auch wulstige „Negerlippen" (Taf. 164) und Schnauzenbildung. Bei einigen Weibern scheint die obere Schleimhautlippe nicht bis zum Mundwinkel zu reichen. Lippensaum deutlich. Den Schiriana scheinen die Auaké und Kaliana nahezustehen.

Ganz andere Typen finden sich dagegen bei den Karaibenstämmen. Bei den Makuschi lassen sich deren zwei unterscheiden. Der eine hat ein rundes Gesicht und stark entwickelten Jochbogen und länglichen Schädel. Die Nase ist klein, mit niedriger Wurzel, geradem oder konkavem Rücken, nach vorwärts oder leicht nach aufwärts gerichteter Spitze und leicht nach vorne oder oben gerichteter Basis. Infolge dieser Konfiguration sind die Nasenlöcher meist von

vorne sichtbar. Die Nasenflügel sind sehr breit und hoch angesetzt. Die Nase ist also im ganzen wenig differenziert. Im Gegensatz zur Nase ist das Untergesicht sehr lang, sowohl die Oberlippe wie die Unterkieferpartie. Die kleinen, oft schief gestellten Augen und die Lidkonfiguration bedingen eine gewisse Mongolenähnlichkeit. Der andere Typ, hauptsächlich durch den aus dem Reisewerk rühmlich bekannten Häuptling Pita (Taf. 1) vertreten, hat einen langen, stark kuro-okzipitalen Schädel mit fliehender Stirn und stark entwickelter Überaugenregion. Die Nasenwurzel ist mäßig hoch, der Rücken gerade. Mund und Nase sind groß. Dieser Typus erinnert eher an nordamerikanische Indianer.

Auffallend ist bei den Makuschí, Männern und Weibern, das starke Abstehen der großen Zehe.

Von den Taulipáng des Roroimagebietes werden uns rund 70 Einzelindividuen im Bilde vorgeführt. Sie gehören wie die Arekuna zu den schönsten Indianern Südamerikas. Die Nase ähnelt der des kleinnasigen Makuschítypus, ist aber feiner modelliert, mit höherer Wurzel und weniger breiten Flügeln. Doch kommen vereinzelt auch konvexe Nasenrücken vor. Das Kinn ist schwach, manchmal fliehend, die Mundpartie oft leicht schnauzenförmig vorgewölbt. Neben ganz schmalen Lippen finden sich (Taf. 26) stark wulstige Lippen mit kräftigem Lippensaum. Die Lidspalte ist viel weiter geöffnet wie bei den Makuschí. Die Stirn ist meist gerade. Nach den Profilbildern zu schließen, kommen sowohl Lang- wie Kurzköpfe vor. Der ganze Menschenschlag ist nicht kräftig. Asthenische Individuen kommen in großer Zahl vor; insbesondere am Thorax finden wir nicht selten degenerative Stigmen, wie tiefen Angulus Ludovici und ausgesprochen paralytische Thoraxformen[1]. Ein Individuum (Taf. 73) zeigt leichte Trichterbrust, ein anderes (Taf. 44) wahrscheinlich Hydrozephalus. Von den Taulipáng am Surumu sagt Th. Koch (S. 11):

„In dieser Gegend scheinen sie früher anderen Stammes gewesen zu sein, denn sie unterscheiden sich durch ihre rohen Typen erheblich von ihren Stammesgenossen am Roroima und den der Gebirgssavannen südlich davon." Auffällig ist unter ihnen ein Individuum von ausgesprochenem „type respiratoire" (Taf. 71) mit langem Thorax und langem, schmalem Gesicht.

Die interessantesten anthropologischen Probleme bieten die Yekuaná.

„Wir können bei den Yekuaná einen feineren und einen gröberen Typus unterscheiden. Der erstere findet sich vielfach bei den Yekuaná am Merewarí und oberen Orinoko und ist wohl ihrer starken Vermischung mit Guinaú zuzuschreiben, während der gröbere Typus bei den Ihuruána vorherrscht. Diese sind meistens untersetzte, gedrungene Gestalten mit stark entwickelter Muskulatur. Die durchschnittliche Körperhöhe beträgt etwa 156 cm bei einem Maximum von 164·5 cm und einem Minimum von 146·5 cm. Die Frauen sind nur wenig kleiner. Unter den dicken Wülsten der niedrigen Stirn blicken nicht selten schiefgestellte Augen aus schmaler Spalte und verleihen dem Gesicht einen tückischen Ausdruck, was dem Charakter nur zu oft entspricht. Das Haupthaar ist bei Männern und Weibern in gleicher Weise um den Kopf geschnitten. Auffallend ist die helle, an den vor Sonnenstrahlen geschützten Körperstellen fast weiße Hautfarbe vieler Individuen des Yekuanástammes, was schon Humboldt hervorhebt. Am oberen Auarí gab es nach der Beschreibung der Indianer wirkliche Albinos, die ich leider nicht zu Gesicht bekam.

Es ist eine eigenartige Erscheinung, daß die Yekuaná in vielen Niederlassungen, am oberen Auarí, am Merewarí und am oberen Orinoko, seit langer Zeit mit einem Stamm anderer Sprache einträchtig zusammenwohnen, den arowakischen Guinaú (Ginaú). Sie unterscheiden sich sofort durch ihre feineren Typen und schlankeren Gestalten von den eigentlichen Yekuaná."

Von großer Bedeutung ist das Vorkommen lockiger Haare bei einzelnen Individuen. Trotz der starken Überaugenwülste ist die Stirn nicht fliehend, sondern steil und niedrig. Auffallend ist die horizontale Hautfurche auf der Nasenwurzel bei vielen Individuen. Dabei ist die Nasenwurzel nicht einmal sonderlich tief. Leider sind die Abbildungen zu klein, um Details der Lidkonfiguration festzustellen. Die Oberlippe ist oft groß und dick. Die Nasenbreite ist ziemlich groß, wie die ganze Nase gut ausgebildet ist. Es ist nicht unmöglich, daß wir im gröberen Typus der Yekuaná Reste einer alten Rasse oder eines aberranten Sondertypus vor uns haben.

[1] Nach freundlicher Mitteilung des Verfassers kommt Tuberkulose bei den Taulipáng vereinzelt vor, doch wird sie um so seltener, je weiter man ins Innere kommt.

Ich habe in obigem versucht, aus diesen Bildern zu lesen. Nicht alles, was aus ihnen geschöpft wurde, mag der Wirklichkeit entsprechen. Ich glaube, gezeigt zu haben, daß uns KOCH in dieser Bilderreihe eine reiche Fundgrube anthropologischer Erkenntnisse erschlossen hat, die freilich mit obigen Andeutungen nur zum kleinsten Teile ausgebeutet wurde.

Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

Borgatello M. *Nozze d'argento* ossia 25 anni die Missione Salesiana nella Patagonia Meridionale et Terra del fuoco, della Prefettura Apostolica di Mons. GUISEPPE FAGNANO (1887—1912). Volume primo: I—XXXVI + 1—564 pp.; volume secondo: 1—454 pp. Torino 1921. Società editrice internazionale, Corso Regina Margherita 174.

Dieses Werk hat zunächst einen besonderen Wert als Materialsammlung zur Missionsgeschichte der Feuerland-Distrikte, und zwar näherhin der Missionsarbeit, wie sie seit 1887 von den Salesianern unter den beiden nördlichen Feuerlandstämmen der Ona und der Alakaluf und bei den Südpatagoniern, den Tehueltsche, ausgeübt wurde. An zweiter Stelle gewährt die Arbeit eine gute, wenn auch erschütternde Übersicht über die Vernichtungsarbeit, welche die „Zivilisation" während derselben Zeit an den Feuerländern vollbracht hat. Drittens endlich sind natürlich noch sehr dankenswert die gebotenen Notizen zur Ethnographie und zu den Sprachen dieser Stämme, wenn es auch nicht des Verfassers Absicht war, eine eigentlich wissenschaftliche Abhandlung vorzulegen.

Aber wenn auch die Missionare selber nicht dazu gekommen sind, eine erschöpfende fachwissenschaftliche Untersuchung der Feuerländer uns zu schenken, so ist es doch in allererster Linie ihrer menschenfreundlichen und energischen Arbeit zu verdanken, daß heute so viele Eingeborene überhaupt noch existieren, an denen das notwendige wissenschaftliche Studium immer noch durchgeführt werden kann. Dieses Studium wird gegenwärtig noch weitergeführt von dem bekannten Vize-Direktor des ethnologischen Museums zu Santiago in Chile, P. M. GUSINDE S. V. D.[1] Bei der bekannten Bedeutung, welche den Feuerlandstämmen ethnologisch zukommt, kann dieses Verdienst der Salesianerpatres kaum hoch genug angeschlagen werden. Das noch um so weniger, da es ihnen wirklich die größten Anstrengungen und Opfer gekostet hat, die wenigen übrigen Reste dieser Primitivsten Südamerikas vor der Wut der „Zivilisierten" zu retten.

Mit anerkennenswertem Freimute deckt BORGATELLO die begangenen zahlreichen Schändlichkeiten auf. Es schaudert einem förmlich, wenn man diese Partien liest und daran denkt, daß solche Unmenschlichkeiten vor ganz wenigen Jahrzehnten noch ungestraft begangen, ja dabei noch belohnt werden konnten! Besonders berüchtigt machte sich ein russischer Jude namens JULIUS POPPER, der dazu noch den Zynismus hatte, sich im Verein mit drei gleichgesinnten Kumpanen, als Indianerjäger photographieren zu lassen (siehe Abbildung bei BORGATELLO I, S. 307). Nicht minder empörend und abstoßend wirkt das Benehmen des Franzosen MORIZIO, der es verstanden hatte, unter Anwendung von List und Gewalt elf Feuerlandindianer zur Weltausstellung nach Paris (1889) zu schaffen. Dort stellte er sie wohlverwahrt hinter einem Gitter, als Menschenfresser zur Schau und gab ihnen, um der Sache mehr Zugkraft zu verleihen, nur rohes Fleisch zu essen. Die aufmerksam gemachte Behörde schritt freilich schließlich ein und dem Herrn MORIZIO wurde das Handwerk gelegt. Von den elf Indianern sahen jedoch nur fünf die Heimat wieder (sechs starben in Europa dahin), in der Salesianermission auf der Insel Dawson fanden die ebenso ungerecht als unwürdig Behandelten freundliche Aufnahme.

Am systematischesten scheint dann aber die Sociedad Explotadora de la Tierra del Fuego das Vernichtungswerk gegen die Indianer geführt zu haben. Ihre Aktionäre waren nach BORGATELLO (I, 306) vornehmlich Engländer und Chilenen. Diese „menschenfreundlichen" Herren begnügten sich nicht damit, ihre Angestellten immer wieder zum Niederknallen der Indianer zu ermuntern, sondern gingen schließlich auch dazu über, für jeden erlegten Eingebornen ein

---

[1] P. M. GUSINDE reiste Ende Jänner 1923 abermals von Santiago aus nach Feuerland. Vgl. oben S. 966 ff.

Pfund Sterling als Prämie auszusetzen. Das war genau derselbe Preis, den man in Patagonien für einen Silberlöwen (Puma) bezahlt erhielt (I, 308)!

Der damalige Gubernador von Punta Arenas, Señor SEÑORET, dessen Aufgabe es zunächst gewesen wäre, diesem unerhörten Treiben ein rasches Ende zu bereiten, versagte vollständig. Allem Anscheine nach hatten die interessierten Kreise es verstanden, ihn mit goldenen Banden zu fesseln (I, 38). Auf jeden Fall hat er, wie BORGATELLO (I, 311) ausdrücklich hervorhebt, niemals seine Stimme gegen das Indianermorden, obwohl es ihm gut bekannt sein mußte, erhoben. Im Gegenteil ersieht man (I, 315f.: „Il colmo della persecuzione 1895"), daß gerade er an der Höchstentwicklung der Vernichtungsarbeit unter den Indianern keinen geringen Anteil genommen hat.

Von denjenigen, welche das Indianermorden mehr auf eigene Faust betrieben, erwähnt der Verfasser (I, 332) im besondern noch einen gewissen reichen spanischen Farmer, namens I. MENENDEZ, der sich nicht schämte, dem Mons. FAGNANO ins Gesicht zu sagen: „Perchè tanta compassione per questi selvaggi? ... Palle, ci vogliono, palle di piombo! ... Por cada Indio un balazo! (Für jeden Indianer eine Flintenkugel!)" BORGATELLO fügt diesem Zitat in eigenen Worten noch an: „Ricordo persino il luogo preciso dove lo udii a parlare in tal modo. Ed in vero ciò che egli aveva detto lo compieva per mezzo de' suoi dipendenti e dei proprii figli."

Doch genug aus dieser traurigen und für uns Europäer so beschämenden Chronik. BORGATELLO, der ja selber auch viele Jahre lang unter den Eingebornen gelebt und gewirkt hat, sagt gewiß nicht zu viel, wenn er bemerkt, daß als die Bestien nicht die armen Indianer erscheinen, sondern ihre aus der „Zivilisation" stammenden Bedränger und Verfolger.

Daß die Salesianerpatres mit ihrem unerschrockenen Eintreten für die Eingebornen sich bei den vorhin genannten Herrschaften keiner besonderen Sympathien zu erfreuen hatten, versteht sich von selbst. Es hat denn an Machenschaften, ja auch an Verleumdungen gegen die unentwegten Freunde der Indianer nicht gefehlt. Zeitweilig wurden dieselben sogar mit der Ausweisung aus dem Feuerland- und patagonischen Gebiete bedroht.

Nun, schließlich hat die zivilisierte Welt doch sich davon überzeugen müssen, daß die Missionäre bei ihren Schilderungen der Indianerverfolgungen nicht übertrieben, sondern wahrheitsgetreu berichtet hatten. Freilich dämmerte diese Erkenntnis reichlich spät. Eine Handvoll Indianer ist nur noch übrig. Aber immerhin ist es möglich, auf solcher Grundlage eine genaue Untersuchung dieser für die ganze Amerikanistik wichtigsten Stämme noch vorzunehmen. Daß diese Möglichkeit noch besteht, ist dem unerschrockenen und menschenfreundlichen Wirken der Salesianermissionare zu danken. Abgesehen von allen anderen Gesichtspunkten, gebührt ihnen hiefür auch vom Standpunkte der völkerkundlichen Wissenschaft aus sehr viel Dank und Anerkennung.

Hiemit schließen wir die Besprechung des Buches von BORGATELLO. Auf einzelne der darin enthaltenen linguistischen und ethnographischen Daten denken wir zurückzukommen bei Gelegenheit der Ausarbeitung der Ergebnisse unserer Expedition zu dem Feuerlandstamm der Yagan (GUSINDE und KOPPERS, Dezember 1921—April 1922)[1].

P. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Archiv für Religionspsychologie. Herausgegeben von Pfarrer **Dr. Wilhelm Stählin.** I. Band (1914), Groß-Oktav, IV + 336 SS.; II. und III. Band (1921), IV + 311 SS. Tübingen. Verlag von J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).

Das vorliegende „Archiv" ist an die Stelle der — gottlob — eingegangenen „Zeitschrift für Religionspsychologie" getreten; es ist das Organ der 1914 gegründeten Gesellschaft für Religionspsychologie. Leider haben die schlimmen wirtschaftlichen Verhältnisse die neue Unternehmung bisher nur zum II. und III. Bande gedeihen lassen. Das Weitererscheinen ist in Frage gestellt und damit der begrüßenswerten religionspsychologischen Zusammenarbeit von Gelehrten aller Konfessionen vorläufig wohl ein Ende bereitet. Dies ist außerordentlich beklagenswert

[1] Vgl. „Anthropos" XIV—XV (1919—1920), S. 1130ff., und XVI—XVII (1921—1922), S. 520—524.

schon um der Sache willen; dann nicht zuletzt deswegen, weil nun anscheinend ein übergewöhnliches Maß von gutem und klugem Willen, wie es der Herausgeber STÄHLIN betätigte, unfruchtbar geworden ist.

Die bisher erschienenen Bände bieten auch dem „Anthropos"-Leser viele Anregungen. In der Einführung des ersten Bandes ist vor allem der wissenschaftliche Standpunkt des Organs (und damit der hinter ihm stehenden Gesellschaft für Religionspsychologie) umschrieben. Es will die Religionspsychologie streng als empirische Wissenschaft betreiben, also nur Tatsachen des religiösen Seelenlebens untersuchen und alle außerpsychologischen Bewertungen unterlassen. Im II. und III. Bande sind diese Grundsätze aufs neue betont und namentlich gegen WOBBERMIN verteidigt. Heute kann sich auch die Ethnologie nicht mehr gegen die Religionspsychologie abschließen; die klare programmatische Auffassung über die empirische Aufgabe der neuheranwachsenden und für die Deutung primitiver Kultur so überaus wichtigen Wissenschaft dürfte dem Ethnologen sehr förderlich sein. Daß einzelne Bearbeiter das Programm nicht in allen Punkten genau festhielten, kann dem Herausgeber nicht zur Last gelegt werden. Es ist ein deutlicher Beweis dafür, daß es höchste Zeit war, dem überall eindringenden Psychologismus zu Leibe zu rücken, wenn sogar Gutwillige sich nicht von alten Voreingenommenheiten befreien konnten.

Von den einzelnen Artikeln des ersten Bandes seien hier besonders hervorgehoben der Artikel von A. FISCHER über Nachahmung und Nachfolge und derjenige von W. STÄHLIN über Sprachpsychologie und Religionspsychologie, dazu noch der Bericht von P. J. LINDWORSKY S. J. über religionspsychologische Arbeiten katholischer Autoren. In Band II und III hat der Referent eine Umfrage über die Psychologie der Reue veröffentlicht. C. CLEMEN behandelt in längeren Ausführungen das Wesen und den Ursprung der Magie. Seine Auseinandersetzungen sind reich an Stoff, sie befriedigen aber in ihrer kritischen Stellungnahme nicht durchwegs. Das Verhältnis bzw. der Gegensatz zwischen Magie und Religion wird nicht klar. Die Tatsache, daß Magie und Religion in concreto sich oft durchdringen, hindert den Verfasser daran, die begriffliche Scheidung zu vollziehen. BETH scheint mir hier auf dem richtigeren Wege zu sein. Besonders interessant (wenn auch nicht neu) ist der Unterschied zwischen Magie und Kultus dargestellt. Aus den zahlreichen Berichten und Besprechungen sei KOFFKA's Referat über K. TH. PREUSS' Nyarit-Expedition zum Belege dafür genannt, daß die empirische Religionspsychologie an hervorragenden Forschungen der Ethnologie nicht vorübergeht.

GEORG WUNDERLE — Würzburg.

Westermann Diedrich. *Die Sprache der Guang in Togo und auf der Goldküste und fünf andere Togosprachen.* 268 SS. DIETRICH REIMER (ERNST VOHSEN). A. G.-Verlag. Berlin 1922.

In diesem Werk ist der Hauptteil der Togosprachen enthalten, die vom Verfasser aufgenommen worden sind. Die Sammlung dieser Sprachen ist ganz besonders wichtig zur Bestimmung der Zugehörigkeit ihrer Nachbarsprachen. Weiters bildet diese Sammlung auch ein sehr brauchbares Material für spätere höhere Erkenntnisaufgaben auf linguistischem Gebiete.

Die im Werke behandelten Sprachen sind sudanische Klassensprachen. Als solche bezeichnet der Verfasser Sudansprachen mit einer Klasseneinteilung und Pluralbildung der Substantiva durch Affixe. Die im Werke zuerst behandelte Sprache ist das *Ahlǫ̃*, gesprochen in Mitteltogo. Das *Ahlõ* ist wie das *Guang* eine Präfixsprache und ist nach Ansicht des Verfassers ein Glied einer Sprachengruppe im südlichen Togo. Nach STRUCK's Vorschlag bezeichnet der Verfasser die Sprachen dieser Gruppe als Sprachen der Restvölker in Togo oder als Restsprachen. Zu diesen Sprachen gehören außer dem *Ahlõ* noch das *Avatime*, *Logba*, *Akpafu*, *Adele*, *Nyangbo-Tafi*, *Likpe*, *Santrokofi*, *Bowli*, *Boro* und das *Lefána*. Die *Lefána*-Sprache in Togo, vom gleichen Verfasser, erschien in den Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen, Jg. XIII., Berlin 1910.

Der einheimische Name der *Ahlõ*-Sprache ist *Agó*. Als *Ahlõ* bezeichnen sie die Eweer. Die Abhandlungen der einzelnen Kapitel in der Grammatik sind vom pädagogischen Standpunkt aus durchaus mustergültig. Anschließend an den grammatischen Teil sind drei *Ahlǫ̃*-Texte; zwei von diesen sind vom Gewährsmann aus dem Ewe (nach schon edierten Ewetexten, Bremen 1906)

ins *Ahlõ* übersetzt worden. Im Wörterverzeichnis fehlen vielfach Pluralbildungen. Es war eben dem Verfasser nicht möglich, erschöpfendes Material zu bringen. Was er aber bringt, ist von großem Nutzen, nicht nur, weil diese Sprachen an sich wichtig sind, sondern auch, weil das vorgeführte Material sehr übersichtlich und sinngemäß geordnet ist.

Das *Tobote* (Sprache von Bassari und Umgebung), *Akasele* (Sprache von Tschamba) und *Gurma* (an der nördlichen Grenze Togos), die ebenfalls in dem Werke behandelt sind, gehören zu der *Gurma*-Gruppe, in der die Substantivklassen durch Präfixe und Suffixe gebildet werden. Auch bei diesen Sprachen sind die Detailabhandlungen besonders geschickt durchgeführt. Sehr viel Interesse wurde dem Numerale gewidmet. Besonders mustergültig ist das Numerale des *Akasele* vorgeführt. Vom *Tobote* ist leider kein Text enthalten. Dem grammatischen Teile des *Akasele* ist ein Text, nämlich ein Märchen, mit vielen erklärenden Fußnoten angeschlossen.

Für das *Gurma* standen dem Verfasser schon eine Anzahl Vorarbeiten zur Verfügung. Natürlich darf man sich diese nicht besonders reichhaltig vorstellen. Eine dieser Arbeiten (etwas größer) ist F. DUBOIR, Vocabulaire gourma. Im *Gurma* scheint allzu kurz der Ton, das Numerale, Pronomen und Verbum vom Verfasser behandelt worden zu sein.

Die *Bargu*-Sprache, gesprochen in der Landschaft Borgu, nördlich von Dahome und Yoruba, ist sehr kurz behandelt. Ausführlichere Teile finden sich über die Klassensuffixe und beim Vokabular; dagegen ist das Verbum nicht vorgeführt.

Das *Guang*, gesprochen in Togo und an der Goldküste, hat der Verfasser am ausführlichsten dargestellt. Besonders gut und übersichtlich sind hier die Klassensuffixe behandelt. Ziemlich viele Lautbilder, gut zusammengestellt, erinnern an die von demselben Verfasser aufgenommenen Lautbilder in seiner Ewe-Grammatik. Das *Guang*-Wörterverzeichnis ist eines der reichhaltigsten Wörterverzeichnisse des Werkes. Leider ist im *Guang* kein Text vorhanden. In der Grammatik und im Wörterverzeichnis sind vielfach auch die Dialekte des *Guang* berücksichtigt worden. Daß *Guang* und *Tschi* zwei getrennte Sprachen sind, ist nach der Ansicht des Verfassers vollkommen richtig. DELAFOSSE, der *Guang* und *Tschi* als eine Sprache auffaßt, wird entschieden nicht recht haben. Ich selbst habe mich mit diesen Sprachen viel beschäftigt und kann dem Urteil des Verfassers nur zustimmen.

Was diesem Werke fehlt, möchte ich nicht als einen Unterlassungsfehler bezeichnen. Dem Verfasser hat vielmehr zu einer erschöpfenden Darstellung die Gelegenheit gefehlt.

KARL LANG — Wien.

Van Wing, S. J. *De Geheime Sekte van 'T Kimpasi.* Brüssel. GOEMAERE. Geh. 8°. 119 pp. Congo-Bibliotheek. Libr. FALK FILS.

Dem Werke von L. B. BITTREMIEUX, „De Geheime Sekte der *Bakhimba's*", stellt sich das genannte Buch von VAN WING ebenbürtig an die Seite. Beide Autoren behandeln die Geheimsekten des Stammes der *Bakongo*, VAN WING bei den *Mbampangu*, BITTREMIEUX bei den *Majombe*, beide Teilstämme der *Bakongo*; letztere liegen im Süden, erstere im Norden des Kongo.

Der Ursprung der *Kimpasi*-Sekte geht auf das alte Kongoreich, auf S. Salvador, zurück. So sagt es wenigstens die Überlieferung der Eingeborenen. Die alten Berichte erwähnen verschiedene Geheimsekten, die *Kimpasi* wird aber nicht genannt. Welches der eigentliche Ursprung dieser Geheimwesen ist, bleibt bis heute unaufgeklärt.

Zu den Geheimzeremonien werden Knaben und Mädchen zugelassen. Als neue Menschen sollen sie für den Stamm wiedererstehen, nachdem sie vorher gestorben sind, was in symbolischer Weise zum Ausdruck gebracht wird.

Der *Kimpasi* findet nicht zu bestimmten Zeiten statt, sondern nur wenn außergewöhnliche Gründe dazu drängen, wie Krankheit, Rückgang der Geburten und ähnliches. Aus diesem Grunde möchte ich dem Gedanken Ausdruck geben, daß der *Kimpasi* den Sinn eines Sühnopfers zu haben scheint, ähnlich dem *So*-Ritus in Kamerun, dem ein gleicher Sinn zugrunde liegt (HENNEMANN, Die religiösen Vorstellungen der heidnischen Bewohner Südkameruns. Freiburg 1920). Ob das Moment der Sühne ein primäres oder ein sekundäres, später eingefügtes ist, wäre der Beobachtung an Ort und Stelle wert.

Die Dauer des *Kimpasi* hängt von den Umständen ab; früher soll er auf zwei Jahre ausgedehnt worden sein.

Der Prüfungsort befindet sich im Walde, und zwar in der Nähe eines Wassers. Nach Aussage der Eingebornen wird der Ort selber *Kimpasi* genannt und bedeutet Leidensort; erst in zweiter Linie heißt auch die ganze Veranstaltung so.

Auf das zweite Kapitel des Buches möchte ich den Leser besonders verweisen, in welchem die Anschauungen der *Bakongo* über das Wesen des Menschen und der Geister niedergelegt sind. Der Mensch besteht aus vier Teilen: dem Körper *(nitu)*, dem Blut *(menga)*, der Seele *(mojo)* und einer weiteren Seele *(mfumu kutu)*. Auch der persönliche Name ist hinzuzurechnen, wodurch erst das Individuum zum Vollmenschen wird. Ähnliche Bedeutung kommt auch dem Schatten, dem Doppelgänger der Seele, zu.

Das Tier hat im Gegensatz zum Menschen keinen *nitu*. Die Seele wohnt im Blute, ihr eigentlicher Sitz ist jedoch das Herz. Darum war es früher bei den *Bakongo* Sitte gewesen, den Kriegsgefangenen Herz und Leber (letztere gleichfalls Sitz der Seele) aus dem Leibe zu reißen und zu verzehren.

Der Name bezeichnet jeweils eine bestimmte Wesensform; ändert sich diese, dann muß auch der Name gewechselt werden. Hieraus leuchtet sofort der Glaube der Eingebornen ein, daß durch die Geheimzeremonie der Novize ein ganz anderer Mensch wird, da er ja mit einem neuen Namen heimkehrt.

Nach dem Tode, wenn der Leichnam in der Erde verwest, lebt die Seele in einem anderen Körper weiter, der klein und mit rötlichem Haar bedeckt ist.

Ebenso wichtig sind die in diesem Kapitel niedergelegten Anschauungen der *Bakongo* über Zauberei, das Wesen der Ahnen, der Naturgeister und über *Nzambi*. Letzterer hat den Menschen den *Nkisi*-Zauber gegeben. Er steht im Gegensatz zum *Ndoki*-Zauber, der schwarzen Magie. Der *Nkisi* soll den Menschen gegen den *Ndoki* helfen. Die Geheime Sekte des *Kimpasi* steht im Dienste des *nkisi*, hat also gewiß eine hohe Grundidee.

Das dritte Kapitel gibt eine eingehende Beschreibung des Verlaufes der Zeremonien, wie sie dem Verfasser von zuverlässigen Gewährsleuten berichtet wurden.

Im zweiten Teil folgen Erklärungen über verschiedene Bezeichnungen und Namen, über Tanz und Spiel und die *Kimpasi*-Geheimsprache, von welcher eine Reihe Worte verzeichnet sind, auch eine Reihe Originaltexte findet sich vor.

Das vorliegende Büchlein schätzen wir sehr hoch ein, da es uns in so meisterhafter Weise in die Weltanschauung der *Bakongo* einführt und uns die Psyche des Afrikaners überhaupt näher bringt. P. P. Schebesta, S. V. D.

Kotz Ernst. *Im Banne der Furcht.* Sitten und Gebräuche der Wapare in Ostafrika. Oktav. 245 SS. Advent-Verlag, Hamburg 1922.

Das Buch bietet mehr und Gediegeneres, als man hinter dem romanhaften Titel vermuten möchte. Der Verfasser, ein Missionär, gibt sich als einen guten Kenner des Pare-Volkes und ihrer Sprache zu erkennen und ist gewiß ein genauer Beobachter. Wie es der Titel schon nahelegt, ist das Buch für weitere Kreise berechnet. Darum ist auch von näherer Beschreibung einzelner Sitten, wie es der Ethnograph wünschte, abgesehen worden.

In acht Kapiteln werden die Sitten und Gebräuche, in einem die Technik und in vier weiteren die Weltanschauung behandelt. Es reiht sich einiges an über Missionsprobleme.

Sehr wertvoll sind die Ausführungen über die Mannbarkeitszeremonien, sowohl bei Knaben wie Mädchen, da man viele Einzelheiten erfährt und nicht bloß Andeutungen, wie es sonst gewöhnlich der Fall ist, da dieser Zweig der Gebräuche meistens sehr geheimgehalten wird.

Im Abschnitt vom Kultus stellt sich der Verfasser in Abhängigkeit von Wundt's Völkerpsychologie, was man hier nicht gerade als Vorteil empfindet. Gemäß der Wundt'schen Aufstellung behandelt er die Anschauungen der Wapare über die Seele und die Geister. Sie unterscheiden 1. eine Seele, die am Blut, an den Haaren und Nägeln haftet, 2. eine Hauch- und 3. eine Schattenseele. Auch der Name birgt etwas Seelenhaftes in sich.

Wenn der Verfasser an die Menschenseele gleich die Baumseelen anschließt, ferner von den Flüssen als Seelenträgern redet, so schaut er durch Wundt's Brille. Unbefriedigt läßt einen

auch die Auseinandersetzung über Dämonenkult und Fetischismus. Der Manismus nämlich, oder enger gefaßt der Totenkult, ist bei den Wapare so deutlich ausgeprägt, daß man diesen als Grundlage der Pare-Religion ansehen muß. Es verschlägt nicht, ob der Verfasser das als Religion ansieht oder als Aberglauben. Der Dämonenkult und der Fetischismus verblassen dagegen vollkommen. Ich glaube, daß es nicht angeht, im eigentlichen Totenkult, die Totenseelen, mit Baumseelen und Flußseelen in eine Reihe zu setzen. Letztere — offenbar schon Dämonen —, ebenso wie der Fetischismus, sind gewiß nicht auf dem Boden der Wapare aus dem Totenkult hervorgewachsen, sondern sie sind eine von außen eindringende Erscheinung, die anfängt, Fuß zu fassen, wofür KOTZ selber ein anschauliches Beispiel anführt. Ob ein Vergleich mit anderen Völkern Afrikas den Verfasser nicht auf andere Anschauungen geführt haben würde?

Auch die Wapare kennen einen Eingott, den *Kiumbe*, der alles erschaffen hat, der sich aber um die Menschen nicht kümmert, wie diese auch um ihn nicht. Es ist das die landläufige Bantu-Auffassung von der Gottheit.

Eine besondere Stellung nehmen die Sonne und der Mond ein. Letzterer ist die Ahnmutter, resp. der Ahnherr, denn von ihm stammen alle Menschen ab. Die Sonne scheint aber heute den Vorrang erlangt zu haben; ihr wird schöpferische und zeugende Kraft zugeschrieben.

Das Büchlein birgt sonst soviel ethnographische Einzelheiten, daß jeder, der sich mit der Kulturgeschichte Afrikas befaßt, beim Lesen desselben nicht nur einen tiefen Einblick in das Volksleben der Wapare machen wird, sondern auch Erklärungen für, in anderen Gebieten unverständliche Erscheinungen, finden wird. Die Wapare rücken ein wenig aus dem Rahmen der Bantukultur heraus. Der Sonnenkult ist etwas ihnen Eigentümliches. Auch sonst bilden sie ein Gemisch von ostafrikanischen und westafrikanischen Kulturelementen, die überdies noch durch Einflüsse nordischer Hirtenvölker gefärbt sind.

Die Bilderausstattung ist gut. Eine Kartenskizze wäre erwünscht gewesen.

P. P. SCHEBESTA, S. V. D.

Schuller R. *Moseteno Vocabulary and Treatises* by BENIGNO BIBOLOTTI. Priest of the Franciscan Mission of Inmaculada Concepción de Covendo in Bolivia. From an unpublished manuscript in possesion of Northwestern University Library. With an introduction by R. SCHULLER, formely of the Museu Goeldi, Pará, Brazil. Evanston and Chicago. Northwestern University, 1917. I—CXIII + 1—141 pp.

Prof. R. SCHULLER, a writer who has for many decades done much meritorious work in Americanstics, has once more made a lucky find. During his stay in Bolivia in 1915, Prof. LICHTENSTEIN, librarian of Northwestern University (Chicago), has through the instrumentality of Mr. DONATO Y LANZA acquired a quantity of manuscripts. While arranging these papers for the bookbinder (in Sept. 1916) Prof. SCHULLER came upon a manuscript containing new and hitherto entirely unknown matter relating to the Moseteno language of Northeast Bolivia which is but little known as yet. Father BENIGNO BIBOLOTTI of the Franciscan order, and a native of Italy figures as the author of the manuscript. He came to the Mosetenos in 1857, and it is ascertained that he was still with them in 1868. BIBOLOTTI did not intend writing a scientific treatise but only a primer of Moseteno for beginners; his remarks are nevertheless of great value, all the more so as the Moseteno like many other Indian tribes will soon only exist in name.

It is by no means a mere publication of the manuscript that Prof. SCHULLER offers us, for he prefaces it with an exhaustive and instructive introduction. We gladly subscribe the appreciative words accorded by Prof. FR. BOAS to this personal work of Dr. SCHULLER. Prof. BOAS writes as follows: "Dr. SCHULLER has evidently done a very large amount of work in extracting characteristic grammatical features and although I am sure that he would be the last to claim that this is a complete grammar of the language, it is much more than we ever knew before. It is difficult to convince anyone who has not done work of this sort how laborious is the work that Dr. SCHULLER has undertaken."

Summing up the results of his research Dr. SCHULLER writes to the position of the Moseteno language as follows: "The Moseteno language is characterized by a special phonetic system.

The accumulation of consonants is completely at variance with what is found among the Tacana, the Cavineño and other neighboring idioms. On the other hand, the morphological and syntactical structure convey the impression on that the Moseteno is related to the Tacana group, and particulary to the Cavineño" (p. XCIII). F. WILH. KOPPERS, S. V. D.

Werth E. *Der fossile Mensch.* Grundzüge einer Paläanthropologie. I. Teil. GEBRÜDER BORNTRÄGER. Berlin 1921. 336 SS.

Das glänzend ausgestattete und mit weitgehender Beherrschung des Tatsachenmaterials geschriebene Buch könnte als Lehr- und Handbuch der Paläanthropologie eine fühlbare Lücke in der deutschen Literatur ausfüllen, wenn der Verfasser, was er bewußt hervorhebt, nicht allzuoft sein subjektives Urteil über den Wert einzelner Tatsachen und Merkmale soweit zur Geltung kommen ließe, daß der fernerstehende Leser glauben könnte, es gebe gar keine anderen Erklärungsmöglichkeiten als die vorgetragenen. So wird die A. PEULE'sche Eiszeitchronologie wiedergegeben und die Einwände J. BAYER's werden nicht einmal erwähnt. Der erste Band behandelt die körperlichen Reste des fossilen Menschen. Pithecanthropus und H. Heidelbergensis werden der Präneandertalstufe zugezählt. Die Neandertalrasse, die Aurignac- und Grimaldirasse erfahren eine recht vollständige und gute Charakterisierung; etwas schlechter kommt der Cro-Magnontypus weg.

Vom ethnologischen Standpunkt interessieren die Auffassungen über den Zusammenhang der rezenten Rassen mit den paläolithischen. Die negroide Grimaldirasse leitet er mit den afrikanischen Negroiden im Anschluß an die ethnologischen Ergebnisse der kulturhistorischen Schule (ANKERMANN, FROBENIUS u. a.) in letzter Linie von Asien her. Auf Grund seiner Studien über die Verbreitung der Banane[1] kommt er zu dem Schlusse, daß die nigritische Stammrasse schon vor Ende der Pluvialperiode nach Afrika herübergekommen sei. „Die Banane ist eine ausgesprochene Feuchtigkeit liebende Pflanze, die in trockenen Gegenden nicht durchkommt. Daher muß die allmähliche Einführung der Kultur dieser samenlosen, nur durch Schößlinge zu vermehrenden Pflanze von Asien über die dabei in Betracht kommenden Ländergebiete des nordöstlichen Afrika und die östlich daran grenzenden Gebiete des westlichen Asien unter den heutigen klimatischen Verhältnissen dieser Bezirke für gänzlich ausgeschlossen gelten."

Die ältesten Schübe der Urneger mußten aber schon vor Einführung der Bodenkultur nach Afrika gekommen sein. „Denn wir finden hier noch in der heutigen nigritischen Bevölkerung eine Unterschicht, die die einfachste Bodenkultur, den Hackbau, nicht kennt. Es sind die Pygmäen und Buschmänner Afrikas. Dieser älteren . . . Unterschicht dürften die Angehörigen der jungdiluvialen Grimaldirasse von Mentone zuzurechnen sein." Dazu wäre allerdings erläuternd zu bemerken, daß die Grimaldileute keine Pygmäen waren und die afrikanischen Pygmäen keine „Nigritier" sind. Er selbst reproduziert die Zahlen für die Körperlängen der alten Frau und des Jünglings aus der Kindergrotte (1595 *mm*, 1560 *mm*)! Was berechtigt überhaupt, diese Unterschichten, aus denen wir heute nur zwei Pygmäenrassen kennen, als „nigritische" zu bezeichnen? In allerletzter Zeit hat uns der Fund von Broken-Hill-Mine in Nord-Rhodesia belehrt, daß eine der Neandertalrasse nahestehende Form auch in Afrika verbreitet war[2]. E. WERTH neigt der Auffassung zu, daß man den Cro-Magnontypus direkt aus dem Aurignactypus ableiten könne. Gegenüber den verschiedenen Hypothesen über den Zusammenhang zwischen den jungdiluvialen Rassen und den rezenten verhält sich Verfasser — sehr mit Recht — reserviert, gibt aber eine übersichtliche Zusammenstellung über das in diesem Gegenstande bisher von anderer Seite Vorgebrachte. Dr. VIKTOR LEBZELTER — Wien.

---

[1] E. WERTH, Zur Natur- und Kulturgeschichte der Banane, Festschrift für E. HALM. 1917.
[2] P. HAMBRUCH, Der Schädel von Broken-Hill-Mine in Nordrhodesia Arch. f. Anthrop., N. F., Bd. XIX, 1922.

Clercq, L. de. *Grammaire du Kiyombe.* Bibliothèque-Congo. Bruxelles, Goemaere, Imprimeur du Roi. 21, Rue de la Limite. 8°. 99 pp. Libr. Falk Fils. 1921.

Le dialecte décrit est le *kikongo*, fortement influencé par le *kiyombe* et parlé par les Basundis en Kangu, où se trouve la mission catholique. Les dialectes ne correspondent point à la division des tribus, lesquelles se sont entremêlées et dont l'une a pris la langue de l'autre. Le dialecte décrit est le bantu typique. Il ne me reste plus qu'à référer sur la méthode, que l'auteur a suivie dans cette grammaire.

L'enseignement sur l'accent est très bon et très intelligible. Désigner la permutation des consonnes (le changement) comme euphonique n'est pas fort scientifique. Ces changements ont une cause toute naturelle et dépendent surtout de la différente position de la bouche de celui qui parle. Le dialecte décrit n'a pas souvent de nasale devant une dentale comme *mutu*-homme au lieu de *muntu* dans les autres dialectes. Comparez-en les dialectes coptes et polonais. Les adjectifs numéraux et les pronoms sont développés d'une manière très intelligible et synoptique. Le chapitre sur les pronoms indéfinis est complété par un nombre d'exemples pratiques.

Le verbe est exposé brièvement et d'une méthode parfaite. Les verbes «être» et «avoir» sont discutés avec grand intérêt. La disposition des adverbes, des conjonctions et des interjections est ingénieuse et ces chapitres aussi sont munis de beaucoup d'exemples explicatifs. Dans cette grammaire se trouvent comme textes originaux une fable et des discours en *kisundi*.

Dr. Karl Lang — Wien.

Lebzelter V., Dr., Wien. *Anleitung zu anthropologischen Beobachtungen.* Administration des „Anthropos" St. Gabriel, Mödling bei Wien. 28 SS., geh. *K* 8000·—.

Das Büchlein möchte eine Lücke ausfüllen. Jedem Nicht-Anthropologen, welcher in der Erforschung fremder Völker etwas Ganzes und Gediegenes leisten möchte, will es zu Hilfe kommen. Vor allem hatte der Verfasser Missionäre im Auge, denen die Erforschung der physischen Seite des Menschen fernerliegt. Das Büchlein soll für sie ein Leitfaden sein, wie sie auch auf dem Gebiete der physischen Anthropologie die notwendigsten Beobachtungen und Messungen machen sollen, um so das Bild, welches sie von einem Volke entwerfen, auch nach dieser Seite hin zu vervollständigen.

Es ist vor allem sachlich, kurz gehalten, ohne jeden wissenschaftlichen Ballast. Das Notwendigste ist in knappen Sätzen zusammengefaßt, das Wichtigste davon noch besonders hervorgehoben. Es will keine Einführung in die Anthropologie sein, sondern eine Anleitung zu Beobachtungen und Messungen auf diesem Gebiete, wie sie auch von Nicht-Anthropologen nutzbringend bewerkstelligt werden können. Das Büchlein können wir den Missionären nur wärmstens empfehlen.

Es stellt das erste Heft einer Sammlung dar, deren folgende die Einführung in die Ethnographie der Naturvölker in ähnlicher Weise darbieten werden.

Das Heftchen ist 28 Seiten stark und in einem geeigneten Format, so daß es dem Missionär auf seinen Reisen ein steter Begleiter sein kann, bis er mit den Methoden völlig vertraut geworden ist.

P. Paul Schebesta, S. V. D.

Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la direction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

Abegg E., Dr. „Der Pretakalpa des Garuda-Purana." Eine Darstellung des hinduist. Totenkultus und Jenseitsglaubens. 272 SS., Oktav, geh. Vereinig. wissenschaftl. Verl., Walter de Gruyter & Co., Berlin 1921.

Barreiro P. A. J. „El Origen de la Raza Indigena de las Islas Carolinas." 131 pp., Oktav, geh. Imprenta del Asilo de Huerfanosdel. S. C. de Jesus. Madrid 1920.

Barton R. F. „Ifugao Economics." University of California Publ. in Amer. Archaelogy and Ethnology. Vol. 15, 385—446 pp., plates 38—45, April 12. 1922. University of California Press Berkeley, California.

Batton A. P., O. F. M. „Wilhelm von Rubruk. Ein Weltreisender aus d. Franziskanerorden und seine Sendung in das Land der Tataren." Franziskan. Studien. 87 SS., Oktav, geh. Aschendorffsche Verlgsbhdlg.

Becardi O. and J. F. Rock. „A Monographie Study of the Genus Pritchardia." Memoirs of the Bernice Pauahi Bishop Museum. Vol. VIII, No. 1 (with plates 1—XXIV), 77 pp., Oktav, geb. Bishop Museum Press, Honolulu 1921.

Bittner M., Dr. Vorstudien zur Grammatik u. z. Wörterbuch der Soqotri-Sprache. III. „Eine Soqotri-Version der ersten sechs Kapitel aus d. Marcus-Evangel." S.-A. a. d. Akad. d. Wiss. in Wien, Sitzungsber., 186. Bd., 5. Abh., 141 SS., Oktav, geh. In Kommiss. Alfr. Hölder, 1918.

Boas F. „Kultur und Rasse." Mit 1 Karte im Text. 2. Aufl., 256 SS., Oktav, geb. Vereinig. wissenschaftl. Verl., Walter de Gruyter & Co., Berlin 1922.

Boman E. „Los vestigios de industria humana encontrados en Miramar Republica Argentina y atribuidos a la epoca terciaria". Publ. en la Revista Chilena de Historia y Geografia, t. XXXIX, 330—352 pp., Oktav, geh. Imprenta Universitaria, Santiago 1921.

Boule M. et A. Thevenin. „Mamifères Fossiles de Tarija." Mission scientifique G. D. Créqui-Montfort et E. Sénéchal de la Grouge. 27 Planches en Heliograv. et 65 fig. dans le texte, 245 pp., Großoktav, geh. Imprim. Nationale. Libr. H. Le Soudier, Paris 1920.

Bouyges P. M. „Notes sur les Philosophes Arabes connus des Latins au Moyen Age." Mélanges de l'Université Saint-Joseph. Beyrouth (Syrie), t. VIII., 3—54 pp., Oktav, geh. Imprim. Catholique, Beyrouth (Syrie) 1922.

Brandstetter R. „Wir Menschen der indonesischen Erde." II. 27 SS. Oktav, geh. Vlg. Buchhdlg. E. Haag, Luzern 1922.

Brown A. R. „The Andaman Islanders." A study in social Anthropology. 504 pp., Oktav., geb. University Press, Cambridge 1902.

Calonne-Beaufaict A. de. „Azande". Introduction à une Ethnogr. générale des Bassins de l'Ubangi-Uele et de l'Aruwimi. Instituts Solway. 281 SS. Oktav, geh. M. Lamertin, Bruxelles 1921.

Camboué P., S. J. Tananarive Madagascar. „Araignées et Paludisme." Extrait de la Revue des Questions scientifiques. Oct. 1920. 2—11 pp., Oktav, geh.

Carnoy A. „Les Indo-Européens." Préhistoire des Langes, des Mœurs et des Croyances de l'Europe, 256 pp., Oktav, geh. Vromant & Co , Imprim., Editeurs, Bruxelles, Paris 1921.

Carra Baron de Vaux. „Les Penseurs de l'Islam." Les souverains l'histoire et la Philosophie politique 382 SS. Oktav, geh. Paul Geuthner, Paris 1921.

Casanowicz J. M. „Descriptive Catalogue of the Collection of Buddhist Art in the United States National Museum". No. 2371. From the Procedings of the United States National Museum, Vol. 59, 291—347 pp., with plates 44—92. Government Printing Office Washington 1921.

Clercqu Le R. P. L. „Grammaire du Kiyombe." Bibl.-Congo V. 92 SS., Oktav, geh. Libr. Falk Fils, Georges Van Campenhout, Succ Bruxelles 1921.

Cohn L., Dr., Bremen. „Spuren der Araber in der Südsee." Deutsch-Geograph. Blätt., herausgeg. v. d. Geograph. Ges. in Bremen, Heft 2, Bd. XXXIX, 56—104 SS., Oktav, geh.

Cook O. F. „Milpa Agriculture A primitive tropical System." From the Smithsonian Report for 1919. 307—326 pp., with 15 plates, Government Printing Office 1921.

Cruveilhier P. „Les Principaux Résultats des Nouvelles Fouilles de Suse." 151 pp., Oktav, geh. Libr. Paul Geuthner, Paris 1921.

Damm H., Dr. „Die gymnastischen Spiele der Indonesier und Südseevölker." 1. Teil. Die Zweikampfspiele mit 7 Karten. 135 SS., Oktav, geh. Vlg. v. Otto Spamer, Leipzig 1922.

Dempwolff O. „Fiktion und Hypothese in der Sprachwissenschaft." S.-A. a. Annal. d. Philosophie. III. 246—257 SS., Oktav, geh. Vlg. Felix Steiner, Leipzig 1922.

— „Über die Entstehung sekundärer Tonhöhen in einer Südsee-Sprache." Hamburger phonet. Vortr. 12. S.-A. a. Intern. Zentralbl. f. experimentelle Phonetik „Vox". Hft. 1/2, 57—61 SS., 32. Jg.

Descamps Baron. „Essai sur la vérité, la certitude, la science et la civilisation." 96 pp., Oktav, geh. Marcel Hayes, Bruxelles 1922.

— „Le Monde du Droit". Essai sur la Gravitation Juridique et l'Evolution Civilisatrice. Communication a l'Institut de France. 36 SS. Oktav, geh. R. Rousseau, Editeur, Paris 1922.

— „Le Génie des Religions." Les Origines avec un éssai liminaire sur la vérité, la certitude, la science et la civilisation. 712 pp., Oktav, geh. Libr. Felix Alcan, Paris 1922.

Dinet E. et Slïman Ben Ibrahim, avec un dessin fac-simile de E. Dinqt. „L'Orient vu de l'occident." Essai critique. 104 pp., Oktav, geh. P. Geuthner, Paris.

Ellis A. J. „J. P. N. Land, C. Stumpf, O. Abraham u. E. M. v. Hornbostel." Aus den Jahren 1885—1908. Abhdlgen. z. vergleichend. Musikwiss. Mit 6 Bildtfln., 358 SS., Oktav, geh. Drei Masken-Vlg., München 1922.

Fewkes J. W. „Two Types of Southwestern Cliff Houses." From the Smithsonian Report for 1919, 421—426 pp. with 6 plates. Government Printing Office, Washington 1921.

Fischer H. W. „Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums." Bd. XII. Süd-Sumatra 272 SS., Oktav, geb. Buchdruck. u. Buchhdlg. vorm. E. Brill, Leiden 1918.

Frazer J. G. „The Belief in Immortabity and the Worship of the Dead." Vol. II. The Belief Among the Polynesians, 447 pp., Oktav, geb. Macmillan and Co., London 1922.

Gasperment A. „Etudes De Chinois. Langue Mandarine." III. Dialogues, 232 pp., Oktav, geb. Imprim. de la Mission Catholique, Sienhsien 1919.

Gerullis G., Dr. „Die altpreußischen Ortsnamen, gesammelt u. sprachlich behandelt." 286 SS., Oktav, geh. Vereinig. wissenschaftl. Verl., Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig.

Geyer R. „Zwei Gedichte von Al-'A'šâ." Akad. d. Wiss. in Wien, Philosoph.-hist. Klasse. Sitzungsber., 192. Bd., 3. Abh., 306 SS., Oktav, geh. In Kommiss. Alfr. Hölder, Wien 1921.

Gilhodes G. „The Kachins Religion and Mythology." 304 SS., Oktav, geb. Catholic Orphan Press, Calcutta 1922.

Goldenweiser A. „Early Civilisation". An Introduction to Anthropology. 428 pp., Oktav, geb. Alfred A. Knopf, New York 1922.

Gragger R. „Ungar. Jahrbücher." Bd. II, Aug. 1922, Heft 2, 85—160 SS. Vereinig. wissenschaftl. Verl. Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1922.

Guevara T. „Historia de la Justicia Araucana." T. X de la serie 172 pp., Oktav, geh. Sociedad Imprenta i Litografia „Universo", Santiago de Chile 1922.

Guidi J. „L'Arabie Antéislamique." 88 SS., Oktav, geh. Paul Geuthner, Libr., Paris 1921.

Harrington M. R. „Cuba Before Columbus." Part I, Vol. I, 246 SS. Vol. II, 247—507 SS., Oktav, geb. Indian Notes and Monographs. A Series of Publ. Relating to the American Aborigines. Museum of the American Indian Heye Foundation. New York 1921.

Hennemann Msgr. F. „Werden u. Wirken eines Afrikamissionars." 180 SS., Oktav, geb. Druck u. Vlg. d. Kongregation d. Pallottiner, Limburg a. d. Lahn 1922.

— „Die religiösen Vorstellungen der heidnischen Bewohner Süd-Kameruns". 11 SS., Oktav, geh. Herder & Co., Freiburg i. Br. 1920.

Hoffmann-Krayer E. „Volkskundliche Bibliographie für das Jahr 1919." 142 SS., Oktav, geh. Vereinig. wissenschaftl. Verl., Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1922.

Holmes W. H. „On the Race History and Facial Characteristics of the Aboriginal Americans." From the Smithsonian Report for 1919, 427—432 pp. (with 14 plates), Oktav, geh. Washington 1921.

Hornbostel E. M. v. „Formanalysen an siamesischen Orchesterstücken." S.-A. a. Archiv f. Musikwiss. 2. Jg., 2. Heft, Apr. 1920, 306—333 SS., Oktav, geh. Vlg. v. E. T. W. Siegel's Musikalhdlg., Leipzig.

— „Musikalischer Exotismus." Sonderausz. a. d. Musikzeitschr. „Melos". Jg. 1921, Heft 149, Oktav, geh.

Horneffer A., Dr. „Ein Taschenbuch für Freunde der Philosophie." Philos.-Büchlein. 1. Bd. 6.—10. Taus. 96 SS, Oktav, geh. Franck'sche Verlgshdlg., Stuttgart 1922.

Hough W. „Synoptic series of objects in the United States National Museum Illustrating the History of Inventions." No. 2404 from the Proceedings of the United States Nat. Mus. Vol. 60, Art. 9, 1—47 pp. Government Printing Office 1922.

Hurel E. „Grammaire Kinyarwanda." 214 SS., Oktav, geh. Imprim. des Missionaires d'Afrique. Maison-Carrée 1920.

„Jahrbuch des städt. Museums für Völkerkunde zu Leipzig", zugleich Festschrift zur Feier des 50jähr. Bestandes d. Mus. Herausgeg. v. d. Direktion. Mit 13 Tafln. u. 108 Textabbild. Bd. 8, 1918—1921, 119 SS., Oktav, geh. R. Voigtländer Vlg., Leipzig 1922

Janotta K. „Wörterbuch Ido-Deutsch." 64 SS., Kleinoktav, geb., Anzengruber-Vlg., Br. Suschitzky, Wien 1920.

„International Journal of American Linguistics." Edited by Fr. Boas and Phiny Earle Goddard. With the Assistance of M. Thalbitzer, Copenhagen, and C. C. Uhlenbeck, Leyden. Vol. I, No. 2, May 1918, 91—185 pp. No. 3, Aug. 1918, 187—244 pp., No. 4, Dec. 1920, 245—311 pp. Oktav, geh. Douglas. C. Mc. Murtrie, G. E. Stechert & Co., New York.

Jonker J. C. G. „Kan men bijde talen van den indischen Archipel eene Westelijke en eene Oestelijke Afdeeling onderscheiden?“ Overgedruckt uit de Verslagen etc. Afdeeling Letterkunde 4 e Reeks, Deel XII, 104 pp., Oktav, geh. Joh. Müller, Amsterdam 1914.

Junker H. „Papyrus Lonsdorfer I.“ Ein Ehepakt a. d. Zeit d. Nektanebos. S.-A. a. Akad. d. Wiss. in Wien. Philosoph.-hist. Klasse. Sitzungsber., 197. Bd., 2. Abh., 56 SS., Oktav, geh. In Kommiss. b. Alfr. Hölder, Wien 1921.

Juynboll H. H., Dr. „Katalog d. Ethnogr. Reichsmuseums.“ Bd. XIII. Java. 269 SS., Oktav, geb. Buchhandlung u. Druck. vorm. E. S. Brill, Leiden 19.8.

— „Katalog d. Ethnogr. Reichsmuseums.“ Bd. XVI. Celebes. I. Südcelebes. I. Teil, 145 SS., Oktav, geh. Buchhdlg. u. Druck. vorm. E. Brill, Leiden 1922.

Kahn F., Dr. „Das Leben des Menschen“. Lief. 1. Eine allgem. verständl. Anatomie, Biologie u. Entwicklungsgesch. d. Menschen m. etwa 80 farbig. u. schwarz. Tfln. u. 650 Abbild. im Text, in 4 Bden. I. Bd. 9 Lief. Lief. 1, 49—64 SS., 241—256 SS. Kosmos-Franckh'sche Verlgshdlg., Stuttgart.

Karsten Ph. D. R. „Studies in South American Anthropologie.“ I. Översigt av Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar. Bd. LXII. 1919/1920. Aod. B. No. 2., 232 SS., Oktav, geh. Helsingfors Centraltryckerei, 1920.

Kern W. C. M. „Functional Families of the Patwin. Univ. of Calif. Publ. in American Arch. Publ.“ Vol. 13, No. 7, 235—258 pp., Apr. 12, 1922. Univ. of Calif. Press. Berkeley, Californien.

Kieckers E. „Sprachwissenschaftl. Miscellen.“ S.-A. a. Acta et Commentationes Universitati Dorpatensis. Bd. III, 512 SS., Oktav, geh. Dorpat 1922.

Kohler J., Prof. „Das Recht der Azteken.“ S.-A. a. d. Zeitschr. f. vergleich. Rechtswiss. 111 SS., Oktav, geh. Vlg. v. F. Enke, Stuttgart 1892.

Koslowsky J. „Algunos datos sobre los Indios Bororos.“ Revista del Museo de la Plata. T. VI, 379 pp., y siguentes, Oktav, geh. Talleres de Publicaciones del Museo 1895.

Kotz E. „Im Banne der Furcht.“ Sitten u. Gebräuche der Wapare in Ostafrika. 245 SS., Oktav, geb. Advent-Vlg., Hamburg 1922.

Kroeber A. L and Wattermann T. T. „Source Book in Anthropology.“ 565 pp., Oktav, geb. Univ. of California Press. Berkeley 1920.

Kroeber A. L. „Elements of Culture in Native California.“ Univ. of Calif. Publ. in American Archaeology and Ethnology. Vol. 13, No. 8, 259—328 pp. 4 maps in text, Nov. 21. 1922, Oktav, geh. Univ. of Calif. Press. Berkeley, Californien.

Lagae C. R., S. T. L. „La langue des Azande.“ Vol. I. Grammaire, Exercices, Légendes. Bibl. Congo. Dir. V. Denyn et E. de Jonghe. No. 6. Introduct. hist.-geogr. par V. H. Vanden Plass. 250 pp., Oktav, geh. Ed. Dominic „Veritas“, Gand 1921.

— „Les Azande Sont-ils Animistes?“ Reprinted from Sudan notes and records. Vol. III, No. 3, 144—156 pp., Oktav, geh. The Sudan Printing Press. Khartoum.

Lehmann R., Dr. „Manna“. Der Begriff des „außerordentlich Wirkungsvollen“ bei Südseevölkern. Staatl. Forschungsinstitute in Leipzig. Institut f. Völkerkunde. 1. Reihe: Ethnographie u. Ethnologie. 2. Bd., 141 SS., Oktav, geh. Vlg. Otto Spamer, Leipzig 1922.

Lehmann-Nitsche. „Las aves en el Folklore Sudamericano.“ Sep. aus. El Hornero. II. 276—290 pp., Oktav, geh. Buenos Aires 1922.

— „Las Constelaciones del Orión y de las Hiadas.“ Mitologia Sudamericana. IV. Univ. Nacional de la Plata. Sep. aus Revista del Museo de la Plata, t. XXVI, 17 a 69 pp , Oktav, geh. Imprenta y casa Editora „Coni“. Buenos Aires 1921.

Lehmann W., Dr. „Festschrift Eduard Seler.“ Dargebracht z. 70. Geburtstag v. Freunden, Schülern u. Verehrern. Mit 15 Tfln. in Lichtdr., 2 Kart. u. 62 Abbild. im Text, 654 SS., Oktav, geb. Strecker & Schröder, Stuttgart 1922.

Lehmann J., Dr. „Die Ornamente der Natur- u. Halbkulturvölker mit einem Beitrag zur Entwicklung d. Ornamente u. ihrer Verwertung f. Kunstgewerbe u. Arch.“ Mit 61 Tfln., 160 SS., Oktav, geh. Jos. Baer & Co., Frankfurt a. M. 1920.

Lewy E. „Tscheremissische Grammatik.“ Darstell. einer wiesentscheremissischen Mundart.“ 185 SS., Oktav, geh. H. Haessel, Leipzig 1922.

Lowie R. H. „Historical and Sociological Interpretations of Kinship Terminologies.“ Extract from the Holmes Anniversary Volume. 298—300 pp. Washington 1916.

— „Primitive Society.“ 441 pp., Oktav, geb. Boni and Liveright, New York 1920.

— „A Note on Aestetics.“ S.-A. a. American Anthropologist V. 23 pp., 1921, No. 2, 170—229 pp., Oktav, geb Paris.

Maes Dr. „Congo.“ Revue générale de la Colonie belge. Avril 1921. La Sanza du Congo belge. Extrait. 32 pp., Oktav, geh. Goemaere, Bruxelles 1921.

Martin R., Prof. Dr. „Anthropometrie.“ S.-A. a. d. Münchn. mediz. Wochenschr. 1922, Nr. 11, 383—389 SS., Oktav, geh. Lehmann Vlg., München.

Matiegka J. „The Origin and Beginnings of the Czechoslovak People.“ From the Smithsoniam Report for 1919, 471—486 pp. with 4 Plates. Washington. Government Printing Office 1921.

Menghin O., Dr. „Urgeschichte Niederösterreichs.“ Heimatkunde v. Niederöst. Heft 7, 33 SS., Oktav, geh. A. Haase, G. m. b. H., Wien, Leipzig, Prag.

Miller Gerrit S. „The Jaw of the Piltdown Man“. Smithsoniam Miscellaneous Coll. Vol. 65. No. 12. 29 pp., Oktav, geh. Smiths Institut, City of Washington. Nov. 24. 1915.

Missions de Scheut. „Au Kansou Septentrional.“ Pays et Mission. 40 pp., Oktav, geh. Bruxelles 1922.

Montgomery J. A. „The Opportuny for American Archeological Research in Palestine.“ From the Smithsoniam Report for 1919, 433-441 pp. Government Printing Office 1921.

Mouterde P. R., S. J. „Inscriptions Grecques et Latines de Syrie.“ Mél. de l'Univers. St. Joseph Beyrouth (Syrie). T. III, VIII, fasc. 3, 75—111 pp., Oktav, geh. Imprim. Cathol., Beyrout (Syrie) 1922.

Mullie J., C. J. C. M. „La Romanisation du Chinoi.“ Sep. aus Bulletin Catholique de Pékin. Juin-Juillet 1919, 8 pp., Oktav, geh.

— „Notions Elementaires de Phonetique. 119 pp., Oktav, geh. La Presse Oriental, 1922.

— Mission de Scheut. „Won—P'Ing—Hien.“ Note sur Géographie de la Mongolie Orientale. 11 pp., Kleinoktav, geb. Sep. aus New China Review, Juni 1922.

— Missionaire de Scheut. „Les Anciennes Villes de l'Empire de Grands Leao au Royaume Mongol de Barin.“ Extrait du T'oung Pao, 2e Serie, Vol. XXI, No. 2 et 3, Mai et Juillet 1922, 105—230 pp., Oktav, geh. Libr. E. Brill, Leiden 1922.

Murray M. A. „The Witch-Cult in Western-Europe.“ A study in Anthropology. 303 pp., Oktav, geb. At the Clarendon Press, Oxford 1921.

Nieuwenhuis A. W, Prof. Dr. „Die Veranlagung der Völker des Ost-Ind. Archipels.“ Sep. aus Intern. Archiv f. Ethnogr. Bd. XXV (1921), 114—158 SS. Buchhdlg. u. Druck. vorm. E. Brill, Leiden 1921.

Nordenskiöld E. „Emploi de la Balance Romaine en Amérique, du Sud avant la conquête.“ Extrait du Journal de la Société des Américanistes de Paris. Nouvelle serie t. XIII, 1921, 169—171 pp. Au Siège de la Société 1921.

— „Indianer u. Weiße in Nordostbolivien.“ Mit 90 Abbild. im Text, 35 Tfln. u. 1 Karte. 221 SS., Oktav, geb. Strecker & Schröder, Stuttgart 1922.

Nozze d'Argento. „Ossia 25 Anni di Missione Salesiana nella Patagonia meridionale e terra del Fucco.“ Della Prefethura Apostolica di Mons. Giuseppe Fagnano. (1887-1912). Vol. I, 564 pp. Vol. II, 454 pp., Oktav, geh. Società Editrice Intern., Torino 1921.

Oehl W. „Elementare Wortschöpfung; papilio—fifaltra—farfalla.“ Sep. aus Biblioteca dell' Archivum Romanicum. Vol. 3, 76—115 SS., Oktav, geh.

Pandecten van het Adatrecht. „Kolon. Instit. te Amsterdam.“ Me dedeeling No. 1V. Afdeeling Volkenkunde No. 2, VI. Het Recht om te Huwen en het Recht in Zake Verloving. 525 pp., Oktav, geh. Uitgave van het Instit. Druk de Busnj, Amsterdam.

Parsons E. C. „Winter and Summer.“ Dance Series in Zuni in 1918. Sep. Univ. of California Publicat. in American Archeology and Ethnology. Vol. 17, No. 3, 171—216 pp., Oktav, geb. Univ. of California Press Berkeley, California.

Pettazzoni R. „Dio formazione e suil uppo del Monotheismo nella storia della Religioni. Vol. I. L'Esserle Celeste. 396 pp., Oktav, geh. Società Editrice Athenaeum. Roma 1922.

Phonetik. „Transcription of Indian Languages.“ Report of Committee of American Anthropological Association. Smithsoniam Miscellaneans Collections. Vol. 66, No. 6, 16 pp, Oktav, geh. City of Washington. Published by the Smithsoniam Institution. Sept. 1916.

Pinard H. de la Boulaye, S. J. „L'Étude Comparée des Religions.“ Essai critique. 515 pp., Oktav, geb Gabriel Beauchesne, Paris 1922.

Plischke H., Dr. „Der Fischdrachen.“ Mit 2 Tfln. u. 1 Karte. Veröffentl. d. städt. Museums f. Völkerkunde zu Leipzig. Heft 6, 46 SS., Oktav, geh. R. Voigtländer, Leipzig 1922.

Preuß C. Th., Prof. Dr. „Religion und Mythologie der Uitoto.“ Textaufnahmen u. Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika. Quellen d. Religionsgeschichte, Gruppe 11. Amerikanische Religionen. 1. Bd. mit 3 Tfln., 365 SS., Oktav, geh. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921.

Prinzhorn H. „Bildnerei der Geisteskranken.“ Ein Beitrag zur Psychologie u. Psychopathologie der Gestaltung. Mit 187 z. T. farb. Abbild. im Text u. auf 20 Tfln. 361 SS., Oktav, geb. Julius Springer, Berlin 1922.

Proceedings of the Southern Rhodesia Missionary Conference. Held at Bulawayo, Rhodesia 5th to 8th July 1922. Argus Printing and Publishing Company Ltd. Bulawayo.

Pyreneus de Souza, Mayor A., Dr. „Notas sobre os costumes dos Indios Nhambiquaras.“ Sep. do t. XII da Revista do Museo Paulista. 20 pp., Oktav, geh. Typ. do „Diario Official“, Sao Paulo 1920.

Rassers W. H. „De Pandji Roman.“ 370 pp., Oktav, geh. Bookdrukkerij D. de Vos-Van Kleef, Antwerpen 1922.

Ray Sidnay H. M. A., F. R. A. J. „The People and Language of Liſu, Loyalty Islands.“ With Plates XII—XIV., 240—322 pp. Published by the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London.

Report of the Canadian Arctic Expedition 1913—1918. Vol. XII: The Life of the Copper Eskimos by D. Jennes. Southern Party 1913—16. 277 pp., Oktav, geh. F. A. Acland, Printer to the Kings Most Excellent Majesty, Ottawa 1922.

Rijks Ethnographisches Museum te Leiden. Verslag van den Directeur over het Tijdvak van 1. Januari tot 31. Dec. 1920. Ministerie van Onderwijs, Kunsten en Wetenschappen. 13 pp., Oktav, geh. 's-Gravenhage Algem. Landsdruckerei 1921.

Roscoe J. „Twenty-Five Yars in East Africa.“ 288 pp., Oktav, geb. At the University Press 1921. Price 25 s net.

Roscoe J. M. „The Northern Bantu.“ An Account of Some Central African Tribes of the Uganda Protectorate. 305 pp., Oktav, geb. University Press, Cambridge 1915.

Sala R. P. A. „Ensaio de grammatica Kaiapó.“ Lingua dos Indios Kaiapós-Brazil Central. Sep. do t. XII da Revista do Museo Paulista. 37 pp., Oktav, geh. Typ. Do „Diario Offizial“, Sao Paulo 1920.

Sanders H. Th., Dr. „Hypnose u. Suggestion.“ 77 SS., Oktav, geb. Franckh'sche Verlgshdlg, Stuttgart.

Sapir E. „The Fundamental Elements of Northern Yana.“ Univ. of Californ. Publ. Vol. 13, No. 6, 215—234 pp., Apr. 12, 1922. Univ. of. Calif. Press. Berkeley, California.

— „The Social Organization of the West Coast Tribes.“ From the Transactions of the Royal Society of Canada Series III, 1915, Vol. IX, 355–374 pp., Kleinoktav, geh. Printed for the Royal Society of Canada, Ottawa 1915.

— „Language.“ An Introduction to the Study of Speech. 258 SS., Oktav, geb. Harcourt, Brace and Company, New York 1921.

Schuchardt H. „Zur Kenntnis des Baskischen von Sara.“ (Labourd). S.-A. aus Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Jg. 1922. Phil.-hist. Kl. No. 1, 39 SS., Großoktav, geh. Vlg. d. Akad. d. Wiss., Berlin 1922.

Schuller R. „The Linguistic and Ethnological Position of the Nambicuàra Indians.“ Reprinted from the American Anthropologist. Vol. 23, No. 4, Oktav, Dec. 1921, 471—477 pp.

Schwiedland E. „Anfänge und Wesen der Wirtschaft.“ 3. Aufl. 30 SS., Oktav, geh. W. Kohlhammer, Stuttgart 1922.

Seidel A. „Sprachlaut und Schrift.“ Bibliothek d. Sprachenkunde. 178 SS., Kleinoktav, geb. 180. Teil. A. Hartleben, Wien u. Leipzig.

Speleers L. „Une Figurine de Bronze Suméro-Babylonienne.“ Melanges de l'Univ. Saint-Joseph Beyrouth (Syrie). T. VIII, fasc. 2, 59–69 pp., Oktav, geh. Imprim. Catholique Beyrout (Syrie).

Spellenberg F. „Die Sprache der Bo od. Bankon in Kamerun.“ Beihefte z. Zeitschr. f. Eingeb.-Spr., herausgeg. v. C. Meinhof, 3. Heft, 189 SS., Oktav, geh. D. Reimer (E. Voysen) A. G., Berlin 1922.

Stenz P. G. M., S. V. D. „Deutsch-chines. Wörterbuch.“ 832 SS., Oktav, geb. St. Franz-Xaver-Kolleg., Tsining.

Stolz F., Dr. „Geschichte der latein. Sprache.“ 2. Aufl., durchges. v. Dr. A. Debrumer. Sammlung Göschen No. 492. 191 SS., Oktav, geb. Verein. wissenschaftl. Verl. Walter de Gruyter & Co., Berlin u. Leipzig 1922.

Struck B. „Rhapta, Prasum, Menuthias.“ Ein Beitrag zur Ptolemäusforschung u. z. Kulturgeographie Ostafrikas. S.-A. a. d. Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin 1921. No. 5—7, 188—196 SS., Oktav, geh.

— „Zwölf länderkundliche Studien von Alfr. Hettners Rezension in d. „Kolonial. Rundschau.“ S.-A. Heft 5, 1921, Kleinoktav, geh. 246—247 SS. Vlg. D. Reimer, Berlin.

— „Vier Karten zur Rassenkunde Europas.“ S.-A. a. Dr. H. Günther „Rassenkunde d. deutsch. Volkes.“ 192—193 SS. J. F. Lehmann Vlg. München 1922.

Stummer F., Dr. „Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentl. Parallelen. Studien z. Gesch. u. Kultur d. Altertums, XI. Bd., 1./2. Heft 190 SS., Oktav, geh. Ferd. Schoningk, Paderborn 1922.

Sullivan L. R. „A Contribution to Samoan Somatology. Memoirs of the Bernice Panahi Bishop Museum, Vol. VIII, No. 2. Bayard Dominik Expedit. Publ. No. 1, 98 pp., Oktav, geh. Bishop Museum Press, Honululu 1921.

Tanghe P. B., O. C. „De Slang bij de Ngbandi.“ Congo-Bibl. Bestunders: V. Denyn, Ed. D. Jonghe. 80 pp., Oktav, geh. Libr. Falk Fils Georges Van Campenhout, Succ. Bruxelles.

Tessmann G. „Ajongs Erzählungen.“ Märchen d. Fangneger. 207 SS. Oktav, geb. Pantheon-Vlg., Berlin 1921.

Thurwald R. „Psychologie des Menschen“ Handbuch d. vergleich. Psychol. Bd. I, Abt. 2, 304 SS., Oktav, geh. Herausgeg. v. Gust. Kafka. Vlg v. Ernst Reinhardt, München 1922.

Turchi N. „Manuale di Storia delle Religioni.“ Sec. ed. 658 pp., Oktav, geh. Bibl. di Scienze Monderne No. 78. Fratelli Bocca, Torino 1922.

Werth E. „Der fossile Mensch.“ I. Teil, 336 SS., Oktav, geh. Verl. v. Gebrüd. Borntraeger, Berlin W. 35.

Williams J. M., B., D., Ph. D. „Principles of Social Psychology.“ 459 pp., Oktav, geb. Alfr. A. Knopf. New York 1922.

Wing van R. P., S. J. „Etudes Bakongo.“ Histoire et Sociologie. Bibliothèque Congo No. III, 316 pp., Oktav, geh. Libr. Falk Fils, Georges Van Campenhout, Succ. Bruxelles.

— Miss te Kisantu. „Die Geheime Sekte Van 't Kimpasi. Congo-Bibl. Bestuurders: V. Denyn & Ed. de Jonghe. IV. 119 SS., Oktav, geh. Libr. Falk Fils Georges Van Campenhout, Succ. Bruxelles.

Winkler H., Prof. Dr. „Die Altaische Völker- u. Sprachenwelt.“ Osteuropa-Institut in Breslau. 86 SS., Oktav, geb. Verl. v. B. G. Teubner, Leipzig & Berlin.

Wirz P., Dr. „Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea.“ Abh. a. d. Gebiet d. Auslandskunde. Bd. 10, Reihe B. Völkerkunde, Kulturgesch. u. Sprach. Bd. 6. Hamburgische Univ. I. Bd. 191 SS. L. Friederichsen & Co., Hamburg 1922.

Zapletal V., O. P. „Jephtas Tochter.“ Kulturbilder a. d. Frühzeit des jüdisch. Volkes. 372 SS., Oktav, geb. Ferd. Schöningh, Paderborn.

Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

American Anthropologist. 1922.

1: **Benedeict R. F.,** The Vision in Plains Culture. — **Wallis W. D.,** Medicines used by the Micmac Indians. — **Houghton F.,** The Traditional Origin and the Naming of the Seneco Nation. — **Roys R. L.,** A New Maya Historical Narrative. — 2: **Phillips G. B.,** The Composition of Some Ancient Bronze in the Dawn of the Art of Metallurgy. — **Roberts H. H.,** New Phases in the Study of Primitive Music. — **Schuller R.,** The Ethnological and Linguistic Position of the Tacana Indians of Bolivia. — **Battle H. B.,** The Domestic Use of Oil among the Southern Aborigins. — **Reichard G A.,** The Complexity of Rhythm in Decorative Art. — 3: **Cushing F. H., Fewkes J. W.** and **Parsons E. C.,** Contributions to Hopi History. — **Grinnell G. B.,** The Medicine Whell. — **Beckwith M. W.,** Hawaiian Riddling. — **Reagan A. B.,** Songs of George Farmer. — 1922, 4: **Willoughby Ch. C.,** Feather Mantles of California. — **Baer J. L.,** A Prochlorite Bonnerstone Workshop. — **Flom G. T.,** A recently Discovered Stone Sculpture in Oeland. — **MacLeod W. Ch.,** The Family Hunting Territory and Lenape Political Organization.

Baeßler-Archiv.

Bd. VI, Heft 4/6: **Spieß C.,** Der Legba-Kult in seinen verschiedenen Formen an der westafrikanischen Küste. — Fünf Abhandlungen zum Kultus der Eweer in Togo. — **Paulssen F.,** Rechtsanschauungen der Wagogo. — **Eichhorn A.,** Hawaiische Baststoffe (Kapa) und Werkzeuge zu ihrer Herstellung. — **Ankermann B.,** Gemusterte Raphiagewebe vom unteren Niger. — Bd. VII: **Krickeberg W.,** Die Totonaken. — **Eichhorn A.,** Beiträge zur Kenntnis der Waschambaa, III.

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde.

Deel 78, 1/2: **Hüetink A.,** De Toboloreezen in hun denken en doen. (Tweede gedeelte.) — Deel 78, 3/4: **Juynboll H. H.,** Vertaling van Sarga VII van het Oudjavaansche Ramayana. — **Kruyt J.,** Het weven der Toradja's. Met 1 kaartje en 4 tekstillustraties. — **Peerbatjaraka R. Ng,** De inscriptie van het Mahaksobhya-beeld te Simpang (Soerabaya). — **Ronkel Ph. S. van,** Nogmaals de toespraak van den Hindoe-Bard. — **Kruyt A. C.,** De Soenbaneezen. — **Ijzerman J. W.,** Het verzoekschrift eener Bataviasche weduwe in 1631. — Deel 79, 1/2: **Vertenten P.,** Het koppensnellen in Zuid Nieuw-Guinea. — **Stutterheim W. F.,** Oudjavaansche kunst.

Boletin de la academia nacional de historia. Quito.

Tomo III: **Buchwald O. v.,** La lengua de la antigua Provincia de Imbabura. — **Karsten R.,** The Religion of the Jubaro indians of eastern Ecuador. — 1. Ideas of spirits and demons. — **Navarro J. G.,** Contribuciones a la Historia del Arte en el Ecuador. Capitulos II y III. — Tomo IV, 10—11: **Uhle M.,** Influencias Mayas en el Alto Ecuador. — **Karsten R.,** The Religion of the Jibaro Indians.

Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris.

1920, 1—3: **Decary R.,** La sculpture chez les Antandroy de Madagaskar. — **Czekanowski J.,** A propos de la correspondance sur les pygmés. — 1920, 4—6: **Martin H.,** Présentation d'un crâne d'enfant âgé de 8 ans, trouvé en place dans le Moustérien supérieur du gisement de La Quina (Charente). — **Bonifacy,** Sur le mouvement de la population métisse au Tonkin. — Sur deux cas d'albinisme en Indo-Chine. — **Mortillet A. de,** Notes du Dr. de Paula Souza sur les Indiens Caingangs du Brésil. — **Zaborowski S.,** Hes Hétéens, les migrations de l'âge du bronze en Europe, de rite de l'incinération des cadavres. — **Courty G.,** Les creusements des vallées géographiques actuelles dans leur rapport avec les restes des industries préhistoriques. — **Béjot,** Etude sur le tatouage en Algérie. — **Mortillet A. de,** Appareil à produire le feu par frottement en usage en Algérie.

Bulletin of The School of Oriental Studies, London Institution. Vol. 2.

Part. I: **Lloyd R. J.,** On the Phonology of the Malay and Negrito Dialects spoken in the Malay States of Lower Siam. — **Barton J.,** Turkana Grammatical Notes and Vocabulary. — Part. II: **Driver G. R.,** The Religion of the Kurds. — **Palmer H. R.,** Hausa Legend Legend and Earth Pyramids. — **Lord Raglan,** The Lotuko Language. — Part. III: **Johnson F.,** Notes on Kimakonde. — **Driver G. R.,** Studies in Kurdish History. — Part. IV: **Doke C. M.,** A Dissertation on the Phonetics of the Zulu Language. — **Gover M. B.,** An „Abyssinian" Vocabulary of the Seventeenth Century. — **Denison-Roß E.,** Almeida's „History of Ethiopia": Recovery of the Preliminary Matter.

Congo. Tome I, 1923.

No. 1: **Al Samain,** Geestenboomen bij de Baluba's. — No. 2: **Lagae C. R.,** La naissance chez les Azande. — **Schwetz,** Les Grottes de la Kilubi. — **Bittremieux L.,** Vertellingen uit Mayombe. — **Hautefelt,** L'initiation de la puberté chez la Baenya. — No. 3: **Brandt L.,** Note sur le Mambela des Babali — **Maes J.,** Les sabres et massues des populations du Congo Belge.

De Aarde en Haar volken.

1921, 4: **Pollard S.,** In het Land der Nosu's. — **Maat P. ter,** Schetsen uit Venezuela, VI. — In de Tempelsteden van Vishnoe en Siwa. — 1921, 5: **Pollard S.,** In het Land der Nosu's II. — 1921, 8: **Maat P. J. ter,** Schetsen uit Venezuela VII. — **Gesiena Andreae,** Een Chineesche begrafenis te Medan. — 1921, 11: **Oudegeest J.,** Lapland en zijn bewoners. — **Maat P. J. ter,** Schetsen uit Venezuela VIII. — **Issadi-Bertelman H. D.,** Huiselijk leven in Kabylie. — 1922, 7: **Oudegeest J.,** Kiruna en de Laplandsche ertsindustrie. — 1922, 10: **Walter von Woelke,** De Seri-Indianen. — 1923, 1: **Christian V.,** Bij Saksen, Roemenen en Zigeuners in Zevenburgen. — **Jo de Vos,** De huilende Derwishen van Constantinopel.

El Mexico Antiguo. I.

9: **Danzel Th. W.,** Babylon und Altmexiko. Gleiches und Gegensätzliches. — 10/12: **Danzel Th. W.,** Anwendung des völkerpsychologischen Gesetzes vom subjektiv-objektiven Parallelismus.

Ethnos. Revista dedicada al Estudio y Mejoria de la Poblacion indigena de Mexico. 2. Epoca T. I/1.

Silicco-Pauer P., Conocimiento Antropológico de las Agrupaciones Indigenas de Mexico. — **Enrique Diaz Lozano,** Los restos fosiles cuaternarios y las culturas arcaicas del Valle de Mexico. — Las industrieas indigenas y la ceramica teotihuacana. — **Jaime de Angulo y Mayo,** Los sonidos nasales en las lenguas indigenas de Mexico. — **Camio M.,** Algunas sugestiones a los misioneros indianistas. — **Tore A.,** Maniscritos en Lengua Mexicana existentes en la Biblioteca Nacional de Mexico. — **Blom F.,** Las Ruinas del Tortuguero. — **Toro A.,** El XX. Congreso Internacional de Americanistas. — **Cummings B.,** Cuicuilco.

Field Museum of Natural History. Anthrop. Series.

Vol. VI, No 4: **Tarbell F. B.,** Three Etruscan Painted Sarcophagi. — Vol. XIII, No. 2: **Laufer B.,** Chinese Clay Figures. Pt. I. Prolegomena on the History of defensive Armor. — Vol. XIV, No. 1: **Fay-Cooper Cole,** Traditions on the Tinguian, a study in Philippine Folk-Lore. — Vol. XV, No. 1: **Laufer B.,** The Diamond, a study in chinese and hellenistic Folklore. — Vol. XV, No. 2: **Laufer B.:** The Beginnings of Porcelain in China. — Vol. XV, No. 3: **Laufer B.:** Sino-Iranica. Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran.

Journal of American Folk-Lore. Vol. XXVIII, 1915.

CX: **Espinosa A. M.,** New Mexican Spanish Folk-Lore. — **Kunst J.,** Some Animal Fables of the Chuh Indians. — **Schuller R.,** South American Popular Poetry. — Native Poetry of Northern Brazil. — **Hague E.,** Five Mexican Dances. — Five Danzas from Mexico. — **Radin P.,** Folk-Tales from Oaxaco (edited by A. M. Espinosa). — CXI: **Marius-Barbeau C.,** Contes populaires Canadiens. — **Boldue F.,** Un Conte de la Beauce. — **Lanctôt G.,** Fables, Contes et Formules. — CXII: **Rawn J. N.** and **Peabody Ch.,** More Songs and Ballads from the Southern Appalachians. — **Parsons E. C.,** Avoidance in Melanesia. — CXIII: **Teit J.,** European Tales from the Upper Thompson Indians. — **Skinner A.,** Plains Cree Tales. — **Jones W.,** Ojibwa Tales from the North Shore of Lake Superior. — **Parsons E. C.,** The Zuni Mo'lawia. — CXIV. **Alden-Mason J.,** Porto-Rican Folk-Lore (Edited by A. M. Espinosa). — **Recinos A.,** Algunas observaciones sobre el Folk-Lore de Guatemala. — CXVI: **Lowie R. H.,** Oral Tradition and History. — **Darby L.,** Ring-Games from Georgia. — **Parsons E. C.,** Folk-Tales collected at Miami, Fla. — **Cleare W. T.,** Four Folk-Tales from Fortune Island, Bahamas. — **Penard A. P.** and **T. E.,** Surinam Folk-Tales. — **Nassau R. H.,** Bantu Tales. — CXVIII. **Laufer B.,** Totemic Traces among the Indo-Chinese. — **Swanton J. R.,** Some Chiticmacha Myths and Beliefs.

Journal of the African Society. Vol. XXI. No. LXXXIII, April 1922.

Meek C. K., The Semi-Bantu Languages of the Benue Valley.

Journal of the Anthropological Society of Bombay. Vol. XI.

Vol. XI: **Sabat Chandra Mitra, A N.-Indian** Disease-Transference Charm and its Panjabi and Persian Analogues. — **Shams-ul-Ulma Dr. Jivanji Jamsjedji Modi,** The Ancient Iranian Belief and Folklore about the Moon. Some Cognate Beliefs among other Nations. — **Sabat Chandra Mitra,** On a Case of Human Sacrifice and Cannibalism from the District of Nadiya, Bengal. — **Masani R. P.,** Water-Worship in East and West. — **Metha S. S.,** The Haldi-Kumkum Ceremony of Chaithra Months as witnessed in Indore. — **Sarat Chandra Mitra,** Notes on some Ho Riddles. — Some Proverbs from the Tangail Subdivision in the District of Mymensingh in Eastern Bengal. — **Shams-ul-Ulma Dr. Jivanji Jamsjedji Modi,** The Purificatory Ceremonies of the Parsees. — The Padiyâb. The Nan. — **Sarat Chandra Mitra,** Indian

Ophiolatry and the Snake worship of the Negroes of the West Indies. — **Emanuel A. L.,** Surnames. — **Saldanha A. J.,** Some Interesting Marriage and Divorce Usages in Thana District. — **Shams-ul-Ulma Dr. Jivanji Jamshedji Modi,** The Parsee Purificatory Ceremonies The Barashnum and Riman. — A. Study. — **Ehta S. S.,** Dagadâ-Choutch or Vestiges of Moon Worship in the Bombay Presidency. — **Sarat Chandra Mitra,** Riddles currenct in the District of Chittagong in Eastern Bengal, Pt. I. — A Few Riddles current in the District of Pabna in Eastern Bengal. — **Padhye K. A.,** Advocacy in Indian Judicial Courts in Prebritish Times. — **Shams-ul-Ulma Dr. Jivanji Jamsjedji Modi,** The Parsee Purificatory Ceremonies, Purificatory Processes in Daily Life. — **Sarat Chandra Mitra,** Further Notes on a Case of Human Sacrifice and Cannibalism from the District of Nadiya, Bengal. — **Wilberforce-Bell H.,** The Gaddis of Chamba and Kangra. — **Rao Bahadur R. C. Artal,** A Note on the Cross-Palanquin Procession. — **Macdonald A.,** Deification of Modern Civilized Man. — **Sarat Chandra Mitra,** Some Curious Cults of Southern and Western Bengal. — **Padhye K. A.,** A Curious Hindu Marriage Custom or Marriage with a Plant. — **Shams-ul-Ulma Dr. Jivanji Jamshedji Modi,** Consecration Ceremonies among the Parsees. — **Sarat Chandra Mitra,** An Ancient Uriya Ceremony for Rain-Compelling. — **Saldanha J. A.,** Revised Ethnography of the Kanarese District in the Bombay Presidency, in 3 Parts. — **Sarat Chandra Mitra,** The Vestiges of Tiger-worship in the District of Mymensingh in Eastern Bengal. — **Cadell P.,** The Military Instincts of the Castes of the Bombay Presidency, as indicated by their share in Fighting and Recruitment during the War. — **Mehta S. S.,** Reads Rosaries according to Hindu Usage. — The Sitting Posture of the Corpse in the Bier before Burial among the Hindus. — **Sarat Chandra Mitra,** Notes on some Omens of the Aborigines of Chota Nagpur and Santalia. — **Sorabji Muncherji Desai,** Omens for Auspicious and Inauspicious Horses. — **Keith A.,** Report on Two Human Crania of Considerable but uncertain Antiquity. — **Gosse Ph.,** Nilgiri Trap for catsching Wild Animals. — **Sarat Chandra Mitra,** A Khasi Antiological Folktale. — The Worschip of the Goddes Andhesvari. — **Shams-ul-Ulma Dr. Jivanji Jamshedji Modi,** The Physical Character of the Arabs. Their relations with Ancient Persians. — **Sarat Chandra Mitra,** The Worship of the Deity Satyananbayana in Northern India. — Some Archaic Folksongs from the District of Chittagong in Eastern Bengal. — **Shams-ul-Ulma Dr. Jivanji Jamshedji Modi,** A few Parsee Nirangs (Incantations or Religious Formulae). — **Antia H. J.,** A few Notes on the Aborigines of Choto Udepur State in the Rewa Kantha Political Agency. — **Carter G. E. L.,** An Old Stone Implements of India. — **Kincaid C. A.,** Tales of Old Sind-Rajbala. — **Sarat Chandra Mitra,** Riddles Current in the District of Murshidabad in North Western Bengal. Pt. I. — **Rao Bahadur P. B. Joshi,** The Culture and Civilization of Ancient India. — **Saldanha I A.,** Survival of Ancient Religion and Usages among Catholics, Especialy in the Bombay Presidency. — **Sarat Chandra Mitra,** Riddles Current in the District of Chittagong in Eastern Bengal, Pt. II. — A Bihari Folktale of the Wicked Queen's Type and its Analogue from the District of Murshidabad in Bengal. — **Jivanji Jamsehdji Modi,** The Liturgical Services of the Parsees the Yaçna. Its Liturgical Apparatus. — **Sedgwick L. J.,** A Note on Marathas, Kunbis and Kunbus. — **Macdonald A.,** Anthropometry of Soldiers.

Journal of the Anthropological Society of Bombay.

Vol. XII, No 1. **Emanuel A. E. L.,** Races and Places. — **Sarat Chandra Mitra,** Some Hindi Folksongs from the District of Saran in North Bihar, Pt. I. — **Mehta M. S.,** The Curious Lore or Superstition about Precious Stones. — **Jivanji Jamshedji Modi,** The Outer Liturgical Services of the Parsees. — **Sarat Chandra Mitra,** A Recent Case of Witchfraft from Singbhum. — Vol XII, No. 2. **Sarat Chandra Mitra,** An Egg-Myth from Orissa. — The Cult of the Lake-Goddess of Orissa. — **Shams-ul-Ulma Dr. Jivanji Jamshedji Modi,** Oaths among the ancient Iranians. The Persian Sogand Nameh or the Book of Oaths. — Vol. XII, No. 3: **Saldanha A.,** The Province of Folklore in Religion Law and Science. — **Jivanji Jamshedji Modi,** An Iranian Legend Custom of a Husband or Wife not naming his Wife or hor Husband. — **Mehta S. S,** Some curious Folklore about precious Stones. — **Saldanha J. A.,** The Means and Methods of Collecting Folklore.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. 1921.

XVII, 2: **Hem Chandra Das Gupta,** On the Discovery of the Neolithic Indian Script. — XVII, 3: **Harit Krishna Deb,** The Svastica and the Omkara. — **Mauhammad Shahidullah,** The Custom of Circumcision among the Dravidians. — **Bimala Charan Law,** The Licchavis in Ancient India. — XVII, 4: **Pandha nan Mitra,** Prehistoric Writing in India and Europe. — **Johan van Manen,** Three Tibetan Repartee Songs. — **Mesrovb J. Seth,** The Oldest Christian Tomb in Northern India and the United Provinces. — **Kaye G. R.,** The Rig-Veda; A note on the Arrangement of the Book. — XVIII, 1: **Stapleton H E,** Contributions to the History and Ethnography of N. Eastern India Nr. IV. — **Majumdar N. G.,** Notes on Kharosthi Inscriptions.

Journal Asiatique. Tom XIX.

Delafosse M. M., L'étude des langues négro-africaines de 1822 à 1922. — **Casanova M.,** Alphabets magiques arabes (2e article).

Journal de la Société des Américanistes.

T. XIII, 2: **Nordenskiöld E.,** Emploi de la balance romaine en Amérique du Sud avant la conquête. — **Rivet P.,** Nouvelle contribution à l'étude de la langue des Itonama. — **Reinburg R.** Contributions à l'étude des boissons toxiques des Indiens du Nord-Ouest de L'Amazone: l'ayahuásca, le yajé,

le huánto; étude comparative toxico physiologique d'une expérience personnelle (suite). — **Tavera-Acosta B.,** Nuevos vocabularios de dialectos indigenas de Venezuela. — **Rivet P.,** Note complémentaire sur la métallurgie sud-américaine. — **Arsandaux H. et Rivet P.,** Contribution à l'étude de la métallurgie mexicaine. — **Créqui-Montfort G. de et Rivet P.,** La famille linguistique tamana (suite). — XIV: **Vignaud H.,** Le problème du peuplement initial de l'Amérique et de l'origine ethnique de sa population indigène. — **Tavera-Acosta B.,** Nuevos vocabularios de dialectos indigenas de Venezuela. — **Nordenskiöld E.,** Colonisation et émigration allemandes en Amérique du Sud? — **Créque-Montfort G. de et Rivet P.,** La famile linguistique takana (suite). — **Rivet P.,** Bibliographie américaniste.

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

LI. July to December.: **Balfour H.,** The Archer's Bow in the Homeric Poems: an Attempted Diagnosis. — **Hasluck F. W.** (The Late), Heterodox Tribes of Asia Minor. — **Torday E.,** Culture and Environment: Cultural Differences among the Various Branches of the Batetela. — **Brown J. T.,** Circumcision Rites of the Becwana Tribes. — **Lyons A. P.,** Animistic and other Spiritualistic Beliefs of Bina tribe, Western Papua. — **Routledge S. and K.,** Notes on Some Archaeological Remains in the Society and Austral Islands. — LII. January—June.: **Nordman C. A.** Some Baltic Problems. — **Harold Peake.** Some Baltic Problems: a Rejoinder. — L'Abbé **Breuil H.,** Palaeolithic Man at Gibraltar: New and Old Facts. — **Hutton J. H.,** Carved Monoliths at Dimapur and an Angami Naga Ceremony. — **Hocart A. M.,** The Cult of the Dead in Eddystone of the Solomons. — **Rose H. J.,** Celestial and Terrestrial Orientation of the Dead. — **Joyce T. A.,** The „Paccha" of Ancient Peru. — LII. July to December.: **Whatmough Joshua B. A.,** Rahtia, the Venetic Goddess Healing. — **Migeod F. W. H.,** Ngala and its Dead Language. — **Hutton J. H.,** The Meaning and Method of the Erection of Monoliths by the Naga Tribes. — **Thomas N. W.,** Birth Customs of the Edo-speaking Peoples. — **Hocart A. M.,** The Cult of the Dead in Eddystone of the Solomons. — **Spranger J. A.,** The Festival of San Zopito and the Ox at Loreto Aprutino.

Katalog des Ethnogr. Reichsmuseums zu Leiden. Bd. XVI.

Juynboll H. H., Celebes: 1. Süd-Celebes, Erster Teil.

Man. Vol. XXII. 1922.

Laidler P. W., Bantu Ritual Circumcision. — **Justice J. N.,** The Ancient Metal Workings in East-Nigeria. — **Joyce T. A., M. A.** Note on a Peruvian Loom of the Chimu Period. — **Migeod F. W. H.,** A Talk with some Gaboon Pygmies. — **Pearson Chinnery E. W.,** Piper Methysticum in Betel-Chewing. — **Reid Moir J.,** An Early Palæolithic Flint Implement from West Runton, Norfolk. — **Chattopadhyay K. P.,** Levirate and Kinship in India. — **Barnes H.,** Survival after Death among the Ba-Bemba of North-Eastern Rhodesia. — **Grimble A.,** The Sun and Siz. — **Sir Everard im Thurn,** Piper methysticum in Betel-Chewing. — **Rose H. J.,** Eating the Totem. — **Balfour H.,** Earth Smoking-pipes from South Afrika and Central Asia. — **Ritchie J.,** West American Birch Bark Canoe. — **Woodford C. M.,** A Singular Method of Catching Prawns. — **Sanderson M.,** A Note on Ceremonial Purification among the Wa Yao, Nyasaland. — **Hutton J. H.,** Note on a Type of Snare from the Phom Country. — **Sir Temple R. C., Bt.,** A Revolutionary Theory of Social Anthropology. — **Flinders Petrie W. M.,** Burials of the First Dynasty. — **Beasley H. G.,** A Fijian Oil-dish. — **Hocart A. M.,** Mana again. — **Barnes H.,** Marriage of Cousinsin Nyasaland. — **Lyons A. P.,** The Arrows of the Upper Morehead River (Papua) Bush Tribes. — **Braunholtz H. J.,** Two Bronze Plaques from Benin. — **Jonghe E. de,** Les Empêchements de Mariage chez les Bakongo. — **Edge-Partington J.,** A Fijian Oil Dish. — **Balfour H.,** The Use of the Term „Sikh". — **Rose H. A.,** Legitimisation and Adoption in Hindu Law. — **Lyons A. P.,** Sepulchral Pottery of Murua, Papua. — **Malcolm, L. W. G.,** Notes on Sorcery in the Bagam Area, Central Cameroon, West Africa.

Mededeelingen, Tijdschrift voor Zendings-Wetenschap.

66, Deel 2: **Hasselt F. J. F. van,** Papaosche Adat. — **Stokking H. J.,** Gebruiken der Talaoereezen bij de Zeevaart. — **Pieters H. J.,** Eenige raadsels uit den schat van den Boeroenees. — **Stokking H. G.,** Gebruiken bij den rijstbouw op Talaoet. — Uit de Javaansch-Soendaneesche-Maleische Pers. — **Wesseldijk W. J.,** De Telwoorden in het Napoesch. — Uit de Maleisch-Javaansch-Soendaneesche Pers.

Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. Ergänzungsheft Nr. 14.

Jaeger F. und Waibel L., Beiträge zur Landeskunde von Südwestafrika. Berlin 1920.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Wien.

LII, 1/3: **Loewenthal J.,** Das altmexikanische Ritual tlacacalilitzli und seine Parallelen in den Vegetationskulten der Alten Welt. — **Lebzelter V.,** Anthropologische Untersuchungen an serbischen Zigeunern. — **Röck F.,** Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken als Zeugen verschollener Kulturbeziehungen zur Alten Welt. — 5/6: **Bayer J.,** Bemerkungen zu M. Blanckenhorn: Die Steinzeit Palästina-Syriens und Nordafrikas. — **Stigler R.,** Ethnographische und anthropologische Mitteilungen über einige wenig bekannte Volksstämme Ugandas. 1. Teil. — LIII, 1/2: **Lebzelter V.,** Beiträge zur physischen Anthropologie der Balkanhalbinsel. 1. Teil. — **Haberlandt A.,** Ein altes Muster-

tüchlein aus Turfan (Zentralasien). — **Bayer J.**, Ein sicherer Fall von prähistorischem Kannibalismus bei Hankenfeld, G.-B. Atzenbrugg, N.-Ö.

Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

Bd. XV/C: **Wiedfeldt O.**, Wirtschaftliche, rechtliche und soziale Grundtatsachen und Grundformen der Atayalen auf Formosa. — Bd. XV/D: **Wiedfeldt O.**, Eine Untersuchung der Ursachen für das Stehenbleiben der Atayalenkultur. — Bd. XVII: Beiträge zur Ostasienkunde. Sammlung literarisch-wissenschaftlicher Arbeiten deutscher Kriegsgefangener in Japan.

Museum Journal.

1921, 4: **Shotridge L.**, Tlingit Woman's Root Basket. — **Hall H. U.**, Woodcarvings of the Austral Islands. — 1922, 2: **Hall H. U.**, Great Benin Royal Altar.

Nouvelles Archives des Missions scientifiques et littéraires. Nouv. Serie. Fasc. 14.

Constnas M. L. A., Rapport sur une mission archéologique à Bou-Ghara (Gigthis [1914 et 1915]). Tome XXII. — **Franchet M. L.**, Rapport sur une Mission en Crète et en Egypte. 1912–1913. — **Poinssot M. L.**, Les Fouilles de Dougga en 1919 et le Quartier du Forum.

Ostasiatische Zeitschrift. IX, Heft 3/4.

Clemen C., Christliche Einflüsse auf den chinesischen und japanischen Buddhismus (Schluß). — **Dimand M.**, Indische Stilelemente in der syrischen und koptischen Kunst. — **Hauer E.**, Die Geschichte der Gründung des Mandschurischen Kaiserreiches.

Peabody Museum, Papers. Vol. IX.

Tozzer A. M., A Maya Grammar with bibliography and appraisement of the works noted.

Petermann's Mitteilungen.

1922, 1/2: **Lignitz H.**, Die künstlichen Zahnverstümmelungen in Afrika im Lichte der Kulturkreisforschung. — **Thurnwald R.**, Die geographische Erschließung von Holländisch-Neu-Guinea. — Binnenwanderungen auf Neu-Guinea. — Dez. 1922: **Oppel A.**, Der Reis in der Weltwirtschaft. — **Langhans P.**, Bevölkerung von Hawaii.

Philippine Journal of Science. Vol. XIX, 2.

Scheerer O., Kalinga texts from the Balbalá-sang-Gináang group. — **Smith-Warren D.**, Ancient cave dwellers of Batwaan Masbate, Philippine Islands.

Publicaciones del Museo de Etnologia y Antropologia de Chile. III/1.

Gusinde M., Cataloge de les objetes originarios de la Isla de Pascua consercados en este Museo.

Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. III.

9. Un Missionaire. Les Attié (Côte d'Ivoire). — **Delafosse M.**, Naissance et evolution d'un système d'écriture de création contemporaine (4 tableaux). — **Herber J.**, Tatouages du pubis au Maroc (14 fig.). — **Deonna W.**, Le parfum céleste et la rose de la mort. — **Aujas L.**, Folklore malgache. — 10: **Abadie**, Les Man du Haut Tonkin. — **Nippgen J.**, Les flèches empoisonnées des Indiens de l'Amérique du Sud. — **Arnaud R.**, Croyances relatives aux éclipses de lune à Tombouctou. — **Basset R.**, Contes et légendes arabes. — **Laval R. A.**, Contes populaires du Chili. — 11: **Abadie**, Les Man du Haut Tonkin (suite). — **Douceré Mgr.**, Notes sur les populations indigènes des Nouvelles-Hebrides. — **Noel D**, Tatouages et leur tactique au Cameroun central. — **Laval R. A.**, Contes populaires du Chili (suite). — 12: **Morgan J. de**, Sur les origines de la civilisation orientale. — **Darré E.**, Notes sur la tribu des Bomitaba (Moyen-Congo). — **Leerhardt M.**, La monnaie néo-calédonienne. — **Basset R.**, Contes et légendes arabes. — **Laval R. A.**, Contes populaires du Chili. — 13: **Mauss M.**, W. H. R. Rivers. — **Labouret H.**, Les travaux du Dr. Jean Cremer sur les Bobo. — **Basset R.**, Contes et légendes arabes. — **Laval R. A.**, Contes populaires du Chili (suite).

Revue de l'histoire des religions.

Tome LIX, 1: **Brandenburg E.**, Les vestiges des plus anciens cultes en Phrygie. — **Capart J.**, Bulletin critique de l'Egypte (1906—1907). — 2: **Gsell St.**, Les cultes égyptiens dans le Nord-Ouest de l'Afrique sous l'Empire romain. — **Capart J.**, Bulletin critique de l'Egyte (1906–1907). — **Dussaud R.**, Cham et Canaa. — **Toutain J.**, L'archéologie réligieuse et l'Histoire des religions au deuxième congrès international d'Archéologie (Alexandrie—Le Caire. Avril 1909). — 3: **Morret A.**, Le Verbe créateur et révélateur en Egypte. — **Söderblom N.**, Note sur l'agriculture dans l'Avesta. — **Vallée-Poussin, L. de la**, Note sur le Grand Véhicule. — Tome LX, 2: **Michel Ch.**, Les survivances du fétichisme dans les cultes populaires de la Grèce ancienne. — **Combe Ed.**, Bulletin de la réligion assyro-babylonienne 1908. — 3: **Toutain J.**, La légende de la déesse phrygienne Cybèle, ses transformations. — Tome LXI, 1: **Goblet d'Alviella**, L'Animisme et sa place dans l'évolution religieuse. — 3 **Berger Ph.**, Un nouveau tarif des sacrifices à Carthage. — **Basset R.**, Recherches sur la religion des Berbères. — **Delaporte L.**,

Le premier fragment d'une nouvelle version du déluge babylonien. — Tome LXII, 1: **Amélineau E.,** La Cosmogonie de Thalès et les doctrine de l'Egypte. — 2: **Cumont Fr.,** L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs. — Tome LXIII, 1: **Gennep A. van,** Mythologie et ethnographie à propos d'un livre récent. — **Olthramare P.,** La réligion des Sikhs. — 2: **Cumont Fr. et Gardiner A. H.,** A propos de l'aigle funéraire des Syriens. — 3: **Combe Et.,** Notes sur quelques coutumes des populations soudanaises. — Tome LXV, 2: **Pettazzoni R.,** Mythologie australienne du Rhombe. — **Combe Et.,** Bulletin de la religion assyro-babylonienne. — 3: **Gennep, A. van,** Publications nouvelles sur la théorie du totémisme. — Tome LXVI, 1: **Capart J.,** Bulletin critique des religions de l'Egypte (1908—1909). — 2: **Cohen M.,** Cérémonies et croyances abyssines. — **Alphandéry P.,** Le IV^e^ Congrès international d'Histoire des Religions à Leyde. — 3: **Capart J.,** Bulletin critique des religions de l'Egypte. — Tome LXVII, 1: **Capart J.,** Bulletin critique des religions de l'Egypte. — **Reinach Ad,** Le rite des têtes coupées chez les Celtes. — 2: **Moret A.,** Le Ka des Egyptiens est-il un ancien Totem? — **Goblet d'Alviella,** La Soziologie de M. Durkheim et l'histoire des Religions. — 3: **Reinach Ad.,** L'origine des Amazones. — **Gennep A. van,** Contributions à l'Histoire de la méthode ethnographique. — Tome LXVIII, 1: **Guimet E.,** Les âmes égyptiennes. — **Gennep A. van,** Contributions à l'Histoire de la méthode ethnographique. — Tome LXIX, 2: **Granet M.,** Programme d'Etudes sur l'ancienne religion chinoise. — Tome LXX, 1: **Hubert H.,** Le culte des héros et ses conditions sociales. — **Deonna W.,** Questions d'archéologie religieuse et symbolique V. — Tome LXX, 2—3: **Deonna W.,** Questions d'archéologie religieuse et symbolique. VI—VIII. — Tome LXXI, 3: **Toutain J.,** Le culte du crocodile dans le Fayoum sous l'empire romain. — **Hubert H.,** Le culte des héros et ses conditions sociales. II. — Tome LXXII, 1—2: **Deonna W.,** Questions d'archéologie religieuse et symbolique. IX. — **Delaporte L.,** Les anciennes dynasties souveraines de Sumer et Akkad. — 3: **Moret,** Horus sauveur. — Tome LXXIII, 2: **Deonna W.,** Prototypes de quelques motifs ornementaux dans l'art barbare. — Tome LXXIV, 3: **Moret A.,** Maspero et la religion égyptienne. — Tome LXXV, 3: **Gennep A. van,** L'état actuel du problème totémique. I. — Tome LXXVI, 3: **Gennep A. van,** L'état actuel du problème totémique. II. — Tome LXXIX, 1: **Gennep A. van,** L'Etat actuel du problème totémique. III. — **Saintives P.,** Les notions de temps et d'éternité dans la Magie et la Religions. — Tome LXXX, 4—5: **Gennep A. van,** L'Etat actuel du problème totémique. IV. — 6: **Gennep A. van,** L'Etat actuel du problème totémique. V. — Tome LXXXI, 1: **Goblet d'Alviella,** L'Initiation, institution sociale magique et religieuse. — Tome LXXXII, 3: **Gennep A. van,** Nouvelles recherches sur l'histoire en France de la méthode ethnographique: Claude Guichard, Richard Simon, Claude Fleury. — **Masson-Oursel P.,** Bulletin des Religions de l'Inde.

Sudan Notes and Records.

Vol. IV, 1921, No. 2: **Hillelson S.,** Arabic Proverbs, Sayings, Riddles and Popular Beliefs. — No. 3: **Fergusson V. H.,** The Nuong Nuer. — **Seligman C. G.,** Note on Dreams. — No. 4: **Willis C. A.,** Religious Confraternities of the Sudan. — **Lyall C. E.,** Rights, Dues and Customs, White Nile Province. — Secret Societies of the Southern Sudan. — Vol. V, 1922, No. 1: **Crowfoot J. W.,** Wedding Customs (Sudan). — **Mac Michael H. A.,** Pottery Making (Blue Nile). — No. 3: **Bacon C. R. K.,** The Annak. — **Sagar J. W.,** Notes of the History, Religion and Customs of the Nuba. — No. 4: **Reisner G. A.,** The Pyramids of Méroe and the Candaces of Ethiopia.

Tijdschrift van het Koninklik Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap. II. R.

Dl. XXXVII, 1920, 1: **Kohlbrugge J. H. F.,** Primitieve denkwijze. — 2: **Nieuwenkamp W. O. J.,** Het kostuum van een Méo of Koppensneller op Timor. — 3: **Nieuwenkamp W. O. J.,** Soemba-weefsels. — 5: **L'Honoré Naber S. P.,** Tasman's journaal en Tasman's kaarten. — **Kate H. E. C. ten,** De Noord-Amerikaansche Indiaan als bondgenoot in de oorlogen der blanken. — 6: **Kohlbrugge J. H. F.,** Primitieve denkwijze. II. Uitstralende krachten in den Volkenkunde. — 1921, Dl. XXXVIII, 2: **Kleiweg de Zwaan J. P.,** Het Institut international d'anthropologie. — 3: **Broek A. J. P. van den,** Onze tegenwoordige kennis van den voohistorischen mensch. — 4: **Boissevain U. Ph.,** De geografische factor in de geschiedenis der oudheid. — **Wing Easton N.,** Het onstaan van den Maleischen archipel, bezien in het licht van Wegener's hypothesen. — **Cruyt A. C.,** Verslag van een reis over het eiland Soemba. — 5: **Kruyt A. C. en Kruyt J.,** Verslag van een reis naar Kolaka, Celebes. — **Vuuren L. van,** Het eerste congres van het „Institut international d'anthropologie" (Luik 25 Juli tot 1 Aug.). — 6: **Kruyt A. C.,** Verslag van een reis door Timor. — **Es L. J. C. van,** Inlandsche koperertsontginningen op Timor. — **Eerde J. C. van,** Indonesische en melanesische beschavingsgebieden op Nieuw-Guinee. — 1922, Dl. XXXIX, 1: **Bijlmer H. J. T.,** Met de Centraal Nieuw-Guinee expeditie 1920 naar een onbekenden volksstam in het hooggebergte. — 4: **Eerde J. C. van,** Indonesische en melanesische beschavingsgebieden op Nieuw-Guinee, II. — 6: **Kruyt A. C. en Kruyt J.,** Een reis onder de Toradja's van Sa'dan en Mamasa (Celebes). — **J. J. K. E.,** Lijst der voornaamste aardrijkskundige namen in den Ned. Ind. Archipel. (Tweede herziene uitgave 1922.) — 1923, Dl. XL, 2: **Muller J. W.,** De Orienteering in vroegeren tijd. — **Craandijk C.,** Geelvink-baai of Gellvink-golf?

Nederlandsch-Indië Oud en Nieuw.

Jaarg. IV, 1: **Krause H.,** Pasarleven op Zuid-Bali. — **Huyster J. G.,** Wajang-Stijl. — 2: **Doorman J. G.,** Eenige Staaltjes van Lijfstraffelijk Recht uit het Oude Indie. — **Krause G.,** Pasarleven op Zuid-Bali. — 3: **Kalff S.,** Mongoolsch Batavia. — **Borel H.,** Jets over Chineesche Tempels. — **Vissering G.,** Dr. Kloet. — **A. H. B.,** Morgen te Tjibodas. — 4: **Sinia J. G.,** Een en ander over Soppeng. — **Duingrat**

I. N., Grondslagen voor de Bouwkunst op Java. — 5: Blumberger J. Th. P., Indische Luxe-Dodzen. — Brondgeest B. Th., Hadramut en de Arabieren in Ned. Oost-Indie. — 6: Nieuwenkamp W. O. J., Brata-Joeda. — Brondgeest B. Th., Hadremut en de Arabieren in Ned. Oost-Indie. — 8: Krause G., Kunst van Zuid-Bali. — 9: Soeroto N., Wayangbeeldkunst als Grondslag eener Javaansche Schildersschool. — Loeber Jr. J. A., Bamboe-Ornament van Nederlandsch N. Guinea. — 10: Loeber Jr. J. A., Bamboe-Ornament van Nederlandsch Nieuw-Guinea. — 11: De Kloetramp in 1919. — 12: Paerels J. J., Cassave Cultur en Industrie in Nederlandsch Indie. — Schouten C., Sajangkene (Ambon en zijn Bewoners). — Soorjo Poetro, Muziekschrift voor Java's Toonkunst. — Jaarg. V: Ament Kitty, Stierenrennen te Bangkalan. — Bassecour Caan H. B. de la, Zendeling W. Lujke op Letti. — Bijl de Vroe, Het bergmeer Telaga Patenggang. — Bloemendal R. H., De Merbaboe. — Boelen Mr. J. H., Jets over Malaka. — Doorman J. G., In de Preanger, III. In Sindanglaja. Uit het reisjournaal der Nederlandsche Ambassade naar den koning van Ashantee (1836—18 7). — Goslings B. M., Scheringtechniek in Indische weefsels. — Hellema Anne, W. O. J. Nieuwenkamp en zijn nieuwe prenten van Java. — Exoten: Skulpturen und Märchen. — Kalff S., Sumatraansche oudheden. — Krause G., Waringinboom. Foto. — K. J., Een Javaansch vorstenhuwelijk. — Kreemer J., De groot Moskee te Koeta-Badja. — Krom N. J., De Boedhha-Beelden van Boroboedoer. — Loeber Jr. J. A., „Voorwerpen" en „rubbings" als museum- en studiemateriaal. — Nieuwenkamp W. O. J., De Batoer op Nali. — Noto Soeroto R. M., Prof. Dr. G. A. J. Hazeu. — Beknopt geschiedkundig overzicht van het sultanaat Jogjokarto. — Lotos en Morgendauw. — Rabindranath Tagore. — Nouhuys J. W., „Voorwerpen" en „rubbings" als museum et studiemateriaal. — Geen Indonesische „Batiktechniek op „Baldwerk". — Snelleman J. F., Houtsnijwerk van Groot-Kei. — Soerjowinoto R., Beschrijving van gemelan-instrumenten. — Soorjo Poetro, Can de Javaansche muziek en hare verhouding tot andere Aziatische en tot Europeesche muziek. — Muziekschrift voor Java's toonkunst. — Javaansch tooneel.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.

LX, 5/6: Schrieke B., Allerlei over de Besnijdenis in den Indischen Archipel. — Some remarks on circumcision in Dutch-India. — Over de Besnijdenis op Java. — Over de Besnijdenis op Sumatra en omliggende Eilanden. — LXI, 1: Schrieke B., Allerlei over de Besnijdenis in den Indischen Archipel (vervolg). — Over de Besnijdenis op Sumatra (vervolg). — Over de Besnijdenis op de kleine Soenda Eilanden. — Over de Besnijdenis op Borneo. — Over de Besnijdenis op Celebes met omliggende Eilanden. — LXI, 2: Westenenk L. C., Rentjong-Schrift II. Beschreven hoorns in het landschap Krintji. — Neyens M., Een Handschrift van Rumphius' „Ambonse Land Beschrijving". — Muusses M. A., Bijdragen tot de Nagarak tagama-Studie. — Brascamp E. H. B., Houtleveranties onder de O. I. Compagnie VIe VII. — Cate W. C. ten, De Doodenpalen in de onderafdeeling Melawi der afdeeling Sintang van de Residentie Wsterafdeeling van Borneo. — LXI, 4: Gabriel C., Kriegszug der Bondjel unter Anführung des Tuanku Rau in die Batakländer. — Wirz P., Beitrag zur Sprachkenntnis der Sentanier. — Angelino P. de K., Over den smeden en eenige andere ambachtslieden op Bali. III. De Goud- en zilversmeden. IV. De Saggnings. — Hoogland W. H., De Batoe Toelis bij Buitenzorg. — LXI, 5: Kruyt A. V., Een en ander over de To Laki van Mekongga (Zuidoost Selebes). — Brascamp E. H. B, Houtleveranties onder de O. I. Compagnie VIII. — Wasterval J. A., Een en ander omtrent godsdienst, zeden en gewoonten bij de bevolking in en om de Humboldt-Baai. — Wirz P., Über die Entwicklung einiger ornamentaler Formelemente in der Kunst v. Holl.-Nord-Neu-Guinea.

T'oung Pao.

Bd. XIX, 1918/1919: Favre, Les sociétés de „frères jurés" en Chine. — Mathieu G., Le système musical. — Karlgren B., Prononciation ancienne de caractères chinois figurant dans les transcriptions bouddhiques. — Bd. XX, 1920/21: Saussure L. de, Les origines de l'astronomie chinoise. — Moule A. C., A life of Odoric of Pordenone. — A small contribution to the study of the bibliography of Odoric. — Mathieu G., Le système musical. — Bd. XXI, 1922: Karlgren B., The reconstruction of Ancient Chinese. — Saussure L. de, I. Les origines de l'astronomie chinoise (première partie). — Pelliot P., Le véritable auteur des „Elementa Linguae Tartaritae". — Moulle A. C., Bibliographical notes on Odoric. — Bd. XXII, 1, 1923: Pelliot P., Notes sur l'histoire de la céramique chinoise.

Verhandelingen van het Bat. Gen. v. Kunsten en Wetenschappen.

Dl. LXIII, 2: Geurtjens H., Spraakleer der Keieesche Taal. — 3: Geurtjens H., Woordenlijst der Keieesche Taal. — 4: Neumann J. H., Schets der Karo-Bataksche Spraakkunst. — Deel LXIV, 1: Lajang Damar-Woelan (Javaansche Texst).

Veröffentlichungen des Städtischen Museums zu Leipzig. Heft 6, 1922.

Plischke H., Der Fischdrachen.

University of California Publications in Am. Arch. and Ethn.

Vol. XI: Goddard P. E., Elements of the Kato Language. — Kroeber A. L. and Harrington J. P., Phonetic Elements of the Diegueno Language. — Kroeber A. L., Serian, Tequistlatecan and Hokan. — Gifford E. W., Dichotomous Social Organization in South Central California. — Waterman T., The Declination of the Day-Signs in the Aztec Manuscripts. — Mason J. A., The Mutsun Dialect of Costa-

noan Based on the Vocabulary of De La Cuesta. Vol. XII: **Gifford E. W.**, Composition of California Shellmounds — **Kroeber A. L.**, California Place Names of Indian Origin. — Arapaho Dialects. — **Waterman T. T.**, Bandelier's Contribution to the Study of Ancient Mexican Social Organization. — **Gifford E. W.**, Miwok Myths. — **Kroeber A. L.**, California Kinship Terms. — **Barret S. A.**, Ceremonies of the Pomo Indians. — Pomo Bear Doctors. — Vol. XIII: 1. **Sapir E.**, The Position of Yana in the Hokan Stock. — 2. **Waterman T. T.**, The Yana Indians. — 4. **Satir E.**, Yana Terms of Relationship. — Vol. XIV: 1. **Mason J. A.**, The Language of the Salinan Indians. — 2. **Gifford E. W.**, Clans and Moieties in Southern California. — 3. **Llewellyn L. Loud**, Ethnography and Archaeology of the Wiyot Territory. — 4. **Barrett S. A.**, The Wintun Hesi Ceremony. — 5 **Radin P.**, The Generic Relationship of the North American Indian Languages. — Vol. XV: 1. **Barton R. F.**, Ifugao Law — 2. **Moss C. R. and Kroeber A. L.**, Nabaloi Songs. — 3. **Moss C. R.**, Nabaloi Law and Ritual. — 4. **Moss C. R.**, Kankanay Ceremonies. — Vol. XVI: 1. **Barrett S. A.**, Myths of the Southern Sierra Miwok. — 2. **Lowie R. H.**, The Matrilineal Complex. — 3. **Dixon R. B. and Kroeber A. L.**, The Linguistic Families of California. — 4. **Cope L.**, Calendars of the Indians North of Mexico. — 6. **Hooper L.**, The Cahulla Indians. — 7. **Radin P.**, The Autobiography of a Winnebago Indian. — 8. **Kroeber A. L.**, Yuman Tribes of the Lower Colorado. — Vol. XVII: 1. **Radin P.**, The Sources and Authenticity of the History of the Ancient Mexicans. — 2. **Kroeber A. L.**, California Culture Provinces.

Ymer.

1921, 3/4: At minnet af Oscar Montelius. — **Lindqvist S.**, Oscar Montelius som fornforskare. — **Salin B.**, Oscar Montelius och vart sällskap. — **Norrgren S.**, Biskötseln i Sverige. En ekonomisk-geografisk undersökning. — **Högbom A. G.**, Om Sta-bygder och Inge-gardar. — **Bryn H.**, En nordisk Cro-Magnon type. — 1922, 1: **Wallen A.**, Nya forskningar över människans och kulturens utveckling i förhallande till klimatet. — **Eckholm G.**, Till fragan om L torinagränsen i Uppsverige. — **Björkmann Th.**, Sveriges naturliga jordbruksomraden. — 1922, 2: **Andersons J. G.** vetenskapliga arbeten i Kina. — **Frödin J.**, Västra Marockos kulturzoner. — **Bryn H.**, Menneskerasernes utviklingshistorie. I. Pygmaeraserne. — 1923, 1: **Nelson H.**, Den inre kolonisationen i Canada och dess naturliga förutsättningar. — **Eckholm G.**, De erkeologisk-etnologiska problemen i Oestersjöområdet.

Zeitschrift für Ethnologie.

1920/21, Heft 6: **Jaekel O.**, Das Problem der chinesischen Kunstentwicklung. — 1922, Heft 1—5: **Parsons E. C.** Die Flucht auf den Baum. — **Wiegers F.**, Das Verwandtschaftssystem der Vandau. — **Struck B.**, Versuch einer Karte des Kopfindex im mittleren Afrika. — **Schmidt M.**, Bodenkultur in Südamerika. — **Preuß K. T.**, Die oberste Gottheit bei den Naturvölkern.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

Collection internationale de Monographies ethnologiques.

Bibliothèque Ethnologique

-ANTHROPOS-

Ethnologische Bibliothek

Internationale Sammlung ethnologischer Monographien.

Für Abonnenten der Zeitschrift „Anthropos" zu drei Viertel des Preises, falls sie durch die Administration des „Anthropos" bestellen.

Les abonnés de la Revue «Anthropos» ne paient que trois quarts du prix, supposé qu'ils commandent par l'intermédiaire de l'Administration de l'«Anthropos».

I, 1: P. Jos. Meier, M. S. C.: Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern, Südsee). Urtext, Übersetzung und Erklärung. 290 SS. 8°. Preis: Mk. 9.60 (= Frcs. 10.—).

I, 2: Jos. Henry: Les Bambara, leur vie psychique, éthique, sociale et religieuse. 234 pp., 11 illustrations de texte, 24 planches. Prix: Mk. 12.— (= Frcs. 12.50).

I, 3: P. G. Peekel, M. S. C.: Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg, Bismarck-Archipel, Südsee. 135 pp., 5 Tafeln, 1 Karte. Preis: Mk. 7.20 (= Frcs. 7.50).

I, 4: P. H. Trilles, C. Sp. S.: Le totémisme des Fangs. 660 pp. Prix: Mk. 24.— (= Frcs. 25.—).

I, 5: P. A. Liétard, Sem. Miss. Etr.; Au Yun-nan: Les Lo-Lo-P'o. 272 pp. Prix Mk. 10.80 (= Frcs. 11.—).

II, 1: P. A. Erdland, M. S. C.:

Leben u. Religion eines Südsee-Volkes, der Marshall-Insulaner.

I. Ergologie oder Leben und Wirken. II. Soziologie oder Gesellschaft, Recht und Sitte. III. Höheres Geistesleben: Sprache, Dichtkunst, Mythologie. IV. Sittlichkeit und Charakter. V. Religion und Jenseitsanschauungen.

XII + 376 SS. Mit 14 Tafeln und 27 Figuren im Text. Preis: Mk. 15.60.

II, 2: H. Bieber: Ein altkuschitisches Volkstum im Innerafrika. Nachrichten über Land und Volk, Brauch und Sitte der Kaffitscho oder Gonga und das Kaiserreich Kaffa. I. Bd.: Einleitung. Das Eigenleben der Kaffitscho oder Gonga. XXIV + 500 SS. Mit 216 Bildern im Satze und 11 Bildertafeln. Preis: Mk. 80.—.

PREISE MIT ZUSCHLAG.

Soeben erschienen: Vient de paraître:

II, 3: H. Bieber: Kaffa II. Bd. Zu beziehen durch Administration des „Anthropos", St. Gabriel, Mödling.

Die Administration des „Anthropos"
St. Gabriel-Mödling bei Wien
Österreich.

L'Administration de l'«Anthropos»
St. Gabriel-Mödling près Vienne
Autriche.

Abonnementspreis ohne Porto (6 Hefte jährlich) künftighin:
30 Shilling = 6 Dollars = 45 Franken.

Die Mitarbeiter beziehen 25 Separatabdrücke. Werden mehr Abdrücke gewünscht, so werden die Mehrkosten des Papiers, des Druckes und des Heftens berechnet. Die Herren Autoren werden ersucht, sofort beim Einsenden der Manuskripte anzuzeigen, wie viel Separatabdrücke sie wünschen.

Alle Mitteilungen und Anfragen, die sich auf die Administration der Zeitschrift beziehen, sind zu adressieren: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Alle auf die Leitung der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen und Anfragen sind zu adressieren an: P. W. Schmidt S. V. D., Redakteur des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

Prix d'Abonnement sans port (6 fasc. par an) pour l'avenir:
45 Francs = 30 Shillings = 6 Dollars.

Les collaborateurs ont le droit à 25 tirage à part. Si l'on désire avoir plus de 25 tirages à part, il faut payer les frais de papier, d'impression et de brochage. Messieurs les auteurs sont priés d'indiquer, de suite, en envoyant les manuscrits, combien ils désirent avoir des tirages à part.

Pour tous les renseignements concernant l'administration prière de s'adresser, dès à présent: A l'administration de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Pour tous les renseignements concernant la direction prière de s'adresser directement: Le R. P. Guill. Schmidt S. V. D., Directeur de l'«Anthropos», St. Gabriel-Mödling près Vienne, Autriche.

Price of Subscription (6 numbers per annum) henceforth:
30 Shillings = 6 Dollars = 45 Francs.

The contributors participate in 25 separate copies. If one wishes to have more than 25 separate copies he must pay the expenses for paper, printing and binding. The gentlemen our esteemed authors are kindly requested to indicate at their earliest convenience, in sending in the manuscripts, how many separate copies are wanted.

For all informations regarding administration please address: Administration of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

For all informations regarding the magazine please address: Rev. P. W. Schmidt S. V. D., Editor of "Anthropos", St. Gabriel-Mödling, near Vienna, Austria.

Man abonniert: For subscriptions adress: On s'abonne:

In Österreich und Deutschland bei: Administration des „Anthropos", St. Gabriel-Mödling bei Wien, Österreich.

En France chez: Alphonse Picard et Fils, Paris VI^e^, 82 Rue Bonaparte.

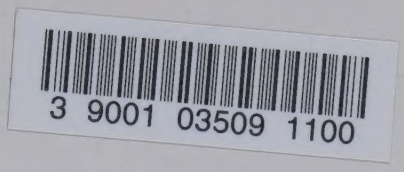
En Belgique chez: La Bibliothèque Choisie, Louvain, 12 Grand'Place.

In England: Luzac & Co., London W. C., Great Russell Street 46.

In United States and Canada: Society of the Divine Word (Agency of the "Anthropos"), Techny, Cook Co. Ill., U. S. A.

Nell' Italia presso: Fred. Pustet, Roma Piazza San Luigi dei Francesi 33—33 A.

Verantwortlicher Schriftleiter: P. W. Schmidt, S. V. D., St. Gabriel-Mödling.


3 9001 03509 1100

DOES NOT
CIRCULATE